





# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 7 Sayı: 21  
Ocak-Nisan 2005  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 15 YTL

**Dizgi ve Baskı**  
Öncü Basımevi  
Tel: (0.312) 384 31 20

**Yazışma Adresi**  
İbrahim Kaplan P. K. 74  
Bahçelievler/ANKARA

**İrtibat Telefonu**  
Prof. Dr. Recai Doğan  
Tel: (0.312) 212 68 00/260

**e-posta:** diniarastirmalar98@yahoo. com

**web:** diniarastirmalar.com

info@diniarastirmalar.com

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

**Abone Bedelleri**  
Yurt İçi: Normal: 25 YTL, Öğrenci: 20 YTL (Yıllık)  
Yurt dışı: 40 Euro (Yıllık)

## Yurtiçi Temsilciliklerimiz

- Adana ..... *Münir Yıldırım* ..... Tel: (0. 322) 225 04 74
- Çorum ..... *Mustafa Bıyık* ..... Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır ..... *Metin Bozan* ..... Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ ..... *Mehmet Atalan* ..... Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum ..... *Kemal Polat* ..... Tel: (0. 442) 231 16 96
- 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 Kirman* ..... Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri ..... *İsmail Güllü* ..... 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 Karşlı* ..... Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sivas ..... *Kazım Arıcan* ..... Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa ..... *Salih Aydemir* ..... Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van ..... *Şevket Topal* ..... Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

## Yurtdışı Temsilciliklerimiz

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

• *Osman SARYUSUF*

Tel: 0033 01 398 66 334 • **Belçika - Mehmet Demirci** Tel: 00 32 64 22 75 95

## Abone Şartları:

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Hakan Coşar 1007177** **olu 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.

## İmtiyaz Sahibi

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve

Tic. Ltd. Şti. adına

Mehmet Orhan ÖZCAN

## Yazı İşleri Müdürü

Kaya KUZUCU

## Editörler Kurulu

Prof. Dr. Mustafa Erdem (Başkan)

Prof. Dr. Recai Doğan, Ar. Gör. Yusuf Gökalp

## Redaksiyon

İhsan Çapcıoğlu

## Yayın Kurulu

Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Doç. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Yrd. Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Uçar, Dr. Ali İsmail Güngör, Dr. Durmuş Arık, Ar. Gör. Hakan Coşar, Ar. Gör. İbrahim Kaplan, Ar. Gör. İhsan Çapcıoğlu, Ar. Gör. Murat Gökalp, Ar. Gör. Engin Erdem, Ar. Gör. Cengiz Çuhadar

## Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yedi yıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara 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 Laehnemann (Nürnberg-Erlangen Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Cihat Özönder (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Münir Koştas (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. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.) Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Atatürk Üniv.), Prof. Dr. Bülent Baloğlu (Dokuz Eylül Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel 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



# İçindekiler

## 7 • ALİ İSRA GÜNGÖR

Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri

## 27 • DURMUŞ ARIK

Türk Yahudiler: Kırım Karâfleri

## 51 • KENAN HAS

Yeni Ahit Metinlerinde Geçen Uluhiyetle İlgili Cümleler Üzerine  
Bir Tahlil Çalışması

## 67 • MÜNİR YILDIRIM

Ortodoks Kilisesinde Paskalya

## 77 • SABRİ ERDEM

Türk Kelâmcısı İsmail Hakkı İzmirli'nin (1868-1946)  
Bazı Kelâmî Görüşleri ve Onların Değerlendirilmesi

## 87 • MUSTAFA AKÇAY

Gazzâli'de Ruh Tasavvuru

## 117 • H. ÖMER ÖZDEN

İnanç-Kültür İlişkisi ve Türk Kültürü Açısından Değerlendirilmesi

## 135 • ÖZNUR ÖZDOĞAN

İnsan Allah İlişkisi

## 163 • EYÜP BAŞ

Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicrî Milenyum Kıyamet  
Beklentisi ile İlgili Bazı Veriler

## 179 • HALİL İBRAHİM BULUT

Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği

## 197 • NİZAMETTİN PARLAK

Lisânuddî İbnu'l-Hatib'in Tarihçiliği ile İlgili Bazı Tespitler

## 207 • ATILLA YARGICI

Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'ın Sevgi Anlayışı

**223 • RAMAZAN ALTINAY**

Erken Dönem İslâm Toplumunda Zaman (Gün-Ay-Mevsim-Yıl)  
Anlayışı ve Günlük Hayata Etkileri

**237 • MURAT AĞARI**

İbn Hurdazbih'in el-Mesâlik ve'l-Memâlik'i ve İçerdiği Coğrafi  
ve Kültürel Motifler

**265 • HARUN REŞİT DEMİREL**

Dağıstanî ve "Hadis-i Erbaîn fi Hukûkî Selâtin" İsimli Risâlesi

**277 • GÜL TUNÇEL**

Üsküp Mustafa Paşa Camii Haziresi'ndeki Mezartaşları

**289 • MAHMUT ŞELTUT**

Çeviren: Mustafa BAŞ  
Hz. İsa'nın Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü

**307 • DANİELE HERVIEU-LÉGER**

Çeviren: Halil AYDINALP  
Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri:  
Bazı Teorik Öneriler

**307 • AHLAKLILIK**

Çeviren: CENGİZ ÇUHADAR

**311 • ABU NAYEEM MD. RAISUDDIN**

Çeviren: Murat GÖKALP  
Bakî b. Mahled el-Kurtubî (201-276/816-889) ve Endülüs'teki  
Hadis Çalışmalarına Katkısı

**319 • KİTAP TANITIMI**

Selim SARUHAN  
eş-Şeceretü'l-İlâhiyye fi Ulûmi'l-Hakaiki'r-Rabbaniyye

**323 • CD TANITIMI**

Sıddık KORKMAZ  
Mektebetü'l-Edebil'l-A'rabî CD'si, İçerdiği Eserler ve Müelliflerinin Ölüm  
Tarihlerine Göre İsim Listesi

**327 • SÖYLEŞİ**

Fazlı POLAT - Durmuş ARIK  
Türk Dünyası Üzerine  
Prof. Dr. Salican Cigitov ile Bir Söyleşi

# Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri

Ali İsra GÜNGÖR\*

## ABSTRACT

### Puritanism in Christianity and its Effects

*Puritans was the name given in the 16th century to the more extreme Protestants within the Church of England who thought the English Reformation had not gone far enough in reforming the doctrines and structure of the church; they wanted to purify their national church by eliminating every shred of Catholic influence. Associated exclusively with no single theology or definition of the church (although many were Calvinists), the English Puritans were known at first for their extremely critical attitude regarding the religious compromises made during the reign of Elizabeth I. They encouraged direct personal religious experience, sincere moral conduct, and simple worship services. Worship was the area in which Puritans tried to change things most; their efforts in that direction were sustained by intense theological convictions and definite expectations about how seriously Christianity should be taken as the focus of human existence.*

**KEYWORDS:** *Puritanism, Church of England, english Reformation, Calvinism.*

Hıristiyanlık tarihi, kilisede reform girişimleri ve dini hayatta yenilenme çabaları ile alakalı çok sayıda dini harekete sahne olmuştur. Bunların bir kısmı, doktrinel temel ve yöntem açısından gerçek birer reform kabul edilirken, bir kısmı da ya daha önce önerilmiş ve uygulanmış girişimlere bir tepki niteliğinde ya da kendince yarım kalmış bir reform sürecini tamamlama hareketi niteliğinde olmuştur. Böylece ister Protestanlıkta olduğu gibi reform adı altında olsun isterse Katoliklikte olduğu gibi "karşı-reform" adı altında olsun Hıristiyanlık tarihindeki bu hareketlerin çoğu temel kaynaklara tekrar müracaat ederek bir dini yenilenme gerçekleştirme iddiasında olmuş ve buna teolojik ve doktrinel temeller aramıştır.

Hıristiyanlık tarihinde kendine has özellikleri olan bir Püriten anlayış veya hareketin varlığı ve etkileri pek çok araştırmaya konu olmuştur. Söz konusu Püriten anlayış temel doktrin bakımından genel Protestan reformunun bir parçası olmakla birlikte, kendine has nitelikleri ve etkileri bakımından tartışmalara neden olmuştur. Bunun temel nedeni, Püriten hareketin genel karakter bakımından Kalvinci teolojik yaklaşımları benimsemiş olmakla birlikte bazı doktrinel esasları kendine has yorumlarla genişleterek bunu kullan-

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

maya çalışmış olmasıdır. Dolayısıyla Püriten anlayışın dini hayata yansımaları kendine has bir dindarlık tarzı geliştirmesi bakımından incelemeye değerdir.

Püriten anlayışın Hıristiyanlık tarihindeki yerini ve önemini bu açıdan ortaya koymak, bu anlayışı, harekete özelliğini veren çeşitli boyutlarıyla ele almayı gerektirmektedir. Bu çerçevede önce, Püriten ve Püritenlik kavramları üzerinde durmak, sonra Püriten anlayışın genel reform düşüncesi içinde fakat İngiltere şartlarında ortaya çıkış sürecini ele almak, daha sonra bu hareketin Amerika'daki gelişimine temas etmek gerekmektedir. Daha sonra ise, Püritenliğin temel özellikleri bağlamında; bu anlayışın dini ve ahlaki boyutlarını, buna dayanak teşkil eden teolojik yaklaşımları ve bunun hem toplumsal hayata yansımalarını ortaya koymak faydalı olacaktır.

### 1. Püriten ve Püritenlik Terimleri

Püritenlik üzerine yapılmış araştırmalarda ittifak edilen bir nokta, "Püriten" kavramının, İngiltere'de, Kraliçe Elizabeth döneminde (1558-1603), dini anlayış ve uygulama bakımından aşırı katılığı ifade ettiği, kendilerine karşı olanlar tarafından Püritenlere sıfat olarak verildiği ve Püritenlerin bu anlayışlarını kötüye kullandığıdır<sup>1</sup>. Püriten kök itibarıyla; saflık, temizlik, masumluk ve nezaket anlamlarına İngilizce "purity" kelimesinden gelmektedir; ancak kelimenin sıfat olarak anlamı "ahlak ve din konusunda çok sofu kimse" olarak verilmektedir<sup>2</sup>.

Püritenleri başkalarının gözüyle tanımlayan bu kavram/etiket, onların hayat tarzlarına vurgu yapmak için "entelektüel düşünce karşıtı", "kültür karşıtı", "ayrılıkçı" ve "bilinçli olarak içe kapalı" kimse gibi anlamlarda da kullanılır<sup>3</sup>. Bazıları da bu sıfatın Anglikanlar tarafından Püritenler için "dar görüşlü", "iki yüzlü" kimse anlamında küçümseyici tarzda kullanılmış olduğunu belirtir<sup>4</sup>. Bu çerçevede, Püriten sıfatının, muhalifleri tarafından Püritenlere verilmiş bir takma ad olduğu ve genelde olumsuz anlamlar içerdiğini ifade etmek mümkündür.

Püritenlik terim olarak ise, Hıristiyanlıkta 16. yüzyılda aşırı İngiliz Protestanların oluşturduğu bir dini hareke işaret etmektedir. Bu akımın mensupları, kilisenin kutsal metinlerinden kaynaklanmayan ve sonradan uydu-  
rulmuş her türlü katkıdan arındırılması gerektiğini savunmuştur<sup>5</sup>. Bu hareketin temel hedefinin, İngiliz Protestanlığını, Roma Katolik form ve törenlerinin bütün kalıntılarından temizlemek suretiyle saflaştırmak olduğu belirtilmiştir<sup>6</sup>.

1 Bkz. John Spurr, *English Puritanism (1603-1689)*, Hampshire/England 1998, 17.

2 Bkz. Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük, İstanbul 1989, 784.

3 Christopher Durston and Jacqueline Eales, *The Culture of Puritanism*, New York 1996, 26.

4 Bkz. Bernard Ramm, *A Handbook of Contemporary Theology*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 48.

5 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yayınları, Ankara 1998, 313.

6 M.M. Knappen, "Puritanism", *An Encyclopedia of Religion*, Ed. Vergilius Ferm, New Jersey 1959, 628.

En yaygın tarihsel kullanımı itibarıyla “Püritanizm”, hem İngiliz Adaları’nda hem de sömürge dönemi Amerika’sında İngiliz Protestanlığı içinden çıkan bir harekete işaret etmektedir. Bazı tarihçiler, Püritenliğin özünü İngiliz Reformasyonunun yavaş ilerlemesine bir tepki olarak tanımlarlar ve tarihini İngiltere Kilisesinin teşekkül yıllarındaki William Tyndale (1495-1536) ve John Hooper’a (ö.1555) kadar geri götürmüşlerdir. Fakat onun en büyük etkisi I. Elizabeth’in 1558’de iktidara gelişi ile Püriten idareci Oliver Cromwell’in 1658’deki ölümü arasında hissedilmiştir<sup>7</sup>.

Püritenliğin Hıristiyanlık tarihindeki yerini ortaya koyabilmek için önce bu hareketin ortaya çıkış amacını, sürecini ve tarihi gelişimini incelemek gerekir.

## 2. Püritenliğin Ortaya Çıkışı ve Tarihi Gelişimi

Püritenliğin tarihi gelişim sürecini iki aşamada ele almak gerekir. Çünkü Püriten anlayış her ne kadar 16. ve 17. yüzyılda İngiltere şartlarında ve İngiltere Kilisesi’nde eksik kalan reformu tamamlamak amacıyla ortaya çıkmışsa da, bu anlayışın Amerika’ya etkisi ve oradaki gelişimi kendine has bazı özellikler taşımaktadır. Bu nedenle, Püriten anlayışı ve hareketi, tarihi gelişim seyri ve etkileri açısından, İngiliz Püritenliği ve Amerikan Püritenliği şeklinde iki dönem halinde ele almakta fayda vardır.

### a) İngiliz Püritenliği

Kral VIII. Henry’nin 1534’de İngiltere Kilisesini Roma’dan ayırması, Protestanlığın İngiltere’ye girişine işaret etmesi bakımından önemlidir<sup>8</sup>. İngiltere’de Protestan düşüncüyü yerleştirme mücadelesi ise yoğun olarak Kral VI. Edward döneminde (1547-53) yaşanmıştır. Fakat daha sonra İngiltere, Kraliçe Mary döneminde (1553-58) yeniden Katolik Kilisesine bağlanmış, bu süreçte çok sayıda Protestan öldürülmüş ve bir çoğu da sürgüne gönderilmiştir. Sürgüne gönderilenlerin önemli bir bölümü Cenevre’de John Calvin’in kilisesine katılmış, İngiltere’de kalanlar ise baskı altında yaşamıştır. Fakat daha sonra Kraliçe Elizabeth’in 1558’de tahta çıkışı Protestanlar arasında coşkuyla karşılanmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan ve oldukça etkili olan “Cenevre Kitabı Mukaddesi”<sup>9</sup> ile John Foxe’un “The Book of Martyrs”i (Şehitler Kitabı, 1563) reform tartışmalarını canlandırmış ve bu gelişmeler, bazılarınca, İngiltere Kilisesinde yarım kalan reformun tamamlanması için Tanrı’nın bir işareti olarak yorumlanmıştır<sup>10</sup>.

7 Francis J. Bremer, “Puritanism”, Encyclopedia of Religions, Ed. Mircea Eliade, Vol. 12, New York 1987, 102.

8 Francis J. Bremer, Shaping New Englands, New York 1994, 3.

9 İngiltere’deki dini çalkantılar ve baskılar nedeniyle Cenevre’ye sürülen İngiliz Protestanlar, kendi idealleri olan Kutsal Kitap’ın İngilizce versiyonunu yayınlamışlardır. Kutsal Kitap’ın 1560 yılında tamamlanmış ve yayınlanmış olan bu İngilizce versiyonu “Cenevre Kitabı Mukaddesi” olarak tanınmıştır. Bu versiyon, Kraliçe Elizabeth döneminde İngiliz toplumu, İskoçya’daki reformasyon ve Amerika’ya ilk göç eden Püritenler için temel kaynak olmuştur (William Haller, The Rise of Puritansim, New York 1965, 8).

10 Christopher Durston and Jacqueline Eales, 212.

1560'larda papaz kıyafetleri üzerine çıkan tartışmalar esnasında, bir grup, İngiltere Kilisesinde "Presbiteryen"\* yönetim sisteminin yerleşebilmesi için parlamentonun desteğini almaya çalışmıştır<sup>11</sup>. Reform sürecindeki geçikmeden kaygılanan bir başka grup ise, devlet kilisesini reddetmiş ve Tanrı ile aralarında "sözleşme"ye dayandığını iddia ettikleri "Bağımsızlar" denilen gönüllü cemaatler kurmuştur<sup>12</sup>. Her iki grup, özellikle bağımsızlar, o dönemdeki yönetimin ağır baskılarına uğramıştır. Püriten hareketin ortaya çıkışının temelleri işte bu gelişmelere dayanmaktadır. Devlete bağlı kilise sisteminde düşündükleri reform imkanını bulamayan ve toplumda "Püritenler" olarak tanınan bu insanlar, vaazlara risaleler yayınlamaya, dini sohbetlerde, toplumsal davranışlarda ve örgütlenmede disipline önem vermeye başlamışlardır. Püritenlerin bu süreçte soylular arasında ve Parlamento içinde kendilerine taraftar bulması ve buna ilaveten Oxford ve Cambridge'deki öğretim üyelerinden destek görmesi hareketin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır<sup>13</sup>.

Püritenlerin kilisede reform adına ilk etkili girişimleri, Elizabeth'in iktidarı döneminde, daha önceden Katolik Kraliçe I. Mary'nin (1553-1558) baskılarından kurtulmak için Avrupa'nın Protestan merkezlerine kaçmış olan ruhban ve laiklerden gelmiştir. Bu insanlar Cenevre ve diğer yerlerdeki tecrübelerinin etkisiyle radikal hale gelmiş ve Elizabeth'in uzlaşmacı yaklaşımından tatmin olmamışlardır<sup>14</sup>. Katolikliğin talepleri ile aşırı reformcu talepler arasında bir "orta yol"\* bulma amacı taşıyan uzlaşma girişimleri, reform konusundaki beklentileri karşılamamıştır<sup>15</sup>. Aslında daha önce baskılar nedeniyle İngiltere dışına çıkan fakat daha sonra geri dönen göçmenlerin çoğu bu uzlaşmayı makul karşılamıştı, ancak bu, Avrupa'nın diğer yerlerin-

\* Presbiteryen yönetim sistemi, Avrupa'da gelişen Reforme geleneğe ait kilise organizasyonu, idaresi ve buna ilişkin bir dizi siyaseti içerir. Eski Yunanca bir kelimeden gelen "Presbyter" terimi, Filistin'de ilk dönem Hıristiyan kilisesinin resmi görevlileri için kullanılmış ve diğer dillere "papaz" veya "yaşlı/kıdemli" anlamında çevrilmiştir. Calvin, Cenevre'de, kilise yönetim modelinde Yeni Ahit'i esas alarak; pastörler, laik yaşlılar, öğretmenler ve papaz yardımcıları olmak üzere dört kademedeki oluşan bir hizmet sistemi keşfetmiştir. Bunlar arasında en önemli görevler pastörlere ve laik yaşlılara verilmiş, bunların belli zamanlarda diğer cemaatlerde benzer görevlerde bulunanlarla bir araya gelmesi istenmiştir. Aslen resmi görevli ruhban (pastörler) ile laik/sivil dindarlar (yaşlılar) arasında bu otorite paylaşımı, hem bağımsız kiliselerde hem de diğer dini gruplarda en yüksek otoriteyi oluşturmuş ve presbiteryen sistemin özünü teşkil etmiştir. Bu sistem daha sonra İskoçya'da ve Amerika'da geliştirilmiştir (Bkz. Peter W. Williams, *America's Religions*, Chicago 1998, 119).

11 Bkz. John Spurr, 51.

12 Bkz. Stephen Brachlow, *The Communion of Saints*, New York 1988, 12.

13 Bkz. Alan Heimert and Andrew Delbanco, *The Puritans in America*, London 1996, 3.

14 Stephen Brachlow, 214-219.

\* Reformasyonun Avrupa'da hızla yayıldığı bir dönemde, İngiltere Kilisesi, Calvin'in de etkisiyle papalığın karşısında kendi özerkliğini, Katolik dogmalara bağlı kalarak sağlamak istemiştir. Kraliçe Elizabeth'in bu amaçla izlediği yol "Via Media" (Orta Yol) olarak tanımlanmaktadır (Bkz. Roger Mehl, "Protestanlık Mezhebi", *Din Fenomeni*, Haz. Mehmet Aydın, din Bilimleri Yayınları, konya 1993, 252).

15 Bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1997, 316.

de daha hızlı ve bağımsız gelişen reformu gören pek çok Püritene makul gelmemişti. Püritenler, İngiltere Kilisesindeki Katolik unsurları ve izleri put-perestlik ve dolayısıyla günah olarak nitelendirmekte ve bunun kendi inayet anlayışlarıyla bağdaşmadığını düşünmekteydi.

Püritenler tarafından yapılan ilk protestolar dış sembollere ve kilise törenlerine odaklanmıştır. Papaz kıyafetleri, kilisenin tefrişi, ve litürjideki Katolik unsurlar gibi konularda tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bu konudaki en büyük eleştiri, kurumun bu şekilde işleyişinin, papazlık müessesesine inancın ve Evharistiya'da Mesih'in gerçekten hazır bulunuşuna inancın Roma Katolik inancının ve uygulamalarının unsurlarını sembolize ettiği yönündeydi. Tarihte Püriten hareketin ortaya çıkışında etkili olan ilk tartışma konuları da bunlar olmuştur<sup>16</sup>.

Kraliçenin ve Canterbury Başpiskoposu Matthew Parker'in (1559-1575) zorla kabul ettirmek istediği bazı uygulamalara karşı çıkan Püritenler, laik halkın desteğini almış, bunun üzerine yönetim, köylerde ve kasabalarda Püritenler lehindeki halk desteğini önlemeye çalışmıştı. Laik halk, Püritenlerin etkili olduğu bir ruhbanlık yönetim anlayışını destekleme yönünde belirgin bir tavır göstermişti<sup>17</sup>.

Aslında Püriten reformcuların hedefi, İngiliz toplumunu Presbiteryen sistemine göre idare edilen bir kilise formu içinde yeniden organize etmektir. Fakat onlar Parlamantonun isteğiyle toplanan Westminster Toplantısı'na kadar fikirlerini etkin biçimde dile getirme fırsatı bulamamışlardı. Bu süreçte kendilerine sınırlı olarak vaaz etme ve kitap yayınlama izni verilmişti. Onların ideali dindar bir toplumun idareye katılımına dayanan bir uzlaşma ve bu toplumun bir dindar sivil devlet tarafından yönetilmesiydi<sup>18</sup>.

Püritenlerin ilk dönemlerdeki reform umutları, Edmund Grindal'ın 1575 tarihinde Canterbury Başpiskoposu olmasıyla artmıştır. Püriten olmasa da ilerlemeci bir piskopos olarak bilinen Grindal, kilisede sürtüşmelere neden olan uygulamaları destekleme konusunda ısrarcı olmamıştır. Grindal daha ziyade, rahiplerin eğitim seviyesini yükseltmek ve kilise suistimallerini önlemek için çaba göstermiştir. Bu yaklaşımlar Püritenlerden kuvvetli destek bulmuş ve ilerici üyeler tarafından da savunulmuştur. Grindal, kraliçenin reform taleplerini bastırma isteğini kabul etmeyince, Elizabeth bu durumdan rahatsız olmuş fakat bu konudaki taleplerini ertelemek zorunda kalmıştır. Buna rağmen bu gelişmelerden sonra kilise içindeki bölünme durmamış, genişlemeye devam etmiştir<sup>19</sup>.

Bunun üzerine İngiltere'de geniş çaplı bir reform beklentisinde olanlar düş kırıklığına uğramış ve kilise yönetimine hakim olan meclisten umduklarını bulamamıştır. Çünkü Elizabeth ve Parlamento, teolojik tartışmalarla milli bütünlüğü bozmamak için İngiltere Kilisesi'nin itibar ettiği "Book of Com-

16 Bkz. John Spurr, 28-31.

17 Bkz. John Spurr, 34-35.

18 Bkz. William Haller, 173.

19 Francis J. Bremer, "Puritanism", 102.

mon Prayer"ı (Umumi Dua Kitabı, 1552) esas olarak Katoliklikten kalma unsurları muhafaza etmeyi tercih etmiştir. Örneğin, "papaz" terimi, "komün-yon sofrası", "papaz kıyafetlerinin kullanımı" gibi unsurlar korunmuştur. Bunun yanında bir takım kısmi düzenlemeler de yapılmıştır. Örneğin, komünyon ekmeği yerine özel hazırlanmış mayasız ekmeğe veya ince bisküvi kullanılmasına izin verilmiştir. Kiliselere, hurafe olarak telakki edilen tasvir-leri kaldırma izni verilmesine rağmen, kandil çubukları, resimler, haçlar, kili-se balkon ve Evharistiya'da kullanılan giysilerden hiç söz edilmemiştir<sup>20</sup>. Sonuçta Anglikan tarzı genel hatlarıyla muhafaza edilmiştir<sup>21</sup>.

Elizabeth'in yönetimi süresince piskoposlar hiyerarşisi tarafından engel-lenen Püritenler, hedefledikleri reformu gerçekleştirebilmenin başka yolları-nı aramaya başlamışlar ve yönetime "An Admonition to Parliament" (Parla-mentoya Bir İhtar, 1572) adlı bir uyarı deklarasyonu hazırlamışlardır. Bu deklarasyon, Parlamento'yu, kilise konusunda sorumluluk almaya zorlamış-tır<sup>22</sup>. Bazı üyeler buna sempati gösterirken, kraliçe onları bastırmış ve en-gellemiştir. Bunun üzerine diğer rahipler ve laikler, kilise idaresi için alterna-tif bir yönetim sistemi tartışmaya başlamışlardır. Bu amaçla Thomas Cart-wright (1535-1603) tarafından önerilen "Presbiteryen" yönetim sistemi bek-ledikleri reform tarzını içermediğinden Püriten reformcular arasında fazla rağbet görmemiştir<sup>23</sup>. Bunun üzerine Robert Browne, Henry Barrow ve John Greenwood (ö.1593) gibi kişilerin liderliğinde bir grup kiliseden ayrılmış ve "Ayrılıkçılar" denilen grubu oluşturmuşlardır<sup>24</sup>.

Kraliçe Elizabeth'in idaresinin son yıllarında ve I. James'in (1603-1625) idaresi esnasında ortaya çıkan yeni teolojik yaklaşımlarla<sup>25</sup> birlikte İngilte-re'de kilise yönetimi ile ilgili tartışmalarda daha ilımlı bir hava oluşmuştur. Piskoposlar hiyerarşisi içinde bu ilımlı tavrı temsil eden bir grup Richard Hooker, Richard Neile ve William Laud (1573-1645) gibi din adamları tara-fından yönlendirilmiştir. Anglikan düşüncesinde oldukça etkili olan bu grup, Kalvinci kaderciliğin katılığını yumuşatmaya çalışan ve bu yönüyle Katolikli-ğe daha yakın duran bir teoloji ortaya koyan Alman ilahiyatçı Jacobus Armi-nius'un (1559-1609)\* görüşleriyle uyum göstermiştir<sup>26</sup>.

20 Bkz. John Spurr, 9.

21 Anglikan tarzı, Protestanlığın İngiltere'ye muhsus bir şeklidir. Bu tarz, Katoliklikle Reform hareketi Protestanlık arasında uzlaştırmacı bir yol takip etmektedir. Anglikanlık, kısmen reforme edilmiş bir Katoliklik olarak görülmektedir; teşkilat ve kült hayatı bakımından Ka-tolikliğe yakındır. Litürji, doktrin ve dini uygulamalar, Umumi Dua Kitabı'nda düzenlenmiş-tir. Burada dini liderliğin önemli bir yeri vardır (Bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, Dinler Tarihi, 316).

22 Chistopher Durston and Jacqueline Eales, 58-60.

23 Bkz. John Spurr, 51.

24 Bkz. Stephen Brachlow, 214-215, 248.

25 Bkz. John Spurr, 59-62.

\* Arminius, Kalvinciliğin determinist kader anlayışına karşı çıkarak ilahi egemenliğin insanın özgür iradesiyle uyumlu olduğunu savunmuştur. O, İsa Mesih'in sadece seçilmişler için değil, bütün insanlık için öldüğünü ileri sürmüştür (Bkz. Şinasi Gündüz, Din ve İnanç Sözlüğü, 41).

26 Alan Simpson, Puritanism in Old and New England, Chicago and London 1955, 3, 10, 13.



Diğer taraftan Püritenler, reform girişimleri esnasında Oxford ve Cambridge'deki ilahiyatçıların da dikkatini çekmişler ve bu üniversitelerden aldıkları destekle, mesajlarını bütün kraliyete yaymışlardı. Yüksek sınıfın himayesi ve bazı Parlamento üyelerinin desteği Püritenlere kürsü güvenliği de sağlamıştı. Hatta bir grup ruhban ve laik lider, kilise giderleri için yapılan bağışların bu hareket tarafından kontrol edilebileceğini dile getirmiş fakat William Laud'un girişimleri gelişmeleri tersine çevirmiştir. Kral I. Charles ve Başpiskopos William Laud, İngiltere Kilisesine uygun gördüğü ve önerdiği anlayışa dayanarak, Püritenleri İngiliz Kilisesinin ana çizgisine karşı, ortodoks olmayan ve iktidardakileri devirmeyi amaçlayan kimseler olarak göstermiş ve onlar için olumsuz anlamda kullandığı "Püriten" tanımını resmileştirmiştir. İngiliz dini hayatı ile ilgili bu gelişme siyasi olarak millete oldukça kötü yansımış ve 1640 itibarıyla I. Charles'a ve Laud'a karşı çoğunluğun destek verdiği birleşik bir cephe oluşmuştur. Toplumda yönetime karşı oluşan nefrete rağmen Kralın da desteği ile Laud'un önerileri uygulanmış ve Püriten rahiplerin bazı hakları ellerinden alınmıştır. Onlar kilise mahkemelerinde haklarını savunmaya çalışsalar da, geçimlerini sağlayan ödemelerden mahrum bırakılmışlar ve ülkeden sürülmüşlerdir<sup>27</sup>.

Diğer taraftan İngiltere'de kalan Püritenler, mücadeleye devam etmişler ve kralın dış politikasına, dini yeniliklerine, zoraki verdiği ödünlere ve mahkemelerdeki imtiyazlı tutumlarına karşı muhalefete devam etmişlerdir. Patlak veren sivil savaşlar (1642-1648), Kral Charles'ın beceriksiz yönetimi, onun Fransız Katolik Henrietta Maria ile evlenmesinin toplumda uyandırdığı tepki ve İskoçlarla savaş gibi zorluklar, Parlamentoyu krala karşı kıskırtmış ve Avam Kamarası reformcuların eline geçmiştir. Bunun sonucunda Kral, yönetimi Oliver Cromwell liderliğindeki Püritenlere devretmiştir. Bu olay tarihte "Püriten Devrimi" adını almıştır<sup>28</sup>.

Oliver Cromwell, Charles ve Laud'u ve kısa bir süre sonra Charles'ın oğlu Richard'ı sorguya çekip idam ettikten sonra, kilisenin yeniden organize edilmesi bağlamında bazı denemelere girişmiştir. Bu esnada çok sayıda dini hareket ortaya çıkmış olmasına rağmen sadece "Quaker"lar varlığını devam ettirmiştir. Bir müddet sonra yönetimde bazı düzensizlikler ortaya çıkınca, İngiliz halkı Stuart hanedanlığını II. Charles'ın liderliğinde yeniden yönetime getirmiştir. Bunun üzerine Püritenler dahil yönetimle görüş ayrılığına düşen çeşitli dini gruplar toplumsal hayatta Katoliklerle aynı konuma yerleştirilmiştir. Dolayısıyla onların İngiliz dini hayatındaki ve İngiltere Kilisesi'ndeki rolleri oldukça sınırlanmıştır.

Bu gelişmeler üzerine çok sayıda Püriten Hıristiyan dini hayatına dair görüşlerini, anlayışlarını ve uygulamalarını gerçekleştirebilmek için geleceklerini Amerika'da aramaları gerektiğini düşünmeye başlamışlardır. Püritenlerin Amerika'ya ilk göç edenleri, İngiltere Kilisesi'nin meşruluğunu reddedenler arasında en radikal olanları olmuştur. Pilgrims (dini amaçlı yolculuk

27 Francis J. Bremer, "Puritanism", 104.

28 Alan Simpson, 62-67, 80-84.

yapanlar) veya “Ayrılan Püritenler” denilen bu gruplar, Amerika’daki hür ortamda “kongregasyonal-cemaate dayalı” bir sistem geliştirmişlerdir.

### b. Amerikan Püritenliği

Püritenliğin Amerika’daki gelişimi ise, kendine özgü bazı özellikler taşımaktadır. 17. yüzyılın başlarında İngiltere Kilisesinden ayrılan bazı Püriten gruplar Amerika’ya göç etmiştir. İlk büyük Püriten göçü, 1620’de New England’a gerçekleşmiştir. Püritenler Virginia’nın kuzeyinin hemen tamamına kendi din anlayışlarını taşımışlar ve özellikle New England onların kalesi haline gelmiştir<sup>29</sup>. Burada önce Kongregasyonalist kiliseler kurulmuş ve bunlar Hıristiyan toplum modeli ile ilgili görüşlerini 200 yılı aşkın bir süre devam ettirmişlerdir. Massachusetts Bay’a yerleşen Püriten grubun dini liderliğini Richard Mather ve John Cotton yapmıştır. Thomas Hooker geleneksel Püriten ölçülerin Amerika’nın batısındaki yeni yerleşim bölgelerinde yerleşmesinde model olmuştur<sup>30</sup>. Roger Williams, kişisel dindarlık ve doktrinel doğruluk konusundaki gayretleri ile bir Püriten tipi ortaya koymaya çalışmıştır<sup>31</sup>.

Püritenlerin Amerika’daki yerleşimlerinde New England’ın özel bir önemi vardır. Çünkü bu bölgeye yerleşen Püritenler, Kalvin’in Cenevre’de kendi yeteneğini kullanarak dini hayatın; ferdi, kiliseye ait, politik ve sosyal düzene ilişkin bütün boyutlarını göz önünde bulundurarak ve kutsal kitap buyruklarını esas alarak kurduğu sistemi başlangıç noktası kabul etmişlerdir. Bu sistemde temel düşünce sivillerin kilise yönetimine girmesini sağlamak olmuştur<sup>32</sup>.

New England’da kurulan ideolojik çatıya “ahit” kavramı eklenmiştir. Köklerini daha önce Avrupa ve İngiltere’deki Kalvinci düşüncede ve ortaçağdaki “sözleşme” teorisinde bulan bu fikir, daha sonra New England’da hayatın bütün alanlarına uygulanmıştır. Onlara göre, “Kurtuluş sözleşmesi” vasıtasıyla, İsa’nın kurtarıcı faaliyeti, ermişlerin asli günahtan kaynaklanan ebedi cezadan kurtuluşunu mümkün hale getirmişti. Aslen Tanrı ile İbrahim arasında tesis edilmiş olan “inayet sözleşmesi” vasıtası ile de ermiş olan birey, Tanrı ile kişisel bir ilişkiye girmiş ve bunun vasıtası ile kurtuluşu gerçekleştirmiştir. Benzer şekilde çeşitli sosyal ilişkiler bu ahit anlayışı çerçevesinde yorumlanmıştır. Tanrı ile ermişlerden oluşan seçme bir grup arasında yapılan sözleşmelerle yeni kiliseler kurulmuştur; örneğin evlilik artık bir sakrament olarak değil bir sözleşme olarak telakki edilir olmuştur. Toplumun sosyal organizasyonunda, bu ahde dayalı her idare, Tanrı ile yapılan kolektif bir sözleşme vasıtasıyla meşruiyet kazanmıştır<sup>33</sup>.

Amerika’daki Püritenler, bireysel seviyede kafalarını yoğun olarak ruhani devlet fikriyle meşgul etmişlerdir. Kalvinciliğin karmaşık sorularından biri,

29 Bkz. Alan Heimert and Andrew Delbanco, 381-382.

30 Bkz. Francis J. Bremer, Shaping New Englands, 58-60.

31 Bkz. Francis J. Bremer, Shaping New Englands, 11, 68.

32 Bkz. Peter W. Williams, America’s Religions, Chicago 1998, 110.

33 Bkz. Peter W. Williams, 111.

kişinin seçilmişler arasında olup olmadığının nasıl bilineceğidir ve New England'daki Pürüten "ermişler" devamlı bu meselenin üzerinde durmuşlardır. Bunun sonucunda onlar, Cenevre'deki sistemin ötesine geçmişler ve kiliseye tam üyelik konusundaki şartları sıkılaştırmışlardır. İngiltere Kilisesi'ndeki piskoposlu ve Presbiteryen yönetim anlayışının tersine, ısrarla cemaate dayalı bir kilise anlayışı geliştirmişlerdir. Böylece kilise anlayışında Tanrı ve kutsal metin yanında, müstakil cemaatin ötesinde hiçbir otorite tanımamışlardır. Bu sisteme göre, kiliseye üye olmak isteyenler kilisenin resmi görevlisine ve kilise üyelerinden oluşan seçme bir gruba müracaat eder ve manevi gelişimi hakkında bilgi verirdi. Onlar bu insanları dener, sınavdan geçirir ve sonunda tatmin olurlarsa, onları toplumun ermiş insanları olarak kabul eder ve kiliseye üye yaparlardı. Bu kabul ediş, Pürüten anlayışta bu insanların toplum içinde "görünür ermişler" olarak imtiyazlı/şerefli bir konumda kabul edilmelerini sağlıyordu.

New England, kilise-devlet ilişkileri bakımından da önemli bir model olmuştur. Bir nevi "teokrazi" kabul edilen bu modelde devlet Tanrı tarafından fakat insanlar aracılığıyla yönetiliyordu. Ruhban, sivil otorite sınıfından çıkarılmıştı. Kilise ve devlet ortak bir amaç için çalışıyordu fakat aynı personele kullanılmıyordu. Kilise-devlet ittifakının temelini oluşturan bu amaç birliği, Pürütenlerin New England'da tesis ettiği modelin merkezinde yer almış ve diğer sosyal ve kültürel formlarda çeşitli şekillerde tezahür etmiştir. Bunun yansımalarını örneğin; eğitim, ekonomi ve politika alanlarında görmek mümkündür<sup>34</sup>.

Pürüten anlayışın eğitim alanındaki dikkat çekici örneklerinden biri, Harvard Üniversitesi'dir. Bu eğitim kurumu, temelde, hem eğitimli kilise görevlilerinin hem de sivil liderlerin yetiştirilmesi ve onların eğitimi için kurulmuştur. Bu eğitim kurumunda, İngiliz üniversitelerinde de uygulanan Pürüten ilahiyatına dayalı geleneksel klasik müfredat programının esas alınmış olması önemlidir. Pürütenler bu yolla, vatandaşların okur yazarlık oranını genişletmeyi amaçlamışlardır. Onlar aynı zamanda, Tanrı'nın ermiş kullarına verdiği söz bağlamında Tanrı'nın kelamıyla doğrudan muhatap olabilmek için onu okuyabilmeleri ve anlayabilmelerini sağlamak gerektiğini düşünmüşlerdir.

Pürüten anlayışın politik yansımalarına örnek olarak da, New England'daki demokrasi anlayışı örnek gösterilmektedir. Vatandaşlara oy hakkı vermek ve kasaba toplantıları yapmak, vatandaşların mahalli yönetime doğrudan katılımını sağlayan orijinal örnekler olarak belirtilmekte ve Pürütenlerin demokrasi ile yakın ilişkilerine işaret edilmektedir. Buna karşılık Pürütenlerin politik felsefeleri ortaçağ dünya görüşünün kalıntıları olarak değerlendirilmiştir. Çünkü onların bu konudaki görüşleri, Tanrı'nın bu dünyada erkek veya kadın bazı insanlara mülk tahsis ettiği ve bazı insanların yönetim için; diğerinin de hizmet için görevlendirildiği fikrine dayanıyordu. Dolayısıyla servet

34 Bkz. Peter W. Williams, 112.

ve sosyal sınıf, yeni yerleşim yerlerindeki toprak tahsisinden, ev toplanlarında oturacak yer konusundaki düzenlemelere kadar, hayatın çeşitli görünüşleri içinde statüyü belirlemeye yardım ediyordu<sup>35</sup>. Bazı araştırmacılar, Püritenlerin Batılı liberal demokrasilere ait değerler açısından merkezi bir konumda olduklarına, temsili yönetim biçimi ve dini hoşgörünün gelişmesinde önemli bir rol oynadıklarına, dolayısıyla onların, ferdi hürriyetin bayraktarları, sadeliğin temsilcileri, ölçülü orta yol tipi ve parlamenter demokrasinin tabii yandaşları olarak tanındıklarına dikkat çekmektedir. Bununla birlikte bazı araştırmacılar da, pek çok Püritenin, sosyal ve siyasi bakımdan muhafazakar olduğunu belirtmektedir<sup>36</sup>.

Püriten anlayışın ekonomik yansımalarına da, Max Weber'in "Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu" adlı eserinde vurguladığı gibi, Püritenlik ile kapitalist ekonomi arasında "seçilmişlik fikrine dayalı yakın bir ilişki" görülmesi örnek gösterilir<sup>37</sup>. Bunun etkilerinin Kuzey Avrupa ile onun Amerika'daki uzantıları olan devletlerde 16. yüzyıldan itibaren ve 18. yüzyıl boyunca görüldüğü ileri sürülmüştür. Max Weber, özellikle ekonomik hayatın bu yeni formu olan kapitalizme uygun olarak bir kişilik tipinin gelişmesini teşvik etmek suretiyle, Püritenliğin kapitalizmi dolaylı olarak desteklediğini kanıtlamaya çalışmıştır. Bunda, kendini disipline etme, belirsiz bir süre için mutluluğu erteleme, rasyonel bir hesap ve artan parayı sistemli olarak yeniden yatırıma dönüştürme gibi davranışları başarıya götüren erdemler olarak değerlendirilmiştir. Bazılarına göre, Kalvinsizm, kendini disipline etmeye ve Luther'in bu dünyaya ait bir meslekle Tanrı'nın şerefi için çalışma fikrine ilave olarak, kişinin nihai alın yazısı ile meşgul olması fikrini teşvik etmiş fakat kapitalizme tatmin edici bir cevap verememiştir. İşte bu noktada Püriten anlayışın katkıları önem kazanmaktadır. Weber'e göre, gerçekten Tanrı'nın seçtiği kimselerden biri olma amaçlı kendini garantiye alma arzusu, dünyevi başarının harici delili görülebilir ve ilahi onayın işaretleri olarak yorumlanabilirdi. "Püriten ahlakı", "Protestan ahlakı" veya "çalışma ahlakı" olarak çeşitli şekillerde bilinen bu yorumlar, seküler dünyada, Amerikan kültürünün asli bir parçası olarak yıllarca devam etmiştir<sup>38</sup>. Max Weber, bu dünyada varlıklı ve itibarlı bir hayata kavuşmanın, öbür dünyada da kurtuluşa ermenin işareti olduğuna inanan Püritenlerin, kapitalizmin gelişiminde önemli bir rol oynadıklarını düşünür. Weber, bu anlayışın, Amerika'nın kuruluşunda, Amerikan kapitalizminin gelişiminde ve sömürünün küresel hale gelmesinde de rolü olduğunu ifade etmiştir<sup>39</sup>.

35 Bkz. Peter W. Williams, 113.

36 Bkz. John Spurr, 2.

37 Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul 1984, 143.

38 Bkz. Peter W. Williams, 114.

39 Mustafa Saka, "Eksagon", <http://www.members.fortunecity.com/doststrateji/maksaka34.htm> 2.5.2005.

Diğer taraftan, Weber'in tezi ile ilgili yanlış anlamalar, onun kapitalizmi tümüyle protestanlık faktörüne indirmediği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Aslında o, Protestanlığı kapitalizmin oluşumuna yardımcı olan faktörlerden sadece biri olarak görür. Bir başka ifadeyle, Weber, üst yapı kurumlarından biri olan dinin ekonomik yapı ve davranışlar üzerinde etkili olabileceğini ileri sürmüştür<sup>40</sup>. Weber'in Protestan ahlakından anladığı, temelde Kalvinci anlayıştır. Kalvinci görüş, her türlü mistisizmi dışlar fakat kar elde etmeye ve biriktirmeye imkan tanıyan dünyevi asketizmi (dünyevi zevklerden uzak durmak) teşvik eder. Aslında Protestanlığın, çalışmanın öbür dünyaya temelde etki etmeyeceği düşüncesi ve buna temel teşkil eden kadercilik anlayışı insanları karamsarlığa itmiştir. Bu karamsarlık, kişinin bu dünyadaki başarısını öbür dünyadaki başarısının bir işareti sayan Püritenlerin yaklaşımıyla bir ölçüde giderilmiştir<sup>41</sup>.

Ağırlıklı kanaate göre, Weber'in tezinin doğruluğu tartışılmaya devam etse de, Püriten kültürün daha sonra Amerikan karakterini ve toplumunu şekillendirmede önemli bir rol oynadığı, en azından bununla ilgili zengin bir anlayış sunduğu kabul edilmektedir.

Püritenliğin Amerika'da ne zaman gerilemeye başladığı hakkında kesin bilgilerin bulunmadığı ifade edilir. Bazıları onun etkisini 18. yüzyılın başlarında New England'da kaybettiğini ileri sürmektedir. Fakat bu görüşte olanlara göre, Jonathan Edwards ve onun öğrencisi Samuel Hopkins gibi düşünürler Püriten düşüncesini yeniden canlandırmış ve onu 1800'lere kadar canlı tutmuştur. Diğer bazıları, Kongregasyonalizmin tedricen güç kaybettiğine ve dolayısıyla Püriten etkisinde belirgin bir gerileme olduğuna işaret etmiştir. Fakat onlara göre, Jonathan Dickinson liderliğindeki Presbiteryenler ve Isaac Backus (1724-1806) modelini esas alan Baptistler, Püriten anlayışı birçok dini grup içinde 18. yüzyıl boyunca canlı tutmuştur. Sömürge döneminin tamamında Püritenler, Amerika'da hem dini düşünce hem de kültürel kalıplar üzerinde doğrudan etki yapmıştır<sup>42</sup>. Diğer taraftan Püritenliğin 19. yüzyıldaki etkisinin daha dolaylı olduğu ileri sürülür. Bununla birlikte Püritenliğin, din görevlileri için eğitimin önemini vurgulaması ve onları uygulamalı olarak denemek gerektiğini savunması ilgi çekmeye devam etmiştir<sup>43</sup>.

Peter W. Williams, "America's Religions" adlı kitabında, Püriten anlayışın tarihi serüveni ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "İlk Püritenler, kutsal kitaba dayalı Hıristiyanlığın geri gelmesi için çabalayarak, kendilerini İngiltere Kilisesi içindeki protestocular olarak değerlendirdi. Sürgüne gittikten sonra ise kendilerini "Yeni İsrail" olarak yorumlamaya başladılar. Ancak daha sonra tedricen bu toprakların kendilerine yabancı

40 Bkz. Kadir Canatan, "Kapitalizm, Protestanlık ve İslam", Bilgi ve Hikmet, 1993/2, 35.

41 Kadir Canatan, a.g.m., 36.

42 Alan Heimert, 383-384.

43 Henry Warner Bowden, "Puritanism, Puritans", <http://mb-soft.com/believe/txc/puritani.htm> 3.5.2005.

ve yasak olduğunu tespit ederek bu düşüncelerinden vazgeçtiler ve böylece kendilerini sadece sürgündeki İngiliz ermişler/azizler olarak telakki etmeye başladılar<sup>44</sup>.

Püritenliğin Hıristiyanlık tarihindeki yerini ve Püriten anlayışın boyutlarını ortaya koyabilmek için bu hareketin doğuşunu hazırlayan şartları ve onun İngiliz ve Amerikan kültürüne etkilerini tarihi gelişimi içinde bu şekilde ele aldıktan sonra, Püriten anlayışın inançla ilgili boyutuna ve bunun pratik hayata yansımalarına temas etmek gerekmektedir. Püriten anlayışın inanç boyutunu, onların doktrinel görüşleri ve teolojik yaklaşımları çerçevesinde; pratik boyutunu ise, cemaat anlayışlarına, ibadet ve ahlak alanındaki uygulamalarına dayalı dini hayatları çerçevesinde ele almak faydalı olacaktır.

### 3. Püriten Anlayışın Doktrinel Boyutu

Püritenlerin doktrinel esas ve teolojik anlayış bakımından hemen hemen tamamen Kalvinci olduğunu ifade etmemiz gerekir. Fakat Püritenler, doktrinel esas bakımından Kalvinci olmakla birlikte başta ahit fikri olmak üzere bazı esasları kendi teolojik yaklaşımları ile geliştirmişlerdir. Onların bu konudaki teolojik yorumları, dini hayatın pratik yansımalarına ve ahlak anlayışlarına temel teşkil etmesi bakımından önemlidir.

#### a. Kurtuluş ve Vaat Fikri

Püriten anlayışın temelini oluşturan doktrinel ve teolojik yaklaşımların başında onların çok önem verdiği "ahit" fikri gelir. Bir başka ifadeyle, Püriten teolojisi, bağışlanma ve kurtuluş inancı bağlamında ilahi vaade dayanır. Onlara göre, insanoğlunun asli günahtan dolayı aslında hak etmemesine rağmen kendisine sunulan bu ilahi bağışlama vaadi oldukça önemlidir ve büyük bir lütuftur<sup>45</sup>. Püritenlere göre insanlık, kurtuluş için Tanrı'ya tam olarak bağımlıydı. Luther, Kalvin ve Püritenlerin İngiltere'deki selefleri de, insanoğlunun Tanrı ile barışmasının iman vasıtası ile elde edilen inayetin bir hediyesi olarak geldiğine inanmışlardı<sup>46</sup>.

Meşhur "Cenevre Kutsal Kitabı"na yazılan notlarda, kurtuluş konusunda vurgu, kişisel bir inayet sözleşmesi üzerine yapılmıştır. Buna göre, Tanrı kişisel inayet sözleşmesi vasıtası ile hem Mesih'e iman gereğini yerine getirenlere hayat vaat etmiş hem de merhametle bu imanı Mesih'in kurban olarak ölümü bağlamında seçtiği kimselere şartlı olarak vermiştir<sup>47</sup>.

Püritenler teolojik yaklaşımlarını, Pavlus ve Augustine'e kadar geri giden bir geleneğe dayandırır. Bu gelenek insan tabiatını umutsuz biçimde bozulmuş olarak kabul eder. Bu durumda "düşmüş" insanlığın tek alternatifi, insan şahsiyetinin merkezinde giderilemez bir kötülük olduğunu kabul etmek ve bunu gidermenin yolunun tamamen yaratıcıya dayandığını bilmektir.

44 Peter W. Williams, 118.

45 John Spurr, 154.

46 Bkz. William Haller, 87, 178.

47 William Haller, 16; Francis J. Bremer, Shaping New Englands, 44.

Dolayısıyla Püritenlere göre kurtuluş, bazı günahkarları ebedi hayata katılması için nedensizce seçen Tanrı'nın hür hediyesidir<sup>48</sup>.

Püritenlere göre iman ise, Tanrı'nın hediyesi ve insanın fiilidir. İman, Tanrı'nın insanoğluna harika ve olağanüstü hediyesidir ve inayet tarafından yenilenmiş ve Kutsal Ruh tarafından güçlü bir şekilde hareket ettirilmiş kalbin canlı bir şekilde işlemesidir. Püritenler, bu imanın itaat ile karıştırılmaması gerektiğini savunur. Onlara göre, kurtuluş Tanrı'dan geleni kabul etmemize dayanır, ona vermemize değil<sup>49</sup>.

### **b. Kader İnancı**

Püritenler, kurtuluş ve vaat fikriyle yakından alakalı olan "kader" doktrini kabul ederken, Kalvinci yaklaşımı esas alırlar. Bununla birlikte Püritenler, Kalvinci katı determinist kader anlayışının garanti altına aldığı bazı olumluluklara dikkat çekerek, iki taraflı bir bakış açısı kazandırmışlardır. Örneğin, Püritenlere göre, kişinin alın yazısının, kendi erdemlerinin ötesinde, Tanrı tarafından onaylanmış olduklarını göstermesi ve seçilmemişlerin, kendi başına kalmaları adildir. Dolayısıyla kader, ilahi merhameti gösterir ve bu şekilde adalet muhafaza edilir. Kader, aynı zamanda, günahkarların sadece Tanrı'nın inayeti vasıtası ile kurtuluşunu garanti eder.

Püritenlerin bu yaklaşım tarzında kader çemberinin adalet, merhamet ve Tanrı'nın inayeti şartıyla günahkarın bile kurtuluşu gibi kavramlara vurgu vardır.

Püritenlerin yaptığı bir diğer katkı, Kalvinci yaklaşımın katılığını ve bunun yol açtığı karamsarlığı, bu dünyadaki çalışmaların Tanrı nazarındaki seçilmişliğin bir işareti olabileceği fikriyle bir nebze gidermiş olmasıdır. Buna bağlı olarak Püritenler, kader anlayışını, içinde yaşadıkları toplumun ahlaki durumunu da göz önüne alarak, onlara ahlaki niyet ve kararlılık aşulamak için de kullanmışlardır. Bir başka ifadeyle, geleneksel kader anlayışının içine umut ve cesaret kavramlarını sokanlar Püritenlerdir. Ancak bazıları bunu, onların toplumda yaygın olan davranış kalıplarına karşı doğrudan yaptıkları baskının kaynağı olarak yorumlamıştır<sup>50</sup>.

### **c. Tövbe**

Püritenlerin dikkat çektikleri ve Tanrı ile insanoğlu arasında yapıldığına inandıkları "inayet sözleşmesi" günahkarların kurtuluşunu içermektedir. Ancak bu, sadece iman vasıtası ile ve inayet aracılığı ile olur. Buna göre, Tanrı bu şekilde hür olarak Mesih'i ve onun faydasını insanoğluna önceden haber verir, kişiyi tekrar iman vasıtası ile Mesih'i kabul etmeye ve günahlarından tövbe etmeye icbar eder. Bu anlayış çerçevesinde Tövbe, Püriten teolojisinin önemli noktalarından biri haline gelmiştir. Zira onlar hem gerçek tövbeye önem vermişler hem bunu gerekli görmüşler hem de bu tövbenin açıktan yapılmasını istemişlerdir.

48 Bkz. John Spurr, 154.

49 John Spurr, 155.

50 William Haller, 141.

Püritenlere göre, sadece iman vasıtası ile kurtuluş, kendini disiplin altına almakla ruhani tecrübe içine aşılarmıştır. Onun etkisini ve sonucunu başarıyla elde etmek ise kendine saygı duymaya ve cesur olmaya bağlıdır. Kişi, seçilmişlerin oluşturduğu komünnyona görünürde kabul edilirse, tövbe ettiğini ve kalbinin değiştiğini açıkça ifade ve itiraf etmek zorundadır<sup>51</sup>.

Püritenlere göre, insanlar günahlarından yüz çevirmeleri konusunda ciddi anlamda uyarılmaya ihtiyaç duyarlar. Onlar, Pavlus'un, insanların "tövbe etmesi, Tanrı'ya yönelmesi ve tövbeye uygun amel işlemesi gerektiği"<sup>52</sup> yönündeki ifadelerini esas almışlardır. Günahkar kimse, günahından, şeytandan ve bu dünyadan yüz çevirmelidir. Böyle bir tövbe kişiyi bu dünyaya gıpta etmeye çok az fırsat verir ve kişiyi kiliseye taşır<sup>53</sup>.

Püritenlerin bu tövbe anlayışı, toplumsal hayata yansımaları bakımından önemlidir. Çünkü onların bu konudaki teolojiye yaptıkları katkı iki boyutludur. Onlar bir yandan tövbeyi bir imkan olarak yorumlarken, diğer yandan kişiyi hem tövbe etmeye hem bu tövbeyi açıktan yapmaya hem de bu tövbe-ye uygun amel işlemeye zorlamışlardır.

#### **d. Kutsallık ve Kutsanma**

Püriten teolojisinde "kutsanma" kavramı da oldukça önemlidir ve kurtuluş teminatı için anahtar bir kavramdır. Bu anlayışa göre, Tanrı günahkar kimseyi bir defa kurtardığında, günahkar kimse doğruluk ve dürüstlük için çalışmaya başlar; kutsal ruh insan ruhu üzerinde faal olur ve onu hayatın fiilen kutsal olması için techiz eder. Buna kutsanma süreci denir. İnsan kutsal bir hayat yaşayarak bunun delillerini sergileyebilir. Bu konuda Püritenler hem imanlı olanların bunu bildiğini ve dolayısıyla seçilmişlerin kendi seçilmişliklerinden emin olabileceğini ileri sürmüşler hem de kişiyi kendi ruhani ve normal hayatında seçilmişliğin işaretlerini ateşli biçimde araştırmaya teşvik etmişlerdir<sup>54</sup>.

Bazıları, Püritenlerin dindarlık anlayışlarındaki katılığı ve toplumsal denetimi onların "kutsallık" anlayışına bağlar. Zira Püritenlere göre Tanrı sadece ferdi değil toplumu bir bütün olarak kutsamıştır. Dolayısıyla toplum içindeki fertlerin kendi davranışları üzerinde yapacağı sürekli murakabe etkileşim sayesinde toplumsal bir boyut kazanacaktır. Püritenlerde dindarlığın toplumsal boyutuna yapılan bu vurgu, davranışları denetleme mekanizmasını beraberinde getirmiştir. Buna bağlı olarak Püritenler toplumun düzenli bir şekilde yönlendirilmesi konusunda kiliseye de sorumluluklar yüklemiştir. Cemaati esas alan bir kilise ve sivil iradenin yönetime doğrudan katılması fikrinin temelinde de bu anlayış bulunmaktadır.

#### **e. Seçilmişlik ve İşaretleri**

Seçilmişlik fikri ve bunun işaretleri konusundaki düşünceler, Püriten anlayışın ve onun pratik hayata yansımalarının önemli bir boyutunu teşkil eder.

51 William Haller, 99.

52 Resullerin İşleri, 26:20.

53 Joseph Alleine, *An Alarm to the Unconverted*, London 1964, 37-42.

54 John Spurr, 158.



Hatta seçilme fikri, kişinin davranışlarının, seçilmişliğin önemli bir işaret olarak algılanması nedeniyle Püriten anlayışın tam merkezindedir. Buna bağlı olarak seçilme arzusu ve ümidi, onunla ilgili bilinç, onunla ilgili teminat da Püriten din anlayışı açısından temel konulardır. Bu düşünce Püriten teolojisine daimi bir canlılık vermiştir, çünkü, vaat ile şartlar, mutlak ve değiştirilemez kurtuluş vaadi ile bu vaadi kendi hayatlarına uygulamak isteyen fertlerin umutsuzlukları arasındaki gerginlik, dindar kişiyi sürekli bilinçli olmaya sevk eder<sup>55</sup>.

Püritenlere göre, kişi, gerçek değişimi bu vaadi hayata uygulayarak yaşayabilir. Ermiş kişi ciddi bir murakabe ile bunun kanıtını, ilahi inayetin işaretlerini kendi ruhunda yakalayabilir. Püritenler kutsanmanın kurtuluşu sağladığına inanmışlardır. Onlar, seçilmişliği kurtuluşun vesilesi, kutsanmış olmayı da bunun delili kabul etmiştir. Onlara göre dindar kimse, kalbi ve hayatı üzerine devamlı dikkatli bir gözlemlerle davet edilmiş olup olmadığından emin olmaya çalışmalıdır.

Ancak, Püritenler, seçilmişlikle ilgili kanıt aramanın bir başka yolunun bulunduğunu düşünmüştür. Onlara göre, dindar, dindarlığın dış işaretlerine dayanmak yerine, ister kurtuluşun delili olarak, isterse bir hazırlık olarak Tanrı'nın sadece iman vasıtasıyla kurtuluş konusundaki kurtuluş vaadini açığa çıkarması anlamına gelen "hür inayete" güvenmelidir<sup>56</sup>.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Püritenlerin dini tecrübesi ve kurtuluş doktrinleri, kurtuluş teminatını ifade eden "alametler", "işaretler", veya "hür inayet" kavramlarının çevrelediği alanda toplanmıştır. Çoğu Püritenin ilk tercihi; murakabe ve kendini dikkatlice kontrol etme vasıtasıyla teminat arzusuna bağlanmak ve bunun sonucunda endişe ve kendini garantiye alma çemberine girmek olmuştur. Fakat bu durum, sadece iman vasıtasıyla kurtuluş vaadine kişisel başvuru ile ilgili bir teminatıdır. Hiçbir Püriten kurtuluşun sadece iman vasıtasıyla inayet tarafından gerçekleşmesi dışında bir başka yolla elde edileceğine inanmamıştır. Çok az kimse kaderden kuşkulandı. Dolayısıyla bazıları seçilmeye bir delil olarak kutsal bir hayat yaşarken, diğerleri bunu hür inayetin bir sonucu olarak görmüştür. Fakat Püritenler, kurtuluş için seçilmenin kutsal bir hayattan başka bir sonucunun olmadığına hemfikirdir.

#### 4. Püriten Anlayışın Pratik Boyutu

Püriten anlayışın en önemli özelliklerinden biri, inancın pratik hayatta uygulanmasına verdiği önemdir. Onlara göre, dindar hayat tarzı ve buna bağlı olarak disiplinli ahlaki yaşantı, insanların da merak ettiği seçilmişliğin bir işareti, daha doğrusu sonucudur. Bu nedenle Püritenler dindar hayat tarzına çok önem vermişler ve dini pratikler konusunda diğer Protestan Hıristiyanlardan oldukça ileri gitmişlerdir. Püritenlerin dini hayatını teşkil eden uygulamaları; kutsal kitaba verdikleri önem bağlamında vaaz, dini sohbetler, ibadet, dua, aile terbiyesi ve duygu birliği şeklinde sıralamak mümkündür.

55 John Spurr, 159.

56 John Spurr, 163.

### a. Kutsal Kitap ve Dini Vaaz

Püritenleri anlamak için kutsal kitabın onların hayatındaki yerine bakmak gerekir. Püritenlere göre, Kutsal Kitap onların en vefalı yoldaşdır. Yine onlara göre, dindar insan Tanrı'nın kelimelerini her an okumalı, düşünmeli, dinlemeli ve onun hakkında sohbet etmelidir.

Püritenler için nihai dini otorite Kutsal Kitaptır. Onlara göre, Kutsal Kitap, İngiliz kilisesi, kurumları, doktrinleri ve ibadeti konusunda tek ölçüdür. Onlar, Roma Kilisesinin gereksiz sakramentlere, düzmece doktrinlere ve abartılı papalık uygulamalarına sahip olduğunu ileri sürerken de Kutsal Kitabı ölçü almışlardır. Püritenler, kenarlarında yardımcı notlar içeren 1560 Cenevre Kitabı Mukaddesini, King James versiyonuna tercih etmişlerdir<sup>57</sup>.

Püritenleri diğer Protestanlardan ayıran temel noktalardan biri, kutsal metnin otoritesine inanmakla kalmayıp onun gereklerini hayat tarzlarına yansıtmaları olmuştur. Hatta onlar kendi hayatlarını kutsal kitap buyruklarına göre şekillendirme konusunda model olmuşlardır<sup>58</sup>. Nitekim Püritenlerin aileler üzerindeki etkilerinin ve kontrollerinin devam etmesi buna bağlanmaktadır. Onların dini ritüelleri doğum, evlenme ve ölüm gibi bireyin hayatındaki önemli aşamalara göre düzenlemeleri ve bu konuda Katolik uygulamalardan vazgeçmeleri reform anlayışlarının önemli bir parçası olarak kabul edilmiştir<sup>59</sup>.

Püritenlere göre, Kutsal Kitap diğer kitapları okumaktan farklı bir şeydi. Püritenler, yaşayan bir kelimeler olarak değerlendirdikleri kutsal kitabın tecrübe edilmesi ve içselleştirilmesi gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla onlara göre dindar bir Hıristiyan, onu diğer Hıristiyanlardan farklı bir tarzda okumalı ve kavramalıydı. Püritenler, ifade biçimleri, mecazları ve hikayeleri ile kutsal kitabın bilinçlerini şekillendirdiğini ve ruhlarını değiştirdiğini ifade ederler.

Ancak, kutsal metnin kullanımı Püritenlerle Anglikanlar arasında ve daha sonra bizzat Püritenlerin kendi aralarında büyük ihtilaflara neden olmuştur. Aslında Püritenlerin ve Anglikanların Kutsal Kitap'ın nihai otoritesi konusunda hemfikir oldukları kabul edilmiştir. Fakat Püritenlerin Hıristiyanların Kutsal Kitap'ın emirlerini yerine getirmeleri gerektiğine vurgu yaptığı, Anglikanların ise daha çok Hıristiyanların Kutsal Kitap'ın yasakladıklarından uzak durmaları gerektiğine vurgu yaptıkları ifade edilmektedir<sup>60</sup>.

Vaaz, Püritenlerin Tanrı kelamı ile ilişkilerinin somut bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Onlara göre, dini sohbetler, talimatlarla dolu yayınlara göre daha yararlı idi. Püritenlere göre, Tanrı kelamını dinlemek ibadetin bir parçasıydı<sup>61</sup>. Vaazın temel hedefinin insanları doğru yola döndürmek olduğuna inanan Püritenler, bu konuda Pavlus'un "iman dinleme ile gelir"<sup>62</sup> ifa-

57 John Spurr, 171.

58 Bkz. William Haller, 123.

59 Christopher Durtson and Jacqueline Eales, 214-216.

60 William Haller, 23.

61 John Spurr, 172.

62 Romahlara, 10:17.

desini esas almışlardır. Püritenler, Tanrı kelamının, özellikle güçlü ve manevi yönü iyi olan bir vaiz tarafından açıklandığında çok daha etkili olacağını ve bunun sonuçta değişime vesile olacağını savunmuştur. Yine onlar, Tanrı kelamı vaaz edilmeksizin iman sahibi olmanın imkansızlığından söz etmişlerdir.

Püritenler çeşitli şekillerde vaaz etmekle birlikte, dini sohbetlere ayrı bir önem vermişlerdir. Onlara göre, vaizin görevi günahkârı uyarmak, onun çıkmazda olduğunu gerçek anlamda kavratmak ve tövbeye başlatmaktır. Püritenlerin irticalen yaptıkları dini sohbetlerin, uzun oluşuna rağmen sade anlatımlı ve hayatın gerçekleriyle bağdaşır nitelikte olduğu belirtilir<sup>63</sup>.

Kısacası, kutsal kitap Püritenlerin bütün düşüncelerini etkilemiştir. Dolayısıyla kutsal kitap onlar için sadece manevi hayatları konusunda değil aynı zamanda etraflarındaki olayları, dünyadaki gelişmeleri ve politik yansımalarını yorumlamada da ölçü olmuştur. Onlar kutsal metni hayatlarına, ibadetlerine ve cemaat içindeki evlilik, kilisede kadınların rolü, kanunlara uyum gibi meselelerde harfiyen uygulamışlar ve bu konularda doğrudan kutsal metne müracaat etmişlerdir. Püritenler manevi istiareleri ve örneklemeleri içselleştirmişler ve onları kendi düşüncelerine göre kategorilere koymuşlardır. Bunun örnekleri, onların “kişilik geliştirme”, “iftira” ve “hürriyet” gibi terimleri ele alış ve kullanım biçimlerinde görülmüştür<sup>64</sup>.

Kutsal Kitap, Püritenlerin tarih anlayışını da güçlü bir şekilde etkilemiştir. Onların ortaya koyduğu kutsal kitabı yorumlama geleneği, geleceğe dair haberleri içeren Daniel ve Vahiy kitapları üzerinde yoğunlaşmıştır. Onların milenyum ve buna bağlı olaylar silsilesi hakkındaki yorumlarında kendilerine has bazı sırlı ve kinayeli yaklaşımlar sergilemeleri bunun bir göstergesi olarak kabul edilmiştir<sup>65</sup>.

## b. İbadet ve Dua

John Spurr, “English Puritanism” adlı kitabında, Püritenlerin ibadet ve duanın anlamı konusundaki görüşlerini dile getiren iki şahsa atıfta bulunur. Bunlardan biri olan John Cotton’a göre, Tanrı’ya yakın durmanın amacı, onu emirlerinde, duada ve Hıristiyan duygu ve düşüncesinde keşfetmektir. Dolayısıyla “dua” Tanrı’ya giden bir yoldur. Diğer örnek ise, Lady Harley’in kendi oğluna öğüt verirken söyledikleridir. Harley, “hiçbir şey seni, değişmez görevlerin olan dua etmek ve kutsal kitap okumaktan alıkoymasın” demiştir<sup>66</sup>. Bu iki örnek, Püritenlerin bu konudaki hassasiyetlerini ve düşüncelerini ortaya koymaktadır.

Püritenler, kutsalın peşine düşmekle, Tanrıya her zaman yakın olmaya ve özellikle onun buyruklarını başardıkları ve başaramadıkları bütün her şeyde yerine getirmeye çalıştıklarını savunmuşlardır.

63 John Spurr, 173.

64 John Spurr, 176.

65 John Spurr, 177.

66 John Spurr, 178.

İngiliz Püritenler, Mesih'le en yakın duygu birliğinin sağlandığı Evharistiya sakramentine özel önem vermişler ve dolayısıyla bu ayine en iyi şekilde hazırlanmak gerektiğini savunmuşlardır<sup>67</sup>. Pek çok Püriten Evharistiya'ya sadece kurtulmuşların kabul edilmesi gerektiğini savunmuştur. Püritenlerin Evharistiya'ya herkesin kabul edilmesini istememelerinin ve bu konuda kontrol mekanizması oluşturmaya çalışmalarının temelinde bu düşünce yatmaktadır<sup>68</sup>.

Sabbath anlayışı, yani Rabbin kutsal gününü ibadetle değerlendirmekte ısrarlı olmak düşüncesi, Püritenlerin manevi hayatının önemli unsurlarından biridir. Püritenler "sabbath"ın bütün gün devam ettiğini, bu zaman zarfında dinlenme dahil bütün din dışı faaliyetlerden uzak durmak gerektiğini düşünmüşlerdir.

Püritenler, "sabbath" gününü; aile içi ibadeti canlandırarak, hastalara şefkat göstererek ve ölümlere rahmet dileyerek değerlendirme konularında insanları teşvik etmişler ve bu güne ayrı bir önem vermişlerdir. Dolayısıyla Sabbath gününü gezme, eğlenme, spor vb. faaliyetlerle doldurmak yerine onu ibadetle değerlendirmeye dikkat çekmişlerdir<sup>69</sup>.

Püritenler, "sabbath" uygulamasına diğer Protestanlardan daha geniş yer vermiş ve bunu Tanrı'nın yeryüzündeki bütün işlerde rehberlik ettiğine inanmış olmalarıyla açıklamışlardır. Onlar Tanrı'nın elinin her yerde olduğuna; çevrede, devlet işlerinde ve kendi kişisel hayatlarında etkili olduğuna inanmışlardır. Her olayın ilahi bir mesaj içerdiğini kabul etmek, ermiş kimseye bu mesajı kavrama ve ondan bir şeyler öğrenme görevini yüklemek, kendi çektikleri eziyetleri ve gördükleri kötülükleri kutsallaştırmak Püritenlerin ilahi takdir anlayışının bir parçası olarak yorumlanmıştır<sup>70</sup>.

### c. Aile Terbiyesi

Püritenler, aile hayatına ve aile efradının terbiyesine de çok önem vermişlerdir. Onlar, dindarlığın tohumlarının çoğu zaman dindar ebeveyn tarafından ailede ekildiğine inanmışlardır. Bu düşünceyle Püriten ana-babalar dindar aile ocağını manevi bir okul haline getirmiş ve aile fertlerini dindar olmayan dünyadan uzak tutmuşlardır. Püritenlere göre, babaların ve aile reislerinin önemli bir sorumluluğu, aile içi dindarlıkları ve disiplini iyi seviyede tutmak ve devam ettirmektir. Dolayısıyla onlara göre, evi idare eden kimse-ler günlük duayı teşvik etmek durumundadır. Püritenler, evlatlarını her an doğruluktan sapma tehlikesi içinde görmüştür. Bu nedenle onlar temel din bilgisine önem vermişler ve çocukları korumak konusunda hassas davranmışlardır.

Püritenlere göre, dindarlığın önemli işaretlerinden biri olan terbiye; ana babaların, rahiplerin, aile reislerinin veya mürebbiyelerin, okul ve iş arka-

67 John Spurr, 179.

68 John Spurr, 180.

69 Christopher Durston and Jacqueline Eales, 213.

70 John Spurr, 183.

daşlarının, özel öğretmenlerin ve dini açıdan iyi yetişmiş olanların görevidir. Püritenler eğitim kurumlarını, özellikle üniversiteyi, çocuklarını profan dünyadan koruyan bir ortam olarak görmüşlerdir<sup>71</sup>.

#### **d. Duygu Birliği**

Püritenler duygu birliğine de çok önem vermişlerdir. Onlara göre, Tanrı'nın ermişlerinden oluşan bir toplum, Püriten duygu birliğinin en önemli ifadesini teşkil etmiştir. Püritenlere göre, Tanrı, toplumu ve dolayısıyla onu meydana getiren duygu birliğini bir bütün olarak kutsamıştır. Buna bağlı olarak toplum kilisenin önderliğinde düzenli bir işleyişle yönlendirilmelidir. Aile, bu duygu birliğinin sağlanmasında toplumun temel taşlarından birini teşkil etmektedir.

Püritenlere göre, bir toplumu oluşturan ve insanları birbirine bağlayan unsurlar; paylaşılmış dini sohbetler, konferanslar, umutlar ve hayal kırıklıkları, birlikte katlanılmış eziyetler, hapisane ve pansiyonlarda yapılan toplantılar, açıktan ve el altından yapılmış vaaz ve yayınlar, arkadaşlık ağı ve yazışmalar, ziyaretler, tavsiyeler ve hediyelerdir. Püritenler, bu ilişkiler ağını mahalli seviyede geliştirmiş ve belli bölgelerde yoğunlaştırmıştır<sup>72</sup>.

Sonuçta Püriten anlayışın özünü oluşturan özellik, onların inançları ile dini tecrübeleri arasındaki yakın ilişkidir. Bir başka ifadeyle Püriten anlayış, inancı pratiğe uygulamanın önemine vurgu yapan ve bunun hem ferdi hem de toplumsal ahlaka doğrudan yansımaları zorunlu gören anlayıştır.

#### **Sonuç:**

Püritenlik, 16. yüzyılda, İngiltere'de, İngiltere Kilisesi'nde gerçekleşen reformun arzulanmayan seviyede olmadığını düşünen ve Katolikliğin bu kilise-deki bütün kalıntıları temizlemek amacıyla ortaya çıkan bir grubun sahip olduğu anlayıştır.

Püriten tanımlaması kendilerine ait olmasa da, onların sahip oldukları anlayışı ve yaptıkları uygulamaları ifade etmesi bakımından tarihe mal olmuş bir tanımlamadır. Onları İngiliz toplumu içerisinde Anglikanlardan tamamen ayrı bir dini grup olarak düşünmek yanlış olur. Bununla birlikte onlar kendi kimliklerini Anglikan kilise ve dindarlık anlayışında gördükleri eksikliklere gösterdikleri tepki ile ifade etmişlerdir.

Püriten anlayış genel olarak Protestan düşüncesinin bir parçası olmakla ve Kalvinci çizgiyi benimsemiş olmakla birlikte, geliştirmiş olduğu teolojik yaklaşımlar ve yaşamış oldukları dini hayat tarzı bakımından kendine has bir karaktere sahiptir. Onların Protestan düşünceye yaptıkları en önemli katkılardan biri, insanları karamsarlığa iten Kalvinci katı kader anlayışına, insanların bu dünyadaki fiillerinin öbür dünyadaki durumunun işareti olabileceği fikriyle kazandırdıkları esnekliktir. Onların dini hayatın pratik yönüne

71 John Spurr, 189.

72 John Spurr, 192.

önem vererek yaptıkları katkı ise, inanç ile dini tecrübe arasında gördükleri yakın ilişkidir. Bu yakın ilişki, onların inanç, ibadet, ahlak ve hayat tarzı arasında kurdukları bağın temelini oluşturur.

Püritenler gelenek ve aklı değil, kutsal kitabı yegane otorite ve ölçü kabul etmişlerdir. Bu düşüncelerini onlar, kutsal kitabın buyruklarının mutlaka hayata geçirilmesi gerektiği fikri ile desteklemişler ve buna bağlı olarak vaa-za, dini sohbetlere, diğer dini pratiklere ve ahlak kurallarına büyük önem vermişlerdir. Püritenlerin kilise anlayışı ve reform konusundaki ölçüleri de kutsal kitaptır.

Püriten ahlak anlayışının ortaçağ Katolik geleneğinden beslendiği ve onunla mutabık olduğu kabul edilir. Dolayısıyla Püritenlerin tiyatroya, oyunlara, eğlenceye karşı oluşları manastır hayat tarzına olan eğilimlerine bağlanır. Hatta hafta sonundaki "sabbath" gününü dinlenme ve eğlence ile değil de dua ve dini uygulamalarla değerlendirme düşüncesi de buna bağlanır.

Püriten hayat tarzının dini bakımdan otoriter, ahlaki bakımdan katı, sosyal ve siyasi bakımdan muhafazakar olduğu kabul edilmiştir. Bununla birlikte Püritenler ferdi hürriyetin öncüleri, sadeliğin temsilcileri, ölçülü orta yolun uygulayıcıları ve parlamenter demokrasinin yandaşları olarak nitelendirilmişlerdir. Max Weber'in tezinde kanıtlamaya çalıştığı gibi, onların anlayışı ile tutumluluk, digergamlık, kendini geliştirme ve kapitalizmi destekleyen burjuva değerleri arasında ilişki kurulmuştur.

Püriten dindarlık anlayışı, toplum içindeki ferdin kendi davranışlarını kontrol etmekten başlayıp diğerlerinin davranışlarını kontrol etmeye kadar uzanan geniş bir alanı içine almaktadır. Püritenlerin bu konudaki düşünce ve uygulamalarının temelinde duygu birliğine verdikleri önem ve bunun Tanrı tarafından kutsanmış olduğu inancı bulunmaktadır.

Aile ve çocuk terbiyesi, Püritenlerin dini hayatında önemli bir yere sahiptir. Bu konuda onlar, çocuklara din eğitiminin küçük yaşta ve başta aile reisi olmak üzere ehil kimseler tarafından verilmesi gerektiğini savunurlar.

Kısaca Püriten, kendi milletini "model Hristiyan toplum" yapmak için çalışan, hem kilise hem de sivil otoritelerle yakın iletişime giren, sivil iradenin kilise yönetimine doğrudan katılmasını savunan, kutsal kitabı ölçü alan bir cemaate dayalı kilise anlayışını benimseyen, kendini bu dünyadan uzak tutmak fakat yine de onu reforme etmek isteyen, din anlayışını akıl ve kalp üzerine bina eden, kendi örnek davranışları ile insanları yönlendiren ve kendini ahlaksızlığı önlemekle mükellef sayan bir tip olarak tanımlanır.

# Türk Yahudiler: Kırım Karâîleri

**Durmuş ARIK\***

## ABSTRACT

### Turkish Jews: Crimean Karaites

*At present, due to historical and geographical circumstances, other religions spread among Turks who are mostly Muslim. Judaism, in which religious and ethnical identity became identical after having acquired a national character in time, became, as well, one of the religions recognized by some Turkish groups. Khazars constitute the main example of Jewish Turkish people known in the history. However, they have adopted the religious sect called "Karaism", which emerged from Judaism, and sustained their ethnical character along with their new religious beliefs. Despite the fact that their numbers are low today, Crimean Karaites have been partly seen as successors of Khazar culture and Khazars, and moreover, the traces of Turkish culture have been maintained in their lives. A research on religious beliefs and ethnical characters of Crimean Karaites is attributed crucial importance in point of Turkish religious and cultural history. In this article, in addition to Karaism, the ethnical characters, beliefs, ceremonies, traditions and characteristics which they inherited from Turkish culture, of Crimean Karaites will be discussed.*

**KEYWORDS:** Turks, Judaism, Jews, Khazars, Karaism, Karaites, Crimea.

## 1. Giriş

Çoğunluğu Müslüman olan Türkler arasında tarihi ve coğrafi şartlara bağlı olarak başka dinler de yayılmıştır. Zaman içinde milli bir yapı kazanarak dini ve etnik kimliğin adeta özdeş hale geldiği Yahudilik de bazı Türk gurupları arasında kabul edilen dinlerden biri olmuştur.<sup>1</sup> Tarihte Türk Yahudilerin başlıca örneğini Hazarlar teşkil etmiştir. Ancak onlar Yahudilik içinde ortaya çıkan "Karâîlik" mezhebini benimsemiş, etnik özelliklerini de yeni dini inanışlarıyla birlikte sürdürmüştür. Günümüzde sayıları az olmasına

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, arik@divinity.ankara.edu.tr.

1 Günümüzde milli bir din hüviyetinde görünen Yahudilik eski dönemlerde evrensel nitelikteydi ve kendisine mühtedi kabul etmekteydi. Bu bağlamda Yemen Yahudileri, "Falaşa" adı verilen Habeş Yahudileri, Hindistan Yahudileri gibi İsrailoğullarından olmayanlar Yahudiliğe mensup olabiliyordu. İsrail asıllı olmayan ırklardan Yahudiliği benimseme konusunda en çok göze çarpan başta Hazarlar olmak üzere aralarında çeşitli Türk boylarının yer aldığı Türk ırkı olmuştur. (Bkz. S. Strizower, *Exotic Jewish Communities*, London-New York 1962; Hikmet Tanyu, *Türklerin Dini Tarihçesi*, İstanbul 1998, 32; Şaban Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, Ankara 1993, 34-40; ayrıca Yahudilik'te misyonerlik konusu için bkz. Kuzgun, 34-40; Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*, İstanbul 2002, 28-30).

rağmen Kırım Karâîleri kısmen Hazarların ve Hazar kültürünün devamı niteliğinde görülmüş, onların yaşamında Türk kültürünün izleri korunmuştur. Bu bakımdan Kırım Karâîlerinin dini inanışlarının ve etnik özelliklerinin incelenmesi Türk din ve kültür tarihi bakımından önem arz etmiştir. Bu makalede Karâîlik yanında Kırım Karâîlerinin inanışları, törenleri, âdetleri ve Türk kültüründen taşıdığı özellikler ele alınacaktır.

## 2. Karâîlik

“Karâîm” sözüyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmektedir. Genel olarak kabul edilen görüşe göre İbranice k-r-a sözünden türeyen “karâît” (çoğulu: karâîm) sözü Arapça “kıraat” ile aynı anlama gelmektedir. “Karâîm” kelimesi terim olarak Tevrat’a dayandırılan bir Yahudi mezhebini belirtmektedir. Karâîler, Tevrat’ı çok okumaları ve ona büyük önem vermeleriyle dikkat çekmektedir. Karâîliği ifade etmek için “Bney Mikra”, “Ba’le Mikra” (Kitab-ı Mukaddes Çocukları) sözü de kullanılmaktadır.<sup>2</sup>

Karâî inancı bir mezhep hareketi olarak ortaya çıkmadan çok önceleri, organize olmamış bir inanç olarak da bulunmuştur. M.S. VIII. yüzyılda, Sadukilik, Essenilik, İseviyye, Yudganiyye gibi akımlardan ve İslam’dan çeşitli hususlarda etkilenen Anan ben David bu inancın ilk kurucusu kabul edilmiştir.<sup>3</sup> Karâîlere göre Kral soyundan gelen Sadukilik mezhebine mensup dindar bir kişi olan Anan ben David, Tevrat’ı eski devirdeki yüksek konumuna çıkarmak istemiş, bunun için Tevrat’ın sözlü yorumu aleyhinde bulunmaya ve onu tamamen reddetmeye başlamış, fakat Ferisiler ona karşı çıkmıştır. Ferisilerin hızla çoğaldığını gören Anan ben David, Tevrat’ın tamamen ortadan kalkacağından korkarak bütün taraftarlarından Ferisilerden ayrılmasını istemiş ve bu süreçte Karâîlik ortaya çıkmıştır.<sup>4</sup>

Anan ben David, yazdığı ve günümüze kısmen ulaşan “Sefer ha-Mitzvot” (Farzlar Kitabı) adlı eserde, Talmud’u reddederek tüm öğretilerinde Tevrat’ı ölçü aldığını ve Yahudilik’te dini otorite kabul ettiğini ifade etmiştir. Talmud’u rabbiler tarafından yazılan ve düzmece bilgiler içeren bir kitap olarak değerlendirdikleri için kabul etmeyen Karâîler Tevrat’ı anlayıp yorumlamada literalizmi (harfi harfine anlama) ilke edinmişlerdir.<sup>5</sup>

2 Bkz. A. Harkavy, “Anan Ben David”, *The Jewish Encyclopedia*, New York-London 1904, I, 553; S. Poznanski, “Karaites”, *Encyclopedia of Religion and Ethics (ERE)*, Ed. J. Hastings, New York 1951, III, 662; A.İ. Polkanov, *Krımskiye Karâîmi*, Paris 1995, 20; Y.Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul 2001, 257.

3 Bkz. A. Harkavy, “Karaites and Karaism”, *JE*, New York-London, 1904, VII, 438; A.L.Sachar, *A History of The Jews*, New York 1953, 162; Poznanski, 662; L. Nemoj, “Anan ben David”, *The Encyclopedia of Religion*, (ER), Ed. M. Eliade, New York 1987, I, 261; Kuzgun, 202, 293.

4 Bkz. Sachar, 163; Poznanski, 663; L. Nemoj, “Karaites”, *ER*, Ed. M. Eliade, New York 1987, VIII, 254; Kutluay, 262-263.

5 Bkz. B.Z. Bokser, “Karâites”, *An Encyclopedia of Religion*, Ed. V.Ferm, New Jersey 1959, 415; Ş.Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, 212; Rabbanî Yahudiliğin Tevrat ve Talmud’a bakışına Karâîlerin tepkisi hakkında bkz. B. Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, İstanbul 2001, 166-169.



Anan'ın ortaya attığı kurallar, pratik hayata tatbikinin büyük bir zühd ve takvayı gerektirmesi ve zor olması yüzünden uzun ömürlü olmamış, Kudüs'te yaşayan küçük bir cemaat dışında fazla taraftar bulamamıştır. IX. yüzyıla kadar "Ananiye" olarak adlandırılan bu dinî hareket Anan'ın ölümünden sonra, özellikle IX. yüzyılda yetişen önemli şahsiyetlerce geliştirilmiş ve asıl Karâîlik kurulmuştur.<sup>6</sup> Aslında Karâîlik, yukarıda da belirtildiği gibi, Yahudilik içinde "Anti-Talmudist" bütün düşünce ve akımların bir araya gelmesinden oluşmuş ve zamanla Anan ben David tarafından temsil edilen bir mezhep haline gelmiştir.

Rabbanî Yahudilerce Karâîliğin, Yahudiler arasındaki iç çekişmelerden ve Anan ben David'in kişisel ihtiraslarından kaynaklandığı ileri sürülmüştür.<sup>7</sup> Bunun yanında Karâîlik, Doğu Musevileri arasında Orta Çağ İslam dünyasının tesiri altında İslam'ın ortaya çıkışı ve geniş coğrafyalarda yayılmaya başlamasıyla, aynı zamanda İslam dinamizminin etkisiyle, dogmatik ve kuru kaideler içinde bunalan Talmudik görüşe tepki olarak meydana gelen bir hareket olarak değerlendirilmiştir.<sup>8</sup> Karâîler, Rabbanî Yahudilerin tersine,

6 Bkz. Harkavy, "Karaites and Karaism", 438; Kutluay, 267. Bu dönemde öne çıkan Karâî alimleri arasında Benyamin Nehavendî, Talmud'a Anan'ın gösterdiği şiddetli muhalefeti gösterememiş ancak mezhebin yerleşmesi için çok şey yapmıştır. Eserleri günümüze ulaşamamakla birlikte kendisi Karâî alimi ve filozofu olarak tanınmıştır. İsmail el-Ukbarî, Meşvi el-Baalbekî, Danyal b. Musa el-Kumîsî gibi alimler, aralarındaki ferdi hukuk görüşleri üzerindeki tartışmaları terk ederek çalışmalarını Tevrat üzerinde yoğunlaştırmış, onlar da Talmud'a cephe almış, Mutezilî ekolün etkisinde kalmıştır. (Bkz. Kutluay, 268-269; Karâî bilim adamları ve edebiyatı hakkında bkz. Harkavy, "Karaites and Karaism", 439-443, 442; Poznanski, 662-672; Nemoj, "Karaites", 256-257; Kuzgun, 329-335.) Akıl otoritesini savunması ile tanınan meşhur Karâî tarihçisi Kirkisanî Kitab al-Anvar va'l-Marakib adlı eserinde Mutekellime ve Mutezilenin görüşlerini mezhebine adapte etmiştir. Eserini İbrani harflerle Arapça yazan Kirkisanî Rabbanî Yahudiliğin yanı sıra Karâîlikten önceki Yahudi mezheplerinin eleştirisi ve analizi yanında birçok meseleyi ele almış, Tanah'tan misal ve delil vermekten kaçınmış, konulara tamamen akıl delillerle yaklaşmıştır. Kirkisanî'nin eseri L. Nemoj tarafından New York'ta 1939'da Arap harfleriyle Arapça olarak yayımlanmıştır. (Bkz. Yakup al-Kirkisanî, *Kitab al-Anvar va'l-Marakib Code of Karaite Law*, Ed. L.Nemoj, New York 1939-1940).

7 Kuzgun, 197.

8 Bkz. Z. Ankori, *Karaites in Byzantium*, Jerusalem 1959, 3; Kutluay, 259; N. Slousch, "Les Krimtchak Judeo-Tatars de la Crimée", Çev. H. Güngör, *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kayseri 1998, 259. Baflangıcından itibaren Karâîlerin Müslümanlarla yakın ilişkileri olmuştur. Bu ilişkiler neticesinde Karâîler İslam alimlerinin görüşlerinden etkilenmiştir. Bu bağlamda Anan ben David Kelamî görüşlerinden önemli ölçüde etkilendiği İslam'ın Mutezilî ekolünün öncüsü Vasil b. Ata'nın çağdaşdır ve Bağdat'ta bir arada bulunmuştur. Bu durumu göz önünde bulunduran birçok Müslüman yazar Anan'ın çeşitli konularda Vasil b. Ata'dan etkilendiğini ve Karâîliğin inanç ve uygulamalarında Mutezile'nin etkisinin olduğunu ileri sürmüştür. (Bkz. Polkanov, 97). Sonraki dönemlerde de Karâî bilim adamlarının Mutezilî tesirinde kaldığı belirtilmiştir. Bu etki sebebiyle Karâîlik mezhebi Arap yazarlarca "ehl el-adl v'et-tevhid" olarak nitelendirilmiştir. (Bkz. Poznanski, 666-669). Aynı zamanda Anan'ın Ebu Hanife ile birlikte bir hapisanede bulunduğu, onun görüşlerinden etkilendiği, sistemini kurarken geniş ölçüde Ebu Hanife'nin fıkhıdaki metodundan faydalandığı ileri sürülmüştür. (Bkz. Harkavy, "Karaites and Karaism", 439-441; Poznanski, 662-663, 666; Nemoj, "Anan ben David", 261-262; Kutluay, 260-261, 265). Karâîliği Şaffî düşüncesinin de etkilediği belirtilmiştir. (Bkz. I.A. Niazi, "Karâîler: İslam Hukukunun Yahudi Hukukuna Etkisi", Çev. Talip Türcan, *Tabula-Rasa*, Isparta 2001, I, Sayı: 3, 227-238). Bu etkileşim

her araştırmacının Tevrat'ı kendi başına okuyup anlamını çıkarabileceğini kabul etmiş, ortaya çıkan görüşün daha önceki Tevrat uzmanlarının görüşleri ile aynı olmasını şart görmemiştir. Anan'ın kendisi takipçilerine, Kutsal Kitabı iyice incelemelerini, kendi görüşlerine bel bağlamamalarını söylemiştir.<sup>9</sup> Karâîlerin sahip olduğu inanışlar, törenler, yaşam tarzı ve Karâî cemaat teşkilatı Yahudilik'te farklılık göstermiştir.

Karâîliğin inanç esaslarını çeşitli zamanlarda bazı bilginler tespit etmiştir. Bu esaslar arasında önemli farklılıklara rastlanmamıştır. Evamir-i Aşere'ye (On Emir) büyük önem veren Karâîliğin benimsediği inanç esasları arasında şu hususlar yer almıştır: Bütün varlıkları yaratan Allah'tır. O, âlem yaratılmadan önce vardı, yardımcısı yoktur. Bütün âlem hâdistir, sonradan yaratılmıştır. Allah Musa'ya ve Tanah'ta adı geçen diğer bütün peygamberlere hitap etmiştir. Musa'nın koyduğu kanunlar haktır. Tevrat'ın dilini bilmek dinî bir görevdir. Kudüs'deki Mâbed dünya idarecisinin makamıdır. Mesih'in gelmesi ve ileride yeniden dirilme ve hesap günü vardır. Bu hesaptan sonra mükâfat veya ceza haktır.<sup>10</sup> Karâîlikte Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in peygamberliklerine de inanılmıştır. Fakat bu iki peygamberin Hz. Musa'nın şeriatına tabi oldukları, esas şeriat kitabının Tevrat olduğu, Kuran ve İncil'in onun hükmünü kaldırmadığı kabul edilmiştir.<sup>11</sup> Ancak Leon Nemoj bu hususun güvenilir bir delille desteklenmediğini belirtirken,<sup>12</sup> Harkavy, Karâ-

Karâî eserlerin ve Eski Ahid'deki bir dizi metaforun çevirilerinde İslam dini edebiyatından alıntılarla açıklanmıştır. Karâîlerin İslam âlemine yakınlığı ve mezhebin bazı prensiplerinin İslam'dakilerle paralelliği sebebiyle zamanla İslam ülkelerindeki bazı Karâîler İslamı benimsemiştir. (Bkz. Harkavy, "Karaites and Karaism", 444; Kutluay, 270; Kuzgun, 226). İslami bir muhitte ortaya çıkıp şekillendiği için Karâîlik İslam kültüründen etkilenmiştir. Karâîler İslam kültürünün etkisiyle mabedlerini (kenesa) camilere benzer biçimde inşa etmiş, kenesanın zeminine mescitlerdeki gibi halılar sermiş ve Müslümanlara benzer biçimde mabedlerine ayakkabısız girmiştir. Eski Kenesaların revaklarında ayakkabılar için özel nişler yapılmıştır. Eskiden beri ibadetlerini Müslümanların yaptığını gibi diz çökerek ve çömelerek yapan Karâîler Müslümanlara benzer şekilde mabedlerinde ağırbaşlılıkla, vakarla, büyük bir hürmetle ve sessizce bulunmuş, saf tutarak ve cemaatle ibadetlerini icra etmiştir. (Polkanov, 98; M.S. Saraç, *Religiya Krımskih Karayev*, Paris 1996, 79).

9 Bkz. Sachar, 163; Poznanski, 662.

10 Bkz. Poznanski, 668; Kutluay, 269; S. Şapşaloğlu, "Kırım Karâî Türkleri", *Türk Yılı*, Ankara 1928, I, 582; Tanyu, 61-62; G. Tümer-A. Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, 211.

11 Bkz. Saraç, 33, 37; S. Şapşal, *Karaimi i Çufut-Kale v Krımu*, St. Petersburg 1895, 31; Kuzgun, 274; Ü. Günay-H. Güngör, *Türklerin Dini Tarihi*, Ankara 1997, 209; Anan ve takipçileri Hristiyanlıktaki "teslis'i, Hz. İsa'nın "Tanrının oğlu" olarak nitelendirilmesini reddetmiş, onu mesih ve peygamber olarak kabul etmiştir. (Bkz. Saraç, 141). Bazı araştırmacılar Karâîlikte; Hz. İsa'nın Hristiyanların, Hz. Muhammed'in Müslümanların peygamberi olduğunun kabul edildiğine ve bu inanç mensuplarının teveccühünün kazanıldığına dikkat çekmiştir. (Kutluay, 264). Karâîlikte, Pavlus öncesi Hristiyanlık bir Yahudi mezhebi olarak görülmüş, Hz. İsa'nın dürüst ve dindar bir kişi olduğu, "Pavlus Hristiyanlığı'nın bir sapıklık ve tanrının inkarı olduğu belirtilmiştir ki, bu durum onların Hz. İsa'ya bakışı konusunda daha net bir fikir vermiştir. Karâîler Hristiyanlık ve İslam'la iyi ilişkiler içinde bulunmasına rağmen bazen onlara, diğer Rabbanî yazarlar gibi şiddetle saldırmış, hatta Hz. Muhammed'i kelime oyunu yaparak "rasul" yerine "fasid" anlamına gelen "pasûl" sözüyle nitelendirmiş ve küçük düşürmeye çalışmıştır. (Bkz. Kirkisanî, II, 292 v.d.; Poznanski, 665).

12 Nemoj, "Anan Ben David", 262.

İlikte, Hristiyanların ve Müslümanların sempatisini kazanmak için bu iki peygambere inanıyormuş gibi göründüklerini iddia etmiştir.<sup>13</sup>

Karâîlikte, belirtilen inanç esasları benimsenmekle birlikte, Anan tarafından konulan çeşitli kurallar bulunmaktadır. Bunlar arasında Şabat'ta ateş yakmamak, yıkanmak, yataklarını yapmak dahil hiçbir iş yapmamak gibi yasaklar mevcuttur. Ayrıca, mabede girileceği veya Tevrat okunacağı zaman iki el ve ayağın yıkanması, suyun ve su kabının kutsal tanınması, şarap içenin veya ayağında ayakkabı olan kimsenin kenesa (Karâîlerin mabedi) girmesi ve metinden Tevrat okunması yasağı, sünnetin mutlaka çocuk doğduktan sekiz gün içinde bir Musevi mümin tarafından icra edilmesi, şifanın Tanrıdan beklenmesi, diğer kutsal günlerde de yemek hazırlama işi hariç diğer işlerin yapılmasının yasak olması, ondalığın yalnız ekin ve hayvanlardan değil ele geçen her şeyden -madenler hariç- verilmesi gibi bir çok kural yer alır.<sup>14</sup>

Karâîler mabedlerine "kenesa" adını verir. İlk kenesa Anan Ben David tarafından Kudüs'te yaptırılmıştır. Halen kullanılmakta olan kenesanın mihrabı Süleyman mabedine dönüktür. Karâîlerin bu ilk mabedi ve diğer mabedleri kısmen yerin altında inşa edilmiştir. İlk dönemlerde düşmanlarının takibine maruz kaldıkları için böyle bir yapı tarzı gelişmiştir. Kenesalar Müslümanların mescidi gibi halı ve kilimlerle döşelidir. Mabede girecek Karâîler ayakkabılarını çıkarmak suretiyle içeriye girebilir. Karâîlerin mabedlerinin avlusunda şadırvanlar bulunur. Dışarıdan bakıldığında onları Müslüman mabedlerinden ayırmanın zor olduğu belirtilir.<sup>15</sup>

Genellikle tarihi süreçte Karâîlerin diğer Yahudilerle ilişkileri sınırlı ölçülerde kalmıştır. Yahudilerle evlilik yapmaktan çekinen Karâîler, Talmud'da Rabbinizme yabancı herkese karşı kin öğütlendiğini ileri sürmüş, onlar arasında her zaman kibir ve diğer halklara körü körüne bir düşmanlık beslediğini belirterek, Karâîlerin öğretilerinde buna benzer şeylere rastlanmayacağını belirtmişlerdir. Rabbinizm ve Talmud'da yer alan yanlış düşüncelerin tesirinden kaçınmalarından dolayı Karâîler diğer Yahudilerin fanatizmine katılmamıştır.<sup>16</sup>

Karâîlik mensupları Mısır, Suriye, Anadolu, İran, Ermenistan, Kafkasya, daha sonra ise Kuzey Afrika, İspanya, Türkistan, Çin, Hindistan, Mançurya, Kırım ve Balkanlara dağılarak mezheplerini yaymak üzere yoğun propaganda yapmıştır. Bu propaganda İsrail kökenlilere olduğu kadar diğer ırktan insanlara da yapılmış, propaganda neticesinde değişik ırktan insanlar Karâîliği benimsemiştir.<sup>17</sup> Rabbanî Yahudiliğin yoğun baskısı nedeniyle Karâîlik sınırlı ölçüde yayılmıştır. Günümüzde bu mezhebe mensup olanların büyük çoğunluğu Türk asıllılardan oluşmuştur.

13 Harkavy, "Anan ben David", 554.

14 Bkz. Poznanski, 663; Kutluay, 266-267. Karâîliğin diğer uygulamaları hakkında geniş bilgi için bkz. Strizower, 128-131.

15 Şapşaloğlu, 580.

16 Polkanov, 81.

17 Bkz. Nemoj, "Karaites", 255; Kuzgun, 207-208.

### 3. Kırım Karâileri

Kırım tarihin en eski devirlerinden beri Asya'dan Avrupa'ya doğru yapılan göç ve ulaşımın geçit noktası, aynı zamanda doğu ve batı arasında karşılıklı kültürel ve ticarî ilişkilere sahne olmuştur. Kırım Tatarları ile birlikte Yahudiliğe mensup Kırımçıklar<sup>18</sup> ve Karâiler de çok eski tarihlerden beri Kırım'da yerleşmiştir. Bunlar Kırım tarihinde esaslı iz bırakmamakla birlikte Kırım'daki Türk varlığı ve kültürünün bir parçası sayılmıştır. Makalede konu edinilen Kırım Karâileri son zamanlara kadar çoğunlukla Kırım ve Kafkasya'da yaşayan, Türkçe konuşan, Hz. Musa'ya ve Tevrat'a inanan bir topluluk olmuştur.

#### 3.1. Kırım Karâilerinin Tarihi Arka Planı

Kırım Karâilerinin Yahudilikle ilgisini ortaya koyabilmek için öncelikle onların ataları olan Hazarlar'ın tarihi açıdan Yahudilikle irtibatının belirlenmesinde yarar görülmüştür. Hazar Türkleri VII. yüzyılda doğudan gelen taz-yikle batıya doğru ilerleyerek Kırım, Kiyef eyaletini, kuzeyde Oka ile Don nehirleri kaynaklarına kadar uzanan araziye, yani bugünkü Rusya'nın merkez bölgelerini ele geçirmiştir. M.S. VI-XI. yüzyıllar arasında geniş bir coğrafyada büyük bir imparatorluk kurmuş, çeşitli kavimleri ve kültürleri önemli

18 Kırım'da Türk kökenli Karâilerden başka Türk kökenli Musevi Kırımçıklar da bulunur. Kırımçıklarla Karâiler arasında mezhep farkı vardır. Karâiler Talmud'u reddeder, ancak Kırımçıklar Talmudisttir. (Bkz. Günay-Güngör, 166; Harun Güngör, "Kırım Notları", *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kayseri 1998, 256; K.A. Brook, *Hazar Yahudileri*, Çev. İ. Tulçalı, İstanbul 2005, 427-428). Kırımçıklar hakkında 1844 yılında Novorossiysk'in genel valisi Vorontsov İç İşleri bakanlığına şu bilgileri verir: 'Kırımçıklar Yahudi-Talmudçulardır. Karasubazar şehrinde yaşarlar. Bunlar Kırım Rus işgaline uğradıktan sonra Rusya tabiiyetine girmiştir. Atalarının adetlerini korurlar, Tatar lehçesinde konuşurlar ve Kırım Tatarları gibi giyinirler. Diğer Yahudileri *Polşa* (Polonya Yahudileri) olarak isimlendirirler. Dini hükümleri ve kitapları aynı olsa da eski Yahudi dilindeki kitapları okurlarken İspanyol telaffuzunu muhafaza ederler. Buna göre mukaddes kitapları Alman telaffuzunda okuyan Polonya Yahudilerinin okuyuşunu anlamazlar. Kırım Yahudileri sakin bir hayat yaşar, en ziyade zanaatkarlıkla meşgul olur, eyer yapar, papak dikerler...' (V.I. Filolenko, "Kırımçak Etüdleri", Çev. H. Necefoğlu-A.H. Bayat, *Türk Kültürü*, Ankara 1992, XXX, Sayı:352, 475). Kırım'ın en eski sakinlerinden olan Kırımçıkların Tatar diyalektiği yanında birçok eski Yunanca deyimini muhafaza ettiği, çeşitli inanışlara sahip olduğu, evlilik gerçekleştirirken horoz veya tavuk kurban ettikleri, onlarda yeni evli bir hanımın bir hafta boyunca odasından hiç çıkmadığı, kadınların kirliliği (aybaşı) ile ilgili kuralların oldukça sert uygulandığı, hastalık halinde Hristiyanlara ait "Topul Manastır" yakınında bulunan su kaynağına (ayazma) başvurduğu bildirilir. (Bkz. N. Slousch, "Les Krimtchak Judeo-Tatars de la Crimee", Çev. H. Güngör, *Türk Bodun Bilimi Araştırmaları*, Kayseri 1998, ss. 259-269). Kırımın bütün şehirlerinde yaşayan Kırımçıkların merkezi daha çok Karasubazar (şimdi Belegorsk), Sovyet hakimiyetinde ise Simferopol olmuştur. II. Dünya savaşı sırasında (1941-1945) Alman Nazileri Kırım'da kalan Kırımçıkların esas kütesini kırmış, kurşuna dizmiş, ancak Tatar ya da Rus kimlik belgesi olanlar kurtulabilmiştir. (Bkz. Filolenko, 478). Kırımçak kültürü, Kırım Tatar kültürüne benzer. Dansları, yemek tarifleri, giysileri ve evleri Tatar komşuları ile büyük benzerlik taşır. Talmudist bir Türk-Yahudi topluluğu olan Kırımçıklar yüzyıllardan beri Rusların yönetimi altında kalmasına ve ibadetlerini İbranice yapmasına rağmen Türkçeyi unutmamış, gelenek ve göreneklerini muhafaza etmiştir. Sayıları hakkında tam bir bilgi edinemediğimiz Kırımçıklar günümüzde Kırım'da, Rusya'da, İsrail'de ve Amerika'da yaşamaktadır. (Bkz. Kuzgun, 38; Brook, 427-428).

ölçüde etkilemiş, Hazar Devleti yıkıldıktan sonra da nüfuzları ve varlıkları belli bir süre devam etmiş, onların bir kısmı Avrupa'ya, bir kısmı da Asya'ya doğru yayılmıştır.<sup>19</sup>

Hazar ülkesinde birçok din bir arada yaşamıştır. Hazarlar, ülkelerine ilahi dinler gelmeden önce tek Tanrılı Geleneksel Türk dininde iken Hristiyan, Müslüman ve Yahudi kitlelerle temas ettikçe bu kitlelerin dinlerine ilgi duymaya ve belirtilen dinleri kabul etmeye başlamıştır. Kaynaklar üç ilahi din-den hangisinin Hazarlarca daha önce kabul edildiğini öğrenmeye imkan vermemiş, ancak Hazarlar Yahudiliği büyük ihtimalle 750-790 yılları arasında kabul etmiştir. Hazarlar'ın Yahudiliği seçmeleriyle ilgili farklı görüşler öne sürülmekle birlikte Kırım kökenli Karâîlerle Hazarlar arasındaki ilişkinin varlığı Hazarların Karâîliği benimsediğini göstermiştir.<sup>20</sup>

Hazar hükümdarının ve mensuplarının tamamen Yahudi oldukları, Bizanstan kovulan Yahudilerin Hazarları Yahudileştirdikleri bildirilmiştir.<sup>21</sup> İbn Havkal Yahudiliğin yalnız Hazar kavminin değil, Hazar Devletinin resmi dini olduğunu, Müslümanlara ve Hristiyanlara göre Yahudilerin sayısının azlığını belirtmiştir.<sup>22</sup> Bazı tarihçiler Hazarların Karâîliği kabul ettiğini, Hazarların son ağırlık merkezi olan Kırım'daki Karâîlerin Hazar Yahudileri ile irtibatını göstermiş,<sup>23</sup> Yahudiliğin Hazar Hakanı Bulan tarafından kabulünde ve Hazarlar arasında yayılmasında Anadolu'dan Sakaryalı Karâî bilgini İshak Sangari'nin önemli rolüne dikkat çekmiştir.<sup>24</sup>

Bizans'tan gelerek Kırım'a yerleşen ve Sulkat'ta ayrı bir cemaat olarak yaşayan Karâîler orada bulunan Hazar kökenli Karâî Türklerine bir Tevrat

19 Hazarlar hakkında geniş bilgi için bkz. M.İ. Artamanov, *Hazar Tarihi*, Çev. A. Batur, İstanbul 2004; A. Koeşler, *Onüçüncü Kabile*, Çev. B. Çorakçı, İstanbul 1984; R.S. Karaşemsi, *Hazar Türkleri Avrupa Devleti*, İstanbul 1934; Ş. Kuzgun, *Hazar ve Karay Türkleri*, Ankara 1993; A.N. Kurat, "Doğu Avrupa Türk Kavim ve Devletleri", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1992, 175-186; K.A. Brook, *Hazar Yahudileri*, Çev. İ. Tulçalı, İstanbul 2005.

20 Bkz. V.V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, Yayına Haz. H. Dağ, Ankara 2004, 61; Poznanski, 668; Koeşler, 11-14; Kuzgun, 130-136; A. Taşağıl, "Hazarlar", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVII, 119.

21 Bkz. Şapşaloğlu, I, 587; Karaşemsi, 20; Günay-Güngör, 161-164. Bizans İmparatorluğunun Yahudi karşıtı politikaları ve Yahudilerin Hristiyanlaştırılması için yaptığı baskılar hakkında bkz. Brook, 199-200.

22 İbn Havkal, *Kitabu Suretü'l-Arz*, Leiden 1939, II, 390; Hazarlar arasında İslam ve Hristiyanlık da yayılmıştır. Özellikle İslam Hazar devletinde VIII. yüzyılın ilk yarısında kabul edilmiş ve uzun süre bu devletin resmi dini olmuş, bu sebeple Hazarların tarihte ilk Türk İslam Devleti olabileceği ileri sürülmüştür. 965'de Hazar devleti yıkıldıktan sonra onların çoğunun Müslüman olduğu bildirilmiştir. (Bkz. Tanyu, 36-43; Günay-Güngör, 162). Hazar devletinin yıkılmasından sonra Hristiyan Hazarlar Ruslarla, Müslüman Hazarlar da Kuman-Kıpçaklarla ve Hazar Denizi ile Kafkaslarda bulunan komşu halklarla kaynaşmıştır. (Bkz. Polkanov, 175).

23 Bkz. L. Rasonyi, *Tarihte Türklük*, Ankara 1993, 116-117; Günay-Güngör, 161.

24 Bkz. Şapşaloğlu, 588; Kuzgun, 151-152. İshak Sangari Anadolu'da Sakarya çevresinden çıkmıştır. Bu çevrede çok sayıda Karâî yerleşmiştir. Sangari o zamanlar Hazarlara tabi bulunan Kırım'da ölmüştür. Kendisinin ve eşinin mezar taşı Bahçesaray yakınlarında Karâî mezarlığında XIX. yüzyılda bulunmuştur. (S. Şişman, "İstanbul Karayları", *Türk Kültürü*, Ankara 1971, X, Sayı: 110, 90).

hediyeye etmiş, halen Petrograd'da bulunan bu Tevrat'ın son sayfasına "Bu kitap Hazar cemaatine hediyeye edilmiştir." şeklinde bir not yazmışlardır. Buna karşılıklı Kırım Karâîleri de göçmen Karâîlere bir kazan hediyeye etmiştir. Karşılıklı hediyeyeleşmede verilen Tevrat'taki "Hazar cemaatine" ifadesi günümüz Kırım Karâîleri ile Hazarların irtibatını ve Hazarların önemli bir kısmının Karâî mezhebinde olduğunu göstermiştir.<sup>25</sup> Hazar ülkesinde Karâî Yahudileri ile beraber Talmudist Yahudiler de bulunmuş, ancak Karâîler diğerlerine göre çoğunluğu teşkil etmiştir.<sup>26</sup> Ruslara X. yüzyılda İslam'ı öğretmek isteyen Bulgar Türkleri olduğu gibi, Türk Hazarlar da Ruslar arasında Yahudiliği yaymaya çalışmıştır. Yahudi Türk Hazarlar, Kiyef Prensini kendi dindashları arasına almak için Rusya'ya defalarca Hazar Yahudi misyoneri göndermiş ancak başarılı olamamıştır.<sup>27</sup>

Bizans'la üç asır iyi ilişkiler içinde bulunan Hazarlar onlarla akrabalık bağları kurmuş ve Türk kültürüyle Bizans'ı çeşitli yönlerden etkilemiştir.<sup>28</sup> Bizans zamanında Karâîler İstanbul'da şimdiki Yenice ve Mısırçarşısı taraflarında yaşamış, Rum muhitinde Türkçelerini kısmen kaybederek Rumca görüşmeye başlamıştır. Osmanlılar döneminde ise Yenice yapıldığında bu Karâîler Hasköy'e yerleştirilmiş ve haraçtan muaf tutulmuştur.<sup>29</sup>

Hazar hükümeti X. yüzyılın ikinci yarısında parçalanmaya başladığında Hazarlar Kırım'da ve o zamana kadar Hazar hükümetinin kuzey vilayetini teşkil eden Litvanya'da toplanmıştır. M.S. 965 yılında Rusların Hazarlara saldırması ve büyük bir yenilgiye uğratması sonucunda Hazarlar Azak ve Kırım taraflarında küçük bir devlet olarak ikamete devam etmiştir. Kırım'da varlığını devam ettiren Hazar Devletine, 1016-1019 yılları arasında Rus-Bizans işbirliğiyle son Hazar Devleti Hakanının esir edilmesiyle son verilmiştir.

25 Bkz. Şapşaloğlu, I, 590-591.

26 Bkz. Kuzgun, 151, 164-165; Günay-Güngör, 166.

27 Bkz. Karaşemsi, 21-22; Taşağıl, 117.

28 Bkz. Şapşaloğlu, I, 586; Karaşemsi, 24-25; Tanyu, 37-38; Kuzgun, 83.

29 Karaşemsi, 28; XII. yüzyıl seyyahlarından Tudelalı Benjamin Galata'nın şimdiki Karaköy - Karâî Köyü - semtinde 500 Karâînin yaşadığını bildirmiştir. (T.Benjamin-R.Petachia, *Ortaçağda İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya, Afrika Gözlemleri*, Çev. N. Aslantaş, İstanbul 2001, 43); I. Murat'ın 1361'de Edirne'yi fethiyle Edirne Karâîlerin ilim merkezi haline gelmiş, Fatih'in İstanbul'u fethiyle de Karâîliğin merkezi İstanbul olmuştur. Fetihden sonra Korfu, Parga, Selanik, İzmit ve Kırım'dan çok sayıda Karâî İstanbul'a göç etmiştir. Karâîler İstanbul'un değişik semtlerinde yerleşmiştir. İlk zamanlar Eminönü'de bir Karâî cemaati bulunmuştur. III. Mehmet'in annesi Safiye Sultan 1597'de Yeni Cami'yi Karâîlerin arsası üzerine yapmıştır. Balat ve Fener semtlerinde de Karâîler yaşamıştır. Fakat varlığını sürdürebilen sadece Hasköydeki Karâî cemaati olmuştur. Osmanlı Devleti'nin Şam, Kudüs gibi başka yerlerinde de Karâîler yaşamıştır. Osmanlı Devleti Karâîlerin Rabbanî Yahudilerle olan farklılıklarını göz önünde bulundurarak, onlara "cemaatbaşı" seçme hakkı tanımış ve onları ayrı kategoride değerlendirmiştir. (Bkz. A.Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devletinde Yahudiler*, Ankara 1997, 83-86; ayrıca bkz. Şapşaloğlu, I, 584; Tanyu, 58). Kırım Karâîleri ile İstanbul Karâîleri arasında yakın ilişkiler olmuş, İstanbul Karâîlerinin manevi ve kültürel yaşamına Kırım Karâîleri büyük katkıda bulunmuştur. (Bkz. Şişman, 90-96). Türk idaresinde Karâîleri Rabbanî Yahudilere yaklaşturma hatta birleştirme çabaları olmuş, bu girişim İstanbul ve Edirne de başarılı olamamışsa da Kahire'de önemli sayıda Karâî Rabbinist öğretiyeye dönüştürmüştür. (Bkz. Poznanski, 669).

Hazar Devleti yıkıldıktan sonra o bölgeye Kıpçak, Oğuz ve Peçenekler gelip yerleşmiştir. Özellikle Kıpçaklar bu bölgeye iki yüzyıl hakim olmuş, daha sonra Hazarların büyük çoğunluğu bu Kıpçak Türkleri ile karışmış, onların arasında erimiştir. Bu süre içinde büyük olasılıkla Kuman-Kıpçak lehçesi geniş oranda Hazarların bakiyeleri arasında benimsenmiştir.<sup>30</sup> Hazar Devleti'nin yıkılmasından sonra iki yüzyıl Kıpçakların elinde kalan Hazar ülkesi 1229'da Sübidey idaresindeki Moğol ordusu tarafından istila edilmiştir.<sup>31</sup> 1237'de Batu Han bu bölgeye gelerek Saray şehrini inşa etmiş ve Altınordu devletini kurarak bölgenin yönetimini ele geçirmiştir. Eski Hazar topraklarındaki Moğol hakimiyeti XV. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. X. yüzyıldan itibaren Kırımın Selçuklularla da ilişkisi olmuştur.<sup>32</sup>

Karâî Hazarların bir kısmı XIII. yüzyıldan sonra Lehistan'ın kuzeyine çekilmiştir. Avrupalılar XIV. yüzyıla kadar Kırım'a, Hazaristan demiştir. 1420'de Algıray Kırım'da müstakil bir hükümet kurduğunda, Karâî Türkleri Çift, Menkup ve Solkat kalelerine çekilerek, Tatar devletine tabi olmuş, ileri gelenlerine "Tarhanlık" payesi verilmiştir. Bu Karâîlerden bazıları, Kırım devletinin hizmetinde divan azalığı, dülbenttar ağalığı, vergi ve darphane emindliği, maliye bakanlığı görevlerinde bulunmuştur.<sup>33</sup>

Kırım 1783'te Ruslar tarafından işgal edilmiştir. 1787'de Çarıçe Katerina Kırım'a gelmiş, Kırım Hanlığı döneminde önemli mevkide görev yapanları huzuruna toplamıştır. Karâî olan darphane emini "Benyamin Ağa" bu karşılaşmada yakınlarıyla Osmanlı ülkesine gitmelerine izin verilmesini istemiş, ancak Katerina bu isteğe hem üzülmüş hem de kızmıştır. Kırım Karâîleri bundan sonra sekiz yıl her türlü hukuk ve imtiyazın dışında bırakılmıştır. Karâîler Petersburg'a bir heyet göndererek şikayet ve dileklerini bildirmiş, 8 Haziran 1795'de Katerina Karâî mezhebini ayrı bir "din" olarak tanımış, onlara imtiyazlarla birlikte mülki ve askeri önemli mevkilere geçmelerine izin vermiştir. Karâîlere ayrıca Gözleve'de bir Mahkeme-i Şeriyye ve Ruhani Reisliği verilmiştir.<sup>34</sup> XVIII. yüzyılda Kırım, Polonya ve Litvanya'nın Rusya'ya ilhakından sonra bu bölgede bulunan Karâîler Rus tebaası olmuştur. Karâî cemaati XIX. yüzyılda ise Rus İmparatorluğunun ve Avrupa'nın çeşitli yerlerinde yerleşmeye başlamış, yüzyılın sonunda St. Petersburg, Moskova, Odesa, Harkov, Kişinev, Viyana, Varşova gibi Rusya'nın ve Avrupa'nın birçok büyük şehrine dağılmış, varlığını sürdürmüştür.

Rusya'daki Bolşevik ihtilali Karâîleri önemli ölçüde etkilemiştir. Çok sayıda Karâî ihtilalle birlikte Kırım'ı terk etmek zorunda kalmıştır. Komünizmin bölgeye iyice yerleşmesinden sonra Kırım, Litvanya ve Polonya'da yaşayan

30 Bkz. Kuzgun, 65-68; 300. Brook, Hazar Devleti'nin yıkılmasının ardından Hazar Yahudilerinin Macaristan, Romanya, Litvanya, Belarus, Polonya, Ukrayna, Türkiye, İspanya, Azerbaycan, Kuzey Kafkasya, Rusya, Kazakistan, Orta Doğu'da ise Mısır ve Irak gibi çeşitli coğrafyalara dağıldıklarını ortaya koymuştur. (Bkz. Brook, 303-343).

31 Z.V.Togan, "Hazarlar", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1964, V, 402; Tanyu, 39.

32 Bkz. Kuzgun, 70, 88-90.

33 Bkz. Şapşaloğlu, I, 592-594; Karaşemsi, 43-45.

34 Bkz. Poznanski, 671; Şapşaloğlu, I, 594.

Karâîler ya Amerika'ya ya da Orta veya Batı Avrupa ülkelerine göç etmiştir. II. Dünya savaşı sırasında çok sayıda Karâî Türkü başta Sibirya olmak üzere Sovyetler Birliği'nin çeşitli yerlerine sürülmüştür.<sup>35</sup> II. Dünya savaşı esnasında Nazilerin yaptığı Yahudi katliamında Alman hükümetinin yaptırdığı araştırmayla birçok Karâî, Yahudi-İsrailî nüfus olarak görülmediğinden hayatta kalabilmiştir. Ancak Karâîlerin bir kısmı Kızıl Ordu'da savaşa katılmış, diğer bir kısmı da işgal edilen bölgelerde Almanlarla işbirliği yapmıştır. Savaş sonrasında Doğu Avrupa'da Karâîlerin sayısı önemli derecede azalmış, dinî ve kültürel yaşamlarında ise durgunluk dönemi başlamıştır. Hemen hemen bütün mabedleri kapanmış, sünnet uygulaması durdurulmuş, İbranice ve Karâîlerin konuştuğu dili öğrenmede kötüleşme ve bozulma başlamış, gençlerin din eğitimine dikkat gösteren kimse kalmamıştır. Bu yönde uygulamalar 1990 yılına kadar sürmüştür. Komünist sistemin çöküşüyle eski Sovyetler Birliği'nde Karâîlerin dinî ve kültürel geleneklerinde de bir canlanma olmuş, bu bağlamda kenesalar açılmaya, süreli yayınlar ve kitaplar yayımlanmaya başlamış, Karâî dilini öğrenmeye ve kullanmaya ilgi artmıştır.

### 3.2. Kırım Karâîlerinin Kökeni

Kırım Karâîlerinin kökeni Rus bilim çevresinde XIX. yüzyılın başlarında incelenmeye başlanmış ve Kırım Karâîlerinin Türk oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Onlar eski Kırım halkının torunları ve Hazar kültürünün varisleri kabul edilmiştir. Profesör Grigoriyev, Smirnov, Muhlinskiy gibi bilim adamlarının araştırmaları sonucunda Kırım Karâîlerinin Samilikle hiçbir ilgisinin olmadığı, aslen Türk oldukları tespit edilmiştir. Karâîlerin Türk kökenli olduğuna ilk kez dikkatleri çeken Grigoriyev, 1876'da Petersburg'da basılan "Rossiya i Aziya" (Rusya ve Asya) adlı eserinde, bu hususta fikrini ortaya koyarak Karâîlerin kökeninin kesinlikle Türk olduğunu belirtmiştir.<sup>36</sup> Bu sonuca, Kırım Karâîlerinin fizyolojilerinin İbrani tipine uymadığını ortaya koyarak ve konuştukları dil üzerindeki incelemeleri ile ulaşılmış ve şunları kaydetmiştir: "Rusya Karâîlerinin konuştuğu dil Tatar dilinin bir şivesidir, ki bu dilde İbranice sözlerle bir karışım da yoktur... Onlar, eğer ataları İbrani olsalardı atalarının dillerini konuşurlardı."<sup>37</sup> Bu fikri destekler mahiyette genellikle Yahudilerin hangi ülkede olursa olsun, İbranice'yi tamamen unuttuklarını, yaşadıkları ülkenin dilini konuşmak zorunda kalsalar da ona İbrani bir karakter vererek konuştuklarını göz ardı etmemek gerekir. Şarkiyatçı V. Smirnov da yaptığı araştırmalarda Grigoriyev'in Kırım Karâîlerinin kökeni hakkındaki tezini destekleyecek bir sonuca ulaşmıştır. Tarihi, lingüistik, antropolojik ve etnografik malzemelere dayalı olarak araştırma yapan A. Samoyloviç, İ.Yu. Kraçkovskiy, G.F. Debets, S.A. Tokarev, V.A. Alekseyev gibi bilim adamları da Kırım Karâîlerinin kökeninin Türk olduğunda birleşmiştir. Daha sonra Karâîlerin Türk halkları arasında yer aldığıyla ilgili bilimsel neti-

35 Tanyu, 67; Kuzgun, 221-222.

36 Karaşemsi, 45.

37 Şapşaloğlu, I, 596; Polkanov, 28-29.



celer Sovyet Bilimler Akademisinin yayınlarında ve 1926 yılında yapılan nüfus sayımı belgelerinde yerini almıştır.<sup>38</sup> Kendisi Musevî olan Weisenberg Kırım'a ait hazırladığı "Antropoloji" adlı eserinde bunu teyit etmiştir.<sup>39</sup> Şapşaloğlu bütün Karâîleri üç grupta değerlendirmiş ve bunların etnik kökenlerini de belirlemiştir. Buna göre; 1- Osmanlı Devleti'nin eski sınırları içinde bulunan (Kudüs, Mısır, İstanbul, vd.) Karâîler İsrailidir. 2- Eski Rusya İmparatorluğundakilerle Galiçya'da yerleşmiş olan Karâîler (Kırım Muhacirleri, Karâîler) Hazarların torunları olup, Türktürler. 3-Kuban Kazakları Karâîleriyle Astrahan çevresindeki Karâîler Slav kökenlidir.<sup>40</sup> Polkanov ve Saraç ise Kırım Karâîlerinin diğer coğrafyalarda (Mısır, Etyopya, Kafkaslar v.s.) bulunan Karâîlerle etnik açıdan bir yakınlığının bulunmadığını ve yalnızca dini inanış bakımından ortaklıklarının olduğunu bildirmiştir.<sup>41</sup>

Hazarlar XI. yüzyılın birinci yarısında güçlerini kaybetmeye başlayınca Dnyeper üzerindeki güney steplerine Kuman-Kıpçak olarak bilinen yeni bir Türk halkı gelmiş ve muhtemelen Kuman-Kıpçaklar Hazar halkının bakiyelerini kendine katmıştır. Bu Kuman-Kıpçak toplumu arasında eriyen Karâî inancındaki Hazarlar, daha önce çok az da olsa Kumanlar arasında yayılmış olan Karâîliğin de tesiri ile Kuman-Kıpçak Karâîleri ile kaynaşmıştır. Kuman-Kıpçak ve Hazar Karâîlerinin meydana getirmiş olduğu bu yeni toplulukta büyük çoğunluğu Hazarlar teşkil etmiştir. Bu topluluk gün geçtikçe daha da bütünleşmiş, dinî bakımdan "Karâî" inancına mensup olan "Kuman-Kıpçak" ve "Hazar"lar için etnik açıdan da "Karâî" adı kullanılmaya başlanmıştır.<sup>42</sup>

Kırım Karâîlerinden bir grup XIV-XV. yüzyıllarda Litvanya ve Polonya'ya göç ederek yerleşmiştir. Yapılan araştırmalar ve değerlendirmeler Doğu Avrupa'da yaşayan Karâîlerin Türk olduğu, onların dil, kültür, örf, âdet, karakter ve tip olarak tamamen Türk özellikleri taşıdığını göstermiştir. Sayıları tam olarak belirlenemeyen Karâîler, günümüzde Kırında, Litvanya'da, Polonya'da, İsrail'de, Türkiye'de, Rusya'da ve Amerika'da yaşamını sürdürmektedir.<sup>43</sup>

38 Polkanov, 29-30.

39 Polkanov, 14-15; Karaşemsi, 46.

40 Şapşaloğlu, I, 610.

41 Polkanov, 15-16; Saraç, 115.

42 Bkz. Artamanov, 575; Şapşaloğlu, I, 608-610; Şişman, 91, Kuzgun, 162; Kuman-Kıpçak ve Hazar karışımından meydana gelen Kırım Karâîlerinin Bizans Karâîlerinin uzantısı gibi göstermeye çalışan Z. Ankori Kırım Karâîlerinin Türk kökenli olduklarını reddetmiş, bu görüşünü, Kırım Karâîlerinin eskiden Rumca konuştuklarını, sonradan Türkçeyi öğrendiklerini ileri sürerek tutarsız biçimde temellendirmeye çalışmıştır. (Bkz. Ankori, 58-63); Kırım Karâîlerinin elinde XIII. yüzyıldan kalma bir Tevrat bulunmuştur. Karâî Türkçesi ile yazılmış olan bu Tevrat'ta Rumca kelimeler hemen hemen hiç yoktur, İbranice kelimeler de oldukça azdır. Kuzgun, bu toplum Bizans'tan gelen Karâî göçmenlerin uzantısı olsaydı, onların da İstanbul Karâîleri gibi Rumca bileceklerini, Tevratlarının Türkçe değil İbranice olacağını ve bu kitabı Tercüme etmeye de ihtiyaç duymayacaklarını belirterek Kırım Karâîlerinin Türk asıllı olduklarını ispatlamakta, Ankori'nin tezini çürütmektedir. (Bkz. Kuzgun, 300-301).

<sup>43</sup> 1991'de Doğu Avrupa Karâî cemaatlerinin tespit edilen sayısı şöyledir: Polonya'da 154, Litvanya'da 280, Moskova'da 100'den fazla, Kırım'da 800 Karâî bulunmaktadır. Sağlıklı istatistikî bir araştırma bulunmamasına rağmen Karâîlerin genel olarak toplam sayısının 30

### 3.3. Kırım Karâîlerinin Dili

Kırım Karâîlerinin dil özellikleri de onların etnik kökeni hakkında önemli fikir vermektedir. Türkçe konuşan Kırım Karâîlerinin Hazarların torunları olduğunu ileri süren Artamanov, Karâîlerin Hazar kökenli olduklarını gösteren yegane delil olarak Kıpçak-Oğuz lehçesine yakın bir dil konuşmalarını göstermektedir. Bu noktadan hareketle Hazar Karâîlerinin dinlerini muhafaza ederek Kıpçaklarla kaynaştıklarını ileri sürmektedir.<sup>44</sup> Polkanov ise Kırım Karâîlerinin ataları arasında Hazarların ve Kuman-Kıpçakların bulunduğunu belirtmekte, dilbilimcilerin verilerine dayanarak Karâî Türkçesinin Kuman-Kıpçak diline yakın olduğunu ancak bu dille özdeşleştirilemeyeceğini ortaya koymaktadır.<sup>45</sup> Bunun yanında Kırım Karâîleri, akrabaları olan Kırım Tatarları ile irtibatlarını sürdürdüğü için dil ve diğer özellikleri bakımından onlara benzemektedir. Dilcilerin tasnifine göre Karâîlerin dili Kıpçakça'dan biraz farklıdır ve Kıpçakça'nın bir koludur. Günümüz Karâî Türkçesinde Kıpçakça hakim olmakla birlikte Hazarların konuştuğu Lir lehçesinden sözler de yer almaktadır. Karâîlerin konuştuğu şivenin diğer Kuman-Kıpçak guruplarından farklı olması Hazarların kullandığı Lir lehçesinin Kuman-Kıpçakça'ya karışmasından kaynaklanmaktadır.

Dilcilerimiz için zengin bir kaynak olan Karâîlerin dilinde dini terminoloji dışında İbranice kelimeler bulunmamaktadır. Menkup, Solkat ve Çiftkale mezarlıklarında bulunan taşlardaki Karâî adları arasında: Ak Bike, Ay Tulu, Mamok, Beylik, Hanke, Altınkız, Severgelin, Biy Ana, Tonbul, Yalpacık, Sağdakçı, Çabak gibi Türkçe aile adlarına rastlanmaktadır. Aynı şekilde ay ve gün adlarının batı Türkleri arasında, saf bir biçimde yalnızca Karâîlerde kaldığı görülmektedir. Diğer Türk topluluklarında kullanılan "12 Hayvanlı Türk Takvimi"ne Kırım Karâîlerinde de rastlanmakta ve yıllar şu adlarla gösterilmektedir: 1. Sıçkan (Sıçan), 2. Sığır, 3. Pars, 4. Koyun (Tavşan), 5. Uluv (Ejder), 6. Yılan (Yılan), 7. Yilki (At), 8. Koyun, 9. Meçi (Maymun), 10. Tavuk, 11. İt, 12. Kaban (Domuz). Yılbaşını Nisan'dan başlatan ve onlar arasında kullanılan ay adları şöyledir: Koralay (Nisan), Başkuskan (Mayıs), Yaz Ayı (Haziran), Olağ Ay (Temmuz- Birinci yüzyılda Orta Asya Türkleri "Olak Ay" derlerdi.), Çürük Ay, (Ağustos), Ayroksu Ay (Eylül), Göz Ayı (Ekim), Soğum Ayı (Kasım), Kış Ayı (Aralık), Kara Kış (Ocak), Suyunç Ayı (Şubat), Artı Arık (Mart). Karâîler arasında kullanılan gün adları da orijinalliğini korumaktadır: Şabat günü (Cumartesi), Yedeh kün (Pazar), Yedeh baş kün (Pazartesi), Orta kün (Salı), Kan kün (Çarşamba), Kiçi eyne kün (Perşembe), Eyne kün (Cuma).<sup>46</sup> Cumartesi gününü belirt-

bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. Diğer Yahudilerden ayrı bir gurup olarak kendi mabedleri bulunan Karâîler yoğun olarak İsrail'de, küçük guruplar halinde de Kırım, Polonya, Litvanya, Rusya, Türkiye, ABD, Fransa ve diğer bazı ülkelerde yaşamaktadır. (Bkz. M. Kizilov, "Karaites and Karaism: Recent Developments", [http://www.cesnur.org/2003/vil2-003\\_kizilov.htm](http://www.cesnur.org/2003/vil2-003_kizilov.htm), 26.03.2005).

44 Bkz. Artamanov, 574-575.

45 Bkz. Polkanov, 140-141.

46 Polkanov, 117-119; Şapşaloğlu, I, 597-599; Karaşemsi, 54-54. Polkanov, eserinde Karâîle-

mek üzere aslı İbranice ve Tevrat'tan alınmış olan “Şabat” sözü dışında bu adlar Türkçedir.

Karâîler tarafından XIII. yüzyılda Karâî Türkçesi ile yazılan Tevrat Türkçesinin en saf örneklerinden biri olmuştur. Daha sonraki yüzyıllarda yapılan Türkçe Tevrat çevirilerinde yabancı sözcükler artmış ve dil eski saflığını kısmen kaybetmiştir.<sup>47</sup> Karâî Türklerinin Türkçe edebiyat eserleri yanında dikkat çeken mısraları, türküleri ve halk edebiyatı vardır. Karâî Türkçesi ile yazılı Tevrat ve diğer ürünler Kırım Karâîlerinin dili hakkında önemli bir fikir vermekte, Türkçe konuşan Karâîlerin Türk soyundan geldiklerini göstermektedir.

### 3.4. Kırım Karâîlerinin Kültürel Özellikleri

Kırım Karâîlerinin yaşam tarzı, ahlaki özellikleri, gelenekleri, ailevi ilişkileri, sanat gibi maddi ve manevi kültür alanında diğer akrabalarıyla (Tatarlarla) birçok ortaklıkları vardır. Seyyahlar ve bazı araştırmacılar XIX. yüzyılda Karâîlerin dış görünümü, dil, yaşam tarzı ve ahlaki yapı itibarıyla Tatarlardan ayırt edilemediklerini bildirir. Karâîler diğer Tatarlarla ev mefruşatı bakımından ortak özelliklere sahiptir. Karâîlerin odaları büyük dikdörtgen şeklindedir. Odanın duvarları yüksek olmayan divanlarla, divanlar da, üzerine halı örtülen şiltelerle döşelidir. Divan üzerinde duvar boyunca pahalı ipek ya da yün kumaştan yapılmış kare şeklinde yastıklar yerleştirilir. Bu yastıklara onlar “çatma yastık” adını verir. Gündüzleri bu döşeme divan, geceleri ise yatak görevini icra eder, özel yatakları yoktur. Divanların üzerine bağdaş kurarak otururlar. Odanın ortasında “tırkı” adını verdikleri küçük yuvarlak bir masa bulunur. Bunun çevresinde bağdaş kurup otururlar, “sini” adını verdikleri bir bakır tepsi üzerine sofralar kurarlar ve yemeklerini yerler. Ayrı tabakları yoktur. Ev içindeki bu döşeme ve yaşam tarzı diğer Tatarlarla ortaktır.<sup>48</sup> Aslında genel olarak bu tip bir yaşam tarzı bütün doğu halklarında, özellikle de Türk halklarında yaygındır. Tatarlarla Karâîlerin yaşam tarzındaki dış görünüşler ortak gelenekle, çok eski tarihlere uzanan göçebe yaşam şekliyle ve kavim olarak bir kökten gelmekle açıklanabilir.

V. Kondaravki 1875’de yazdığı “Universal’noye opisanoye Kırımı” adlı eserinde Karâîlerle ilgili şunları kaydeder: “Onlar VII. yüzyıldan beri Kırım’da bulunan Türk kökenli Hazarların soyundandır... Karâîler Tatarları oldukça çok sever, düşünceleri ve ticari bakımdan güvenilir kişilikleri birbirine

---

rin gün, ay ve yıl için kullandığı Türkçe adlar yanında öteden beri kullanılan çok sayıda erkek ve kadın şahıs adlarının ve soyadlarının listesini vermiştir. Bu adların Kırgız, Kazak, Kırım Tatarları, Karaçay-Balkar, Başkurt, Türkmen, Altay, Gagauz ve diğer Türk topluluklarındakilerle büyük oranda ortak olduğunu göstermiştir. Ancak tarihi süreçte Müslüman toplumlarla etkileşimin bir sonucu olarak Arapça ve Farsça adlara ve sözlere dikkat çekmiştir. (Bkz. Polkanov, 121-125, 135-139).

47 Şapşaloğlu, I, 596; Kuzgun, 265. Karâî Türkçesi ile yapılan Tevrat çevirisinin ilk baskısı 1835’de İstanbul’da, ikincisi 1848’de Gözleve’de yapılmıştır. Sadece Tekvin kısmının Karâî Türkçesiyle çevirisi ise 1889’da Vilno’da basılmıştır. (Bkz. Kuzgun, 327). Karâî Türkçesi ile yazılmış Tevrat’tan örnekler için bkz. Şapşaloğlu, I, 601-602; Kuzgun, 325-326.

48 Polkanov, 34.

benzer. Coşkuyla onların şarkılarını söyler, hikayelerini anlatırlar. Onların ev yaşamları dikkatle incelendiğinde, kadınlarının ve kızlarının yabancı erkeklerle konuşmasına izin vermedikleri görülür... Kısacası Karâîler bütün Tatar adetlerini taklit ederler. Onlarda kesinlikle aile reisine itaat edilmesi ve bütün ev işlerinin yapılması gerekir... Bu halkın sahip olduğu yaşam tarzı, Tatarların adetlerini, kap-kacaklarını, mefruşatını, giysilerini ve yemeklerini hatırlatır..."<sup>49</sup> Araştırmacılar Kırım Karâîlerinin kadınları hakkında, onların çocuktuktan beri babalarının ya da büyük ağabeylerinin, evlendiklerinde ise kocalarının idaresinde bulunduğunu... Tatar kadınları gibi onların da yabancı erkeklerden sakındıklarını, sokaklarda yüzleri açık dolaşmadıklarını, okur-yazarlarının azlığını, kızlarını 11-13 yaş gibi erken yaşta evlendirdiklerini ve eş seçiminin ebeveyne bağlı olduğunu kaydederler. Ayrıca Kırım Karâîlerinin evlerinin, evlerindeki döşeme ve eşyaların ayrıntılarına kadar Tatarlarınkiyle ortak olduğunu ifade ederler.<sup>50</sup> Tatar ve Karâîlerdeki bu ortaklıkların onlar arasındaki ortak köken ve gelenek birliğinden kaynaklandığı görülür.

Yalnızca Kırımın diğer sakinlerinin değil, Kırımı seyahat gerçekleştiren seyyahların ve resmi dokümanların Karâîlerin ahlaki özellikleri hakkında verdiği bilgiler, onların namuslu, sözlerine bağlı, dürüst, misafirperver, komşularıyla iyi ilişkiler kuran, çalışkan, neşeli, barış sever ve yüksek ahlaki karaktere sahip kimseler olduklarını göstermiştir. Ayrıca onlar herhangi bir suç işlememiştir. Bu özelliklerinden dolayı Rus hükümeti daima Karâîleri diğer Yahudilerden farklı görerek onlara özel hak ve imtiyazlar tanımıştır.<sup>51</sup>

Kırım Karâîleri daha çok tarımla meşgul olmalarıyla tanınmıştır. İhtilal öncesine kadar kırsal alanda yaşayanlar yaygın olarak üzüm yetiştiriciliği yapmıştır. Hatta şehirli Karâîler şehre yakın yerlerde küçük de olsa bir bahçeye ya da üzüm bağına sahip olmak istemiştir. Şehirli Karâîler meslek açısından diğer milletlerle karşılaştırıldığında onlar arasında öğretmen, bürokrat, asker, avukat, mühendis, doktor, tarım uzmanı, devlet memuru gibi çok sayıda entelektüelin yetiştiği görülmüştür. Onlardan bazıları zanaatkar, sanayici ve tüccar olarak ün salmış, onlar arasında deri işlemeciliği zanaatı yaygın olmuş, "yaymacı" adı altında, gerekli ev eşyalarını ve giyim-kuşam malzemelerini satan gezici tüccarlar bulunmuştur. Bahçesaray ve Karasu pazarında günümüze kadar çok sayıda Tatar bu işle meşgul olmuştur.<sup>52</sup> Karâî kültür materyallerinin en önemlilerinden birisi "talki" denilen bir alet olmuştur. Geçmişte Hazarlar tarafından kullanılan bu alet Karâîler'de hamur yoğurmak için kullanılmış ve günümüzde de Karaçaylar tarafından kullanılmaya devam edilmiştir.

Karâî yemekleri de tarz ve isim olarak Türk karakteri göstermektedir. Katlama (peynir çöreği), yayma (normal çörek), kıyma, yaymaç (pasta), umaç

49 Polkanov, 32-33.

50 Bkz. Polkanov, 33.

51 Bkz. Polkanov, 38-41; Şapşal, 8.

52 Bkz. Polkanov, 43-46.

(un çorbası), tutmaç (makarna), kibin (içine çiğ et konulduktan sonra ateşte pişirilen yuvarlak çörek) gibi bütün Karâî yemekleri Türk özellikleri taşımaktadır. Karâîler sonbaharda et hazırlamakta, koyun etini ince dilimlerle halinde kesmekte ve fırınlarda kurutmaktadırlar. Bu kuru et hazırlama işi de Karâîlerin Hazar kökenli olduklarını göstermektedir. Çünkü yaz aylarında bozkırlara giden Hazarlar orada birçok kış yiyeceği ile birlikte özellikle kuru et hazırlar, şehre geri döndükten sonra kış boyunca hazırladıkları yiyecekleri tüketirlerdi.<sup>53</sup> Kırım Karâîlerinin sahip olduğu bütün bu kültür özellikleri onların Hazarlarla akrabalığını göstermesi açısından önemli veriler sayılmaktadır.

### 3.5. Kırım Karâîlerinin İnanışları

Kırım Karâîlerinin inanışlarını Yahudilik içerikli inanışlar ve geleneksel Türk dini inanışlarının bakiyeleri şeklinde incelemek mümkündür. Ancak bazı inanışlarda her iki inanışın iç içe girdiği görülmekte, bu tür inanışlarda kesin bir ayırım yoluna gidilmemektedir.

Kırım Karâîlerinin inanışlarının bir bölümünü Yahudilik içerikli inanışlar oluşturur ve bu inanışlar nesilden nesile daha çok sözlü olarak aktarılır. İnanç ve ibadet esasları bakımından temel prensiplerde diğer Karâîlere benzeyen Kırım Karâîlerinin onlardan farklı olduğu bazı noktalar da vardır. İnanç yönünden diğer Karâîler gibi Talmud'a muhalif olan Kırım Karâîleri Tevrat'ı şeriatın tek kaynağı ve Hz. Musa'yı en büyük peygamber olarak kabul eder. Hz. İsa ve Hz. Muhammed hakkındaki görüşleri diğer Karâîlerle aynıdır. İbadetlerini sabah ve akşam olmak üzere iki defa yaparlar. Ancak Karâî Türklerinde bu ibadetlerin ve duaların yapılış şekli ve biçimi diğer Karâîlerden biraz farklıdır. Karâî Türkleri ibadetlerinin büyük bir kısmını Türkçe olarak yapar, İbranice'yi kutsal dil sayar ve Tevrat öğretimine büyük önem verirler. Karâî çocukların din eğitimi günümüzde tamamen Türkçedir. İbranice Tevrat eğitimi neredeyse tamamen terkedilmiş durumdadır. İbadethanelerde bulunan kitaplar İbranice'dir. Ancak Karâî Türkleri bu kitapları ellerine almakla birlikte Karâî Türkçesi ile dualarını okur. Diğer Karâîlerde olduğu gibi ferdi ve toplu olarak ibadet ederler. Toplu ibadet ve dualar kenesa da yapılır. Bütün ayinlerinin sonunda "kalp duası" yapan Karâîler bu dua sırasında ses çıkarmadan dudaklarını kıpırdatır ve fısıldayarak dua eder.<sup>54</sup>

Kenesaların iç düzeni genellikle sinagoglara benzer. Karâîlerin kenesaları üç bölüme ayrılır. 1- Altar, 2- İbadet edecekler için ayrılan yer, 3- Yaşlılar için ayrılan yer. Bu sonuncu kısmın üzerinde kadınlar için ayrılan bölüm bulunur. Kenesanın iç kısımları ise Müslümanların camisi gibi halı ve kilimle kaplıdır. Karâîlerde ruhban sınıfı yoktur. Kenesalarda "hazan" adı verilen, ayinleri yöneten bilgili kişiler ya da din bilginleri görevlidir.<sup>55</sup>

53 Kuzgun, 318.

54 Kuzgun, 274-279, 320-328.

55 Karâîlerin ibadethanelerinde yapılan ayinleri yöneten özel olarak eğitilmiş kişiler vardır.

Bunlara *hazan* adı verilir. Ruhban sayılmayan hazanlar ibadetleri yönetir, cenazelerde dua

Kırım Karâîleri her ne kadar Karâî inanışlarını benimsemişse de onlarda geleneksel Türk dini inanışlarının izleri ve bu inanışların Karâîlikle kaynaşmış şekli yaşatılmaktadır. Bütün Türklere olduğu gibi Kırım Karâîleri de “Tengri” adını verdikleri, gökleri ve yeri yaratan bir Tanrıya inanmaktadır.<sup>56</sup> Hatta yeni dini inanışlarıyla birlikte Kırım Karâîleri “Tanrı” adını kullanmaya devam etmektedir. Bu yönüyle Karâîlerin geçmişte, genel olarak bütün Türkler arasında yaygın olan “Tanrı” inancına sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Karâîlerin mitolojilerinde mitolojik varlıklardan söz edilir. Bunlar, “Ulug Ata” ve “Kargavlı” veya “Kargal Ata”dır. “Ulug Ata” bütün iyi ve güzel olan şeylerle –barış, huzur, iyilik, yağmur, ürün v.b- “Kargal Ata” ise bütün kötü olan şeylerle –hastalık, kuraklık, talihsizlik, musibet ve felaketlerle ilişkilendirilir. Karâî halk takvimi “Ulug Ata Sanavı” (Ulu Ata Hesabı) adını taşır. Bunun yanında, çok önceleri Karâî ailelerinde anneler söz dinlemeyen çocuklarını kötü ruhlarla korkuturlardı. Eski bir geleneğe göre yılda bir kez evlerde “Kargal Ata”yı tasvir eden korkuluk yapılırdı.<sup>57</sup> Kırım Karâîlerinin eski inanışları, yansımalarını haftanın isimleri için kullanılan sözlerde de bulur. Örneğin; “Kan kün” (Çarşamba), “kurban günü” veya “kanlı gün” anlamına gelir. Çuvaşların ve Başkırtların da Çarşamba gününü aynı şekilde adlandırmaları dikkat çeker.<sup>58</sup>

Yakın zamanlara kadar Karâîler evlerinde önemli bir yere çakılan ağaç çiviye “çuy” (tef) asarlardı. Bu tef yardımıyla tan yeri ağırırken onlar kötü ruhları kovarlardı. Yaşlı kimseler özel olarak okudukları dualarla tefe vurarak kötü ruhları evin kapısından sokağa kovar, daha sonra derhal eve dönerek güneş ışınları eve girebilsin diye pencereyi açarlardı. Sonraları bu uygulama ortadan kalkmış, ancak günümüze kadar mutfaklarda ağaç çivi üzerine elek asmak suretiyle bu adetin anısı yaşatılmıştır. Karâîler, üzerine tef astıkları ağaç çivilere çeşitli kötülüklerden koruduğu düşüncesiyle bazı inanışlar yüklemektedir. Bu yüzden onlarda bebek beşikleri yalnızca ağaç çivilerle tutturulmaktadır.<sup>59</sup>

Kırım Karâîlerinde renklerin ifade ettiği semboller de onların inanışlarıyla ilgilendirilmektedir. Onlar arasında “ak” renk sevinç ve neşe ile “kara”

eder ve nikah kıyar. Onlar bu hizmetleri yaparken herhangi bir ücret talep etmez. (Kuzgun, 241). Bunun yanında Kırım Karâîlerinde 1837’den beri güney bölgesi için Kırım’da Gözleve’de “Karâî Dini İdaresi” bulunmaktaydı. Bu dini idarede bir *haham* ve iki *hazan* görev yapıyordu. Troka şehrindeki benzer dini idare de batı bölgesindeki Karâîlere hizmet sunuyordu. Her ikisinde görev yapan *haham* kendi bölgesindeki bütün din görevlilerinin başı kabul ediliyor ve Karâî halkının temsilciliğini yapıyordu. Karâî din görevlilerinin günlük giysisi “kaftan”dan ve üzerine sarılı bir kuşaktan oluşur. Kaftan üzerine kısa bir “fermane”, onun üzerine de bir cübbe, başlarına da sarıya benzer biçimde yuvarlak bir şapka giyerler. İbadet esnasında buna “tallit” adlı beyaz bir parça eklerler. 1895’de Gözleve şehrinde *hazan* hazırlamak için Bakanlığa bağlı olarak 5 sınıftan oluşan Karâî İlahiyat Okulu açılmıştır. (Şaşı, 9) Ancak bunların ne zaman işlev dışı kaldığı konusunda bilgiye rastlanamamıştır.

56 Bkz. Polkanov, 87-88, 159; Saraç, 17-18, 69.

57 Polkanov, 89; Saraç, 24-25.

58 Polkanov, 89.

59 Polkanov, 90; Saraç, 23-24, 138.

renk ise kötü ve üzücü olaylarla birlikte anılmakta ve kullanılmaktadır. Örneğin; kutlama törenlerinde “ak alva” (ak helva), yas törenlerinde “kara alva” (kara helva) kullanılmaktadır. Ayrıca Karâîlerde düğün öncesinde yeni evlenecek gençlerin evi mutlaka badanalanmaktadır. Mutlaka sevinçli olaylarda ak, üzücü olaylarda kara renk öne çıkmaktadır.

Karâîler, Hakanlığın ilan edilmesinde, eski Türk adetlerinde olduğu gibi Hakanı “ak keçe” üzerine oturarak üç kez havaya kaldırmıştır. Daha sonra bu törene katılanlar bu olayın anısına keçeyi parçalamış ve kendilerine şans getirmesi için kutsal bir nesne gibi onu saklamıştır. Bunun yanında Karâîlar, günümüze kadar ölü anma törenlerinde kara keçe veya post kullanmayı sürdürmüş, evde bulunmaması durumunda kara keçe ya da post, benzer amaçlarla özel olarak muhafaza edildiği kenesadan getirilmiştir.<sup>60</sup>

Karâî inanışlarından birisi de bütün Türklerde karşılaşılan “ağaç kültü”dür. Onlar yaşlı bazı ağaçların yardım ve koruma gücüne sahip olduklarına inanmaktadır. Hazarlarda olduğu gibi Kırım Karâîlerinde daha çok buna “meşe kültü” şeklinde rastlanmaktadır. Tanrıdan bir şey istenildiğinde bu tür ağaçlar ya da ağaçlıklar ziyaret edilmektedir. Aynı zamanda Kırım Karâîleri bu tür yerlerde “ata ruhlarının” yaşadığına inanmaktadır. Bu kült son zamanlara kadar taşınmakta, hatta din adamları bununla ilgili bir törene katılmaktadır. Kuraklık yıllarında Karâîlerde törenle ilgili şu süreç izlenebilmektedir: Hazan önde olmak üzere kenesadan çıkılmakta ve Tevrat tomarlarıyla birlikte yakınların mezarına gidilmektedir. Burada, kutsal sayılan meşelerin yanında, yağmur göndermesi için Tanrı’ya dua edilmektedir. Bu mezarlığın “Balta Tiymez” (Balta değmez) şeklinde adlandırılması ilginç görülmekte, kutsal sayıldığı için sözkonusu yerden ağaç kesilmemektedir.<sup>61</sup> Kırım Karâîlerinde meşe kültü şeklinde görülen inanış bebeklerin beşiklerinin hazırlanmasına da yansımakta, onlarda beşikler yalnızca meşe tahtalarından yapılmaktadır.<sup>62</sup> Yağmur yağdırmayla ve ağaçla ilgili bu inanışın Kırım Karâîlerinin ataları Hazarlardan geldiği tahmin edilmektedir. Çünkü Hazarlarda en yüce varlık “Tengri Han” idi ve ona at kurbanı sunulurdu. Sunulan kurbanın kanı kutsal kabul edilen ağacın çevresine dökülür, başı ve derisi ise bu ağacın budaklarına asılırdı.<sup>63</sup> Eskiden Karâîler mezarlıklarındaki kutsal saydıkları ağaçlara tazim eder ve onların yardımına ve kötülüklerden koruduklarına inanırdı. Bu inancın bir gereği olarak Litva’daki (Trakay) Karâî mezarındaki yaşlı ağaçların kesilmesine izin verilmemekte, çünkü bunun kutsal bir şeye hakaret olduğu düşünülmektedir.<sup>64</sup> Kırım Karâîlerinde günümüzde de Karâî mezarlarında kutsal kabul edilen ağaçlara gizli bir niyette bulunmak ve Tanrı’dan onu yerine getirmesini dilemek yaygın bir adettir. Bu uygulamaya Karâîler ciddi olarak başvurmaktadır. Olağanüstü durum-

60 Polkanov, 91.

61 Bkz. Polkanov, 92; Saraç, 19-22, 141; Tanyu, 68.

62 Saraç, 23.

63 Polkanov, 95; Saraç, 22.

64 Polkanov, 92

larda başvurulan bu uygulamada Karâîler isteklerini açığa vurmamaktadır.<sup>65</sup> Türk din tarihinde sıkça rastlanan ağaçla ilgili inanış ve uygulamalara Hazarların yakın akrabası olan Çuvaşlarda ve genel olarak bütün Türk topluluklarında günümüzde de rastlanmaktadır. Bu durum Hazarlarla Çuvaşların ve diğer Türk topluluklarının etnik kökeni ve geçmişteki dini inanışları bakımından ortak yönlerinin bulunduğunu göstermektedir.

Kırım Karâîlerinde, Türklerde yaygın olan “ateş kültü”ne de rastlanmaktadır. Onlar ateşi tazim etmekte, ateş külünü rastgele atmamakta ve boş bir yerde yığın halinde toplamaktadır. Bu yere Karâî dilinde “kulyuk” (küllük) denilmektedir. Ateşe tazim eden Kırım Karâîleri aynı zamanda çocukların ateşle oynamasını ve ona tükürülmesini yasaklamaktadır.<sup>66</sup> Litvanya ve Polonya Karâîlerinde muhafaza edilen eski inanışlardan “su kültü”ne Kırım Karâîlerinde de rastlanmaktadır. Bu durum onların mabedlerini, suyun kutusal olduğuna inanışın bir neticesi olarak, daha çok su kenarına yapmış olmalarıyla açıklanmaktadır.<sup>67</sup>

### 3.6. Kırım Karâîlerinin Bazı Törenleri ve Âdetleri

Kırım Karâîleri sahip oldukları inanışlar yanında kendilerine has çeşitli tören ve adetleri de yerine getirmektedir. Karâîler arasında “*âdetler dinin yarısıdır*” şeklinde bir söz yaygındır. Bununla Karâîler, geleneklerine ve âdetlerine bağlı olduklarını ifade etmektedir. Bu başlık altında Kırım Karâîlerinin uygulayarak geldikleri bazı tören ve âdetlere dikkat çekilecektir.

#### a- Evlilik ve Düğün

Karâîlerin düğünlerinde ilginç adet ve uygulamalarla karşılaşılır. Onların düğünleri daha çok Tatar ve diğer Türk kavimlerinin düğünlerine benzer. Ancak bazı ayrıntıda onlardan ayrılır. Biz onların ortak özelliğinden çok Karâîlere has olan adet ve uygulamaları belirtmeye gayret edeceğiz. Her şeyden önce Karâîlerde düğün, ne evlenenlerin, ne de iki ailenin şahsi işidir. Düğünde gelin ve damadın iradesi çok az rol oynar. Düğün daha ziyade bütün herkesin katıldığı, uzun süre hazırlıkların yapıldığı ve görkemli biçimde müzik ve şarkılar eşliğinde icra edilen büyük bir şenlik ve kutlamadır. Düğüne Karâîlerin komşuları olan diğer Tatarlar da kabul edilir. Genellikle evlenme hakkındaki konuşma çocuklar henüz küçükken ailedeki babalar arasında gerçekleşir. Çocuklar evlenme çağına geldiklerinde, -eskiden bu yaş kızlar için 11 ve 13 yaş arasında değişirdi- ebeveynler çocukların olurlarını sormadan ve onların meseleye olumsuz bakmadıklarını kabul ederek nişan törenini ilan eder. Bu törende damat adayı “hazan” aracılığıyla gelin adayı ile nişanlanma niyetini ilan eder ve bu günden sonra düğün törenine kadar damat bir daha gelin adayını göremez. Damadın şahitleri müzik eşliğinde gelinin evine gider. Burada gelinin babası onlara hediye verir, ikramda bulu-

65 Polkanov, 95.

66 Bkz. Saraç, 23, 142-143.

67 Polkanov, 96.



nur. Düğünden iki-üç hafta önce damadın bütün tanıdıkları ve akrabaları ona kadınlara has kumaşlardan hediyeler içeren “honca” (bohça) gönderirler. Her iki ebeveyn düğün törenini idare edecek “çırakçı” adı verilen bir kişi seçer. Çırakçı müzik eşliğinde gelin evine “honca” ve reçelleri ulaştırır. Daha sonra akşam gelinin evinde müzik eşliğinde elbiselerin biçki işlemi belirlenir.<sup>68</sup>

Düğünün ilk günü damat geline çeşitli reçellerin ve tatlı likörlerin (tatlı rakı) bulunduğu bir tepsi gönderir. Akşam düğün başlar ve birkaç gün devam eder. Düğün süresince damat ve gelin tarafında ayrı ayrı icra edilen törenler olur. En güzel giysileri içinde kızlar gelin evinde toplanır. Müzik eşliğinde oyunlar oynanır. Gelin bu gece “tuvuh” (duvak) adı verilen örtü örtülüyken oynamaz. Bu örtünün altında gözlerini önüne eğmiş durumda bakışlarını saklayarak düğün sonuna kadar oturur. Çırakçının gelinin yanına gelme ve başı üstünde tepsiyi tutarak oynama hakkı vardır. Bu esnada onun başı üstündeki tepsiye kadınlar, fakirlere dağıtılmak üzere para atar. Gece yarısından sonra akşam yemeğine otururlar. O akşam damadın evinde gençler toplanır ve sabaha kadar gezer, dolaşırlar. Ertesi gün gelinin evinde kadınlar tekrar toplanır ve gelini banyo yaptırır. Banyo, hüznü müzik ve şarkılarla gerçekleşir. Banyodan sonra gelinin saçlarına ve ayaklarına kına yakılır, saçları lüle lüle örülür ve Türk halklarına has, kızları kadınlardan ayrıran, Karâî dilindeki söyleyişle “zilif”leri (zülûf) taranır.<sup>69</sup>

Damat da arkadaşlarından ve tanıdıklarından oluşan bir kalabalıkla aynı gün hamama gider ve orada bütün bir gece yıkanır. Damat kendisine katılan herkese at ayarlamak zorundadır. Maskaralık yapmak üzere düğünün katılımcılarından biri de “soytarı”dır. Onu, bir fıçı şarapla ve çoğu durumda koyun etinden hazırlanan yiyeceklerle, “çırakçı” izler. Bu tür bir gurupta genellikle yüz kadar kişi olur. Damadın yıkanmasından sonra herkes traş olur ve burada yer, içerler. Sonra atlılar damadı ortalarına alacak biçimde sıraya dizilir ve bütün atlı alayı eve doğru hareket eder. Yerleşim yerinin dışına çıktıklarında “kiyuv” (at koşu) yarışı yaparlar. Alacakaranlık bastırıldığında büyük meşaleler yakılır, tabancalar doldurulur. İki sıra halinde davul, tef, zurnanın çıkardığı gürültülü seslerle ve bağırışlarla hızla gelin evine doğru gidilir. Eve yaklaşıldığında atlı alayından ayrılırlar ve dört nala birbirlerini geçmeye çalışarak koşarlar. Bunun nedeni atlılardan bir kaçının gelinin evine damadın yaklaştığını haber vermek istemesidir. Bunlardan birinci ipekli, ikinci pamuklu bir şal ve üçüncü ise bir baş soğan alır. Akşam geç vakit gelinin evinde saygın kişiler toplanır. Onların huzurunda “şetar” (evlilik mukavelesi) gerçekleşir. Bundan sonra evliler ve yaşlılar sofraya oturur. Damat gençlerle kendilerine ziyafet çekmek üzere buradan ayrılır ve uygun bir yere gider. Yaklaşık gece yarısı onların arkasından “çırakçı” peynir ve koyun etinden yapılan büyük bir börekle (*kubete*) ve buğday ekmeği ile herkesi düğün yemeğine davet eder. Dostları damadı evlilik

68 Polkanov, 60.

69 Polkanov, 61.

odasına götürür ve burada özel şarkılar eşliğinde uzun süren bir damat giydirme töreni yapar. Daha sonra birkaç dakika ekmek, tuz ve tepsi bulunan bir masaya oturulur ve orada hazır bulunanlar fakirlere dağıtılmak üzere bu tepsiye para koyar. “Çıracı” öncülüğünde damat yaya olarak meşalelerle, mumlarla ve müzik eşliğinde geline götürülür. Gelinin sıkı bir şekilde örtü içinde beklediği evde “hazan” evliliği kutsar “şetar”ı (evlilik mukavelesi) okur ve imzalar. Daha sonra damat evine gider, gelini ise erkek kardeşi elieinden tutarak damadın akrabalarının hazırladığı arabaya götürür ve damadın evine giderler. Burada da erkek kardeşi gelini evlilik odasına kadar götürmelidir.<sup>70</sup> Gelin ve damat için bir gelenek uygulanır. Buna göre; beyaz bir keçe ya da post üzerinde her ikisi de ayakta durur. Üzerlerine metal para, badem, şeker, hububat gibi şeyler serpilir. Törenin sonunda gelinin başı üzerine kül dökülür. Mutlaka yapılması gerekli görülen bu törende beyaz keçe ya da post, Kırım Karâîlerinde memnuniyeti, mutluluğu ve sağlığı sembolize eder. Gelin eve girerken kapı kapatılır ve fakirlere verilmek üzere bağışta bulunarak geçiş için izin alır. Gelin ve damat eve girerken badem ve şeker saçarlar. Gelin geldiğinde masaya çerez koyarlar. Bu uygulamaya “yıkıl ket aş” (yeyiniz ve çekiliniz) adını verirler. Konuklar ayrılırken gelin ve damadı yatak odalarında bırakırlar. Ertesi sabah yerine getirilmesi gereken âdet yeni evlilerin yatak çarşafının kontrol edilmesidir.<sup>71</sup> Gelin yedi gün evden dışarı çıkmamalıdır. “Bakış gecesi” (bahşış gecesi) adı verilen 7. gecede erkek tarafın evinde bütün akrabalar hediyeleriyle birlikte toplanır. Genç damat kadınlar arasında oturan annesinin elini ve eteğini öper, ona bir palto hediye eder. Hazır bulunanlar yeni evlilere katkı sağlamak için bunun üzerine para asar. Bu âdetle düğün sona ermiş olur.<sup>72</sup>

### b) Cenaze ve Anma

Kırım Karâîlerinde cenazenin tekfin ve defin işlemleri Karâî inanışlarına göre gerçekleşir. Bir insan ölünce gözleri kapatılır, çenesi bağlanır. Daha sonra cenaze yıkanır, kefenlenir, tabuta konularak en yakın kenesaya taşınır, burada ölen için dua edilir. Duadan sonra cenaze ayak kısmı güneye gelecek şekilde ve yüzü Kudüs’e çevrilerek mezarlıkta defnedilir. Hazan bundan sonra bir dua okur ve cenaze alayı cenaze evine giderek taziyede bulunur. Bu uygulamalar Karâîlerde genellikle ortaktır. Ancak cenazeye ilgili Kırım Karâîlerine has anma törenleri vardır.

Kırım Karâîlerinde “ayak-içmek” (kupadan içmek) adı altında bir anma uygulamasına rastlanır. Definden sonra akraba ve yakınlar ölünün evine geri döner. Burada odaların birinde yere mutlaka kara renkte bir keçe ya da post

70 Polkanov, 62-63.

71 Polkanov, 64, 70.

72 Polkanov, 65; Kırım Karâîlerinin düğün adetleri ile diğer Türk kökenli Karâîlerin âdetleri birbirine benzemektedir. (Karşılaştırma için bkz. Tanyu, 67-70; Kuzgun, 266-273).

serilir. Evde böyle bir şey bulunmuyorsa, bu amaçla kenesada bulundurulmuş keçe ya da post getirilir. Keçe üzerine orada hazır bulunanlar; ortaya ölünün en yakın akrabası, çevresine de akrabalık derecesine göre geri kalanlar şeklinde otururlar. Keçenin ortasında ekmek ve şarap sunan *hazan* ayakta durur, dua okur, şarabı ve ekmeği takdis eder ve ölünün merkezde oturan en yakın akrabasına ikram eder. Bu kişi kupa'dan yudumlar, ekmekten bir parça koparır ve kendi yanındakine verir. Güneşin hareketi gibi, şarabın bulunduğu kupa ve ekmek törenin gerçekleştiği keçenin ya da postun üzerinde oturan herkesi dolaşır. Böylece tören tamamlanmış olur. Belirtilen cenaze töreninin benzerine Hazarlarda rastlanmaktadır. Şarkiyatçı Prof. Veselovskiy Hazar Hakanın ölümü durumunda kara bir keçe üzerinde oturarak onu andiklarını bildirmiştir. Hazarlar yeni bir Hakan seçtiklerinde ise onu ak bir keçe üzerine oturturlardı. Benzer uygulamalar başta Kıpçaklar olmak üzere diğer Türk ve Moğol kavimlerinde de bulunmaktadır.<sup>73</sup>

Karâîlerde karşılaşılan diğer bir tören "et aşı"dır. Ölünün defnedilmesinden sonra ölünün yakınlarına en yakın anma gününe kadar bir hafta boyunca yasak konulmakta ve onlar etli yemek yiyememektedirler. Karâîlerin sofrasının her zaman çeşitli türdeki koyun etleri ile dolu olduğu göz önünde bulundurulursa bu yasağın oldukça katı bir kısıtlama olduğu anlaşılır. Ölenin evinde gerçekleşen ilk anma gününde, beraberlerinde helva getiren akrabaları ve yakınları toplanır. Bu törene "hazan" da davet edilir. O uygun duaları okur, daha sonra anma tekrarlanır. Bu anma için yemekte son derece güzel koyun etiyle hazırlanmış yemekler (kubete, çebureki, pastırma, pilav), helva, şarap ve üzümlü çay bulunur. Ölüm gününde olduğu gibi ölümden sonraki 7. günde matem için "kara helvası" ya da "ölüm helvası" adını verdikleri helva hazırlanır. Bu, ölü için duyulan büyük üzüntüyü sembolize eder. Anma akşamında karanlıkta yakılan mum, matem için aile üyelerinin bütünüyle giydiği karalar, helvanın rengi, acı biber ailenin matemini, karamsarlığını ve üzüntüsünü sembolize eder. Bununla ilk matem dönemi bitmiş ve ölenin yakınlarının her zamanki etli sofraya geçmelerine izin verilmiş olur. Definden sonraki 7 gün boyunca ölünün evinden dışarıya bir şey çıkarılması yasaktır. Sonraki anma töreni 40. günde gerçekleştirilir. Ölünün 40'ı önceki anmanın tersine akşam değil gündüz yapılır. Matem için hazırlanan kara helva yerine daha tatlı kahve renkli bir helva hazırlanır. Buna "hazar katmağı" veya "hazar helvası" denir. Bu, çok miktarda balla, bibersiz hazırlanır. Diğer yiyecekler 7. günde hazırlananlar gibidir. Sonuncu anma töreni ise

73 Polkanov, 48-50. Çin yıllıklarına dayanarak Tu-kiu'ların adetleri hakkında bilgi veren Radloff, yukarıda söz edilen konu ile ilgili şunları aktarır: "Hükümdar tahta çıkınca en yüksek memurlar onu bir keçe örtünün üzerine oturarak güneşin istikametine göre 9 defa bir dairenin etrafında dolaştırırlar. Onu taşıyanlar, her dönüşünde hükümdarın önünde eğilirler. Bu merasimden sonra onu bir ata bindirirler..." (Bkz. W. Radloff, *Sibirya'dan*, Çev. A. Temir, İstanbul 1934, I, 123-124; ayrıca bkz. D. Yıldırım, "Köktürklerde Kağanlık Süreci: Kaldırma, Kötürme ve Oturma", *Türk Kültürü Araştırmaları Prof. Dr. Şükrü Elçin'e Armağan*, Ankara 1993, XXIX, Sayı: 1-2, 368-379).

matemin bütünüyle sona erdiği 11 ay sonra icra edilir. Bu anmaya “akkiyim-yak” adı verilir. Bu anmanın özelliği anmada kullanılan “ak helva” ve diğer tatlı yiyecekleri bulundurma zorunluluğudur. Bunların yanında cevizli helva, tatlı pasta ve bisküviler, reçeller de bulunur. Bütün bunlar tatlı olmayan geleneksel yemekleri tamamlar. Anma yemeğine içeceklerden şarap, votka, çay, kahve ve komposto koyarlar. Genel olarak matemle ilgili uygulama yiyeceklerle sınırlıdır. Bu zikredilen uygulama Kırımın diğer halklarında görülmez.<sup>74</sup> Kırım Karâîlerinde matem döneminde riayet edilmesi gereken et yaşağı dışında, ölünün 3’ü, 7’si, 40’ı şeklinde gerçekleşen anma törenlerine genellikle Kırgız, Kazak, Özbek, Türkmen, Tatar, Çuvaş gibi bütün diğer Türk topluluklarında rastlanır.

Karâîlerde mezarların yanından geçerken onlara tazim için attan inmek eski bir adettir. Bu adetin Hazarlar’da da bulunduğu nakledilir. Hazarlar, yalnızca yaşamında değil öldükten sonra da Hakanlarına tazimde bulunur, onların mezarlarının yanından geçerken attan inip, eğilerek selamlar ve mezar gözden kayboluncaya kadar da atlarına binmezlerdi.<sup>75</sup>

### c) Diğer Tören ve Adetler

Karâîlerde ilginç bir dini adete *Pesah\** kutlamalarında karşılaşılır. Karâîler söz konusu kutlamayı Müslümanların kurban bayramına yakınlaştırır. İsrailoğullarının Mısır esaretinde buldukları sırada çektikleri acı, esaretten kaçış ve çölde dolaşmalarının hatırasına kutladıkları *Pesahun* başlıca yemeği sarımsakla birlikte ıslak toprak kıvamında hazırlanan bir tür tatlıdır. Kırım Karâîlerinde sarımsak bu yemeklerde herhangi bir rol oynamaz. Buna karşılık onların sofrası Müslümanların Kurban Bayramındaki gibidir. Sofrada kuzu ve onun etinden hazırlanabilen yemekler bulunur.<sup>76</sup>

Karâîlerin eski inanışlarından kalan ve uygulamaya geldikleri diğer bir âdet de ürünlerin toplanmasının kutlandığı hasat bayramı denilebilecek “orak toyu”dur. Bu toy, sonbaharda ürünler toplandığında gerçekleştirilir. Karâîler “kenesa”nın avlusunda bir araya gelir. Burada kurulan bir kulübe çeşitli sebze ve meyvelerle donatılır. 7. gün bu sebze ve meyveler hem orada bulunan dindaşlarına dağıtılır hem de fakirlere ulaştırılır.<sup>77</sup>

74 Bkz. Polkanov, 51-53.

75 Bkz. Polkanov, 67; Şapşaloğlu, I, 586; Kuzgun, 101.

\* Pesah (Fışh): İsrailoğullarının Mısır topraklarından çıkışının anısına bir çeşit bahar festivali olarak kutlanan ve İbrani takvimine göre Nisan’ın 15’ine denk düşen bir Yahudi bayramı olan Pesahla ilgili Tevrat’ta, o günde her ev halkı tarafından bir kuzu kurban edileceği ve kanının eşiklere ve kapı üzerlerine sürüleceği ifade edilir. Bu, Mısır’da ilk doğanların öldürüleceği zaman Rabbin her evden geçtiğini hatırlamak üzere yapılır. Sonraları kuzular tapınaklarda kurban edilir. Pesah bayramı İsrail’deki Yahudilerce 7 gün, diğerlerince 8 gün boyunca kutlanır. Pesah süresince evlerde mayalı hamur ya da mayalanacak türden yiyecekler kullanılmaz. Bu bayramın birinci ve yedinci günü iş yapılması yasak kabul edilir. (Gündüz, 305).

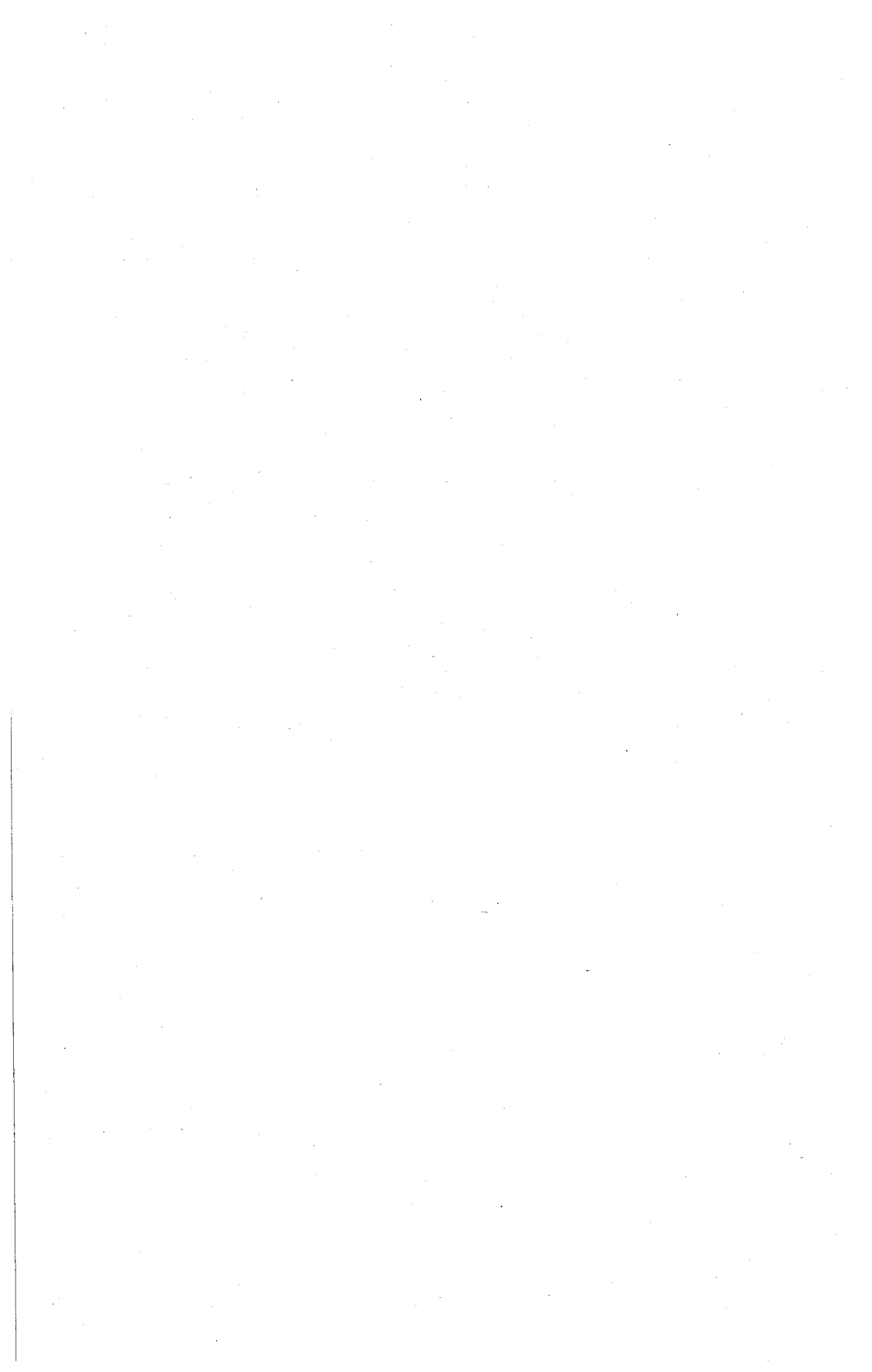
76 Polkanov, 57-58.

77 Polkanov, 59; Saraç, 24, 143.

## 5. Sonuç

Günümüzde "Karâî" adı bir Yahudi mezhebini hatırlatmaktan çok bir Türk boyunu akla getirmektedir. Hazarların torunları kabul edilen Kırım Karâîlerinin kendilerine has inanç, kültür ve dil özellikleri bulunmaktadır. Onlar Yahudilik içinde kendilerine özgü bir din anlayışını ve kutsal kitap olarak Tevrat'ı kabul edip Talmud'u reddeden Karâîliği benimsemiş, bu yönüyle Talmudist Rabbani Yahudilerden farklı bir anlayışa sahip olmuştur. Sayıları oldukça azalan ve dinlerine son derece bağlı olan Karâîler, Tevrat'a ve Hz. Musa'ya inanmalarıyla Yahudilik'te, Türk kökenli olmalarıyla da Türk din ve kültür tarihinde ayrı bir yer edinmiştir. Diğer Türk topluluklarında olduğu gibi Kırım Karâîlerinde de geleneksel Türk dini inanışları varlığını sürdürmüştür. Onlar çeşitli gelenek, tören ve adetlerini korumuştur. Kırım Karâîlerinin dini inanış ve uygulamalarıyla Türk dünyasının diğer üyeleri arasında ortaklıklar ve benzerlikler tespit edilmiştir. Ancak onlar Türk dini inanışlarına Karâîlikle birlikte yeni bir şekil ve anlayış kazandırmıştır.

Günümüzde Karâîlerin diğer Yahudiler gibi büyük imkanları bulunmamakta, aynı zamanda dünyadaki Yahudi örgütleri, Karâîlerin siyonizm fikrine destek olmadıkları için onlara sahip çıkmamaktadır. II. Dünya savaşından sonra dağıldıkları bölge ve ülkelerde mahalli kültür içerisinde erimekte olan Karâîler, cemaat olarak varlığını güçlkle sürdürmekte, bazıları buldukları muhite göre Rabbani topluluğa karışmakta, bazıları da milli kimlik ve kültürünü koruyabilmek için çaba göstermektedir.



# Yeni Ahit Metinlerinde Geen Ululiyetle İlgili Cümler Üzerine Bir Tahlil alışması

**Kenan HAS\***

## ABSTRACT

*In the New Testament the concept of God is defined as several forms. One of them is God is presented as the Father of all life and the other one is the Son of God who was sent to save mankind from death and sin. The New Testament deals with the facts of God such as He is Omnipotent, Love, Spirit, Light and etc. In the verses it is believed in God who on earth took human form as Jesus. In this connection sometimes Jesus presented himself as a God. So, his acts are looked like God's acts. However in many verses Jesus declared himself that he has completely different characteristics than God's. As a result depending on the used argumants it can be got the results that Jesus was only human or not only human but also is God. This point is absolutely depends on what you want to reach to it.*

**KEYWORDS:** God, Jesus Christ, Spirit, Holy Trinity, Logos, Salvation

## GİRİŞ

İnsanlığın başlangıcından günümüze kadar tüm toplumlarda inan sisteminin merkezini oluşturan bir fenomen olan 'Tanrı' kavramı, bazı dönemlerde insanların zihninde somut bir varlık imajı uyandırmış, bazı dönemlerde ise soyut bir tanrı anlayışı söz konusu olmuştur.<sup>1</sup> Ancak her iki algılama ve tanımlama sürecinde de insanlar çoğu zaman tanrı anlayışını antropomorfik yani insan-biçimci algılayışla ifade etmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda tarihi süreç içerisinde tanrıların insan şeklinde veya başka canlılar şeklindeki tasavvurları başta Sümerler olmak üzere Asur ve Hitit dönemlerinde sembolik olarak yapılan sfenks, figür ve tasvir örneklerinde olduğu gibi hemen her devirde görölmüştür.<sup>2</sup> İlahi din tanımlamasına giren dinlerde dahi, tanrı

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Gazi Üniversitesi, Çorum İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Öğretim Üyesi. kenanhas@gazi.edu.tr

1 James G.Frazer, The Golden Bough, London,1959, s. 93

2 Mesela; Mitolojiye göre; Mısır tanrı/tanrıçalarından Nut ve Geb'in oğlu olan tanrı Osiris'in ölüümü ve tekrar dirilişi mevsimleri sembolize etmiş ve insanlığı yaşamın sadece görünüü

için kullanılan 'aşkın' tanımlamasıyla müşahede âleminin tamamen ötesinde bir varlık anlayışı söz konusu olmasına rağmen bu tür antropomorfik yaklaşımlardan kurtulunamamıştır. Bu nedenledir ki farklı anlam boyutlarını içeren bir kavram olarak 'antropomorfizm' gerek felsefi düşüncede ve gerekse dinî algılayış biçimlerinde kullanıla gelen sembolik bir dil olmuştur. Söz konusu algılayışa paralel olarak Tevrat metinlerinde kendini gösteren bu anlayış Baba-Oğul ve Kutsal Ruh' tan oluşan 'Teslis (Üçlük) Doktrini' olarak Yeni Ahit'te de devam etmiştir.<sup>3</sup> Hıristiyanlığın inanç sistemini oluşturan bu doktrin 'Mesih' olarak nitelenen İsa'da yansıdığı 'Tanrı İnancı' öğretisi üzerine odaklanmıştır.<sup>4</sup>

Hıristiyanlıktaki tanrı inancı başlangıcından günümüze kadar üzerinde tartışılmakta olup farklı din müntesipleri bir yana aynı din müntesiplerince dahi üzerinde görüş birliğine varılabilen ve bu açıdan tamamıyla çözümlenen bir konu değildir.<sup>5</sup> Bu nedenle biz bu çalışmamızda Yeni Ahit metinlerinde geçen 'tanrı' kavramıyla ilgili ifadelerden ve söz konusu kavrama yüklenen anlamlardan yola çıkarak nasıl ele alınıp açıklanmaya çalışıldığını ve kavramın açılım alanı üzerinde durmaya çalışacağız. Bu çalışmadaki amacımız, Hıristiyanlığın tanrı anlayışını eleştirmek veya günümüze kadar yapıla gelmiş olan Hıristiyanlığa karşı yapılan 'reddiyeler' veya tartışma konuları üzerinde durmak değildir. Bu konularda özgün ve muhteva olarak zengin çalışmalar zaten mevcuttur.<sup>6</sup> Biz burada sadece Yeni Ahit metinlerinde geçen tanrıya yönelik ifadelerin kullanım alanları noktasından hareketle metinler içerisindeki açılımı incelemeyi hedef edinmekteyiz. Tanrı için kullanılan bu özellikler isim ve sıfat şeklinde Yeni Ahit'te yer almıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için Yeni Ahit'teki bu isim ve sıfatlar üzerinde durulacaktır.

dünya hayatıyla sınırlı olmadığı dolayısıyla ölümlerinden sonrada yeni bir yaşam alanına sahip olacakları yönünde bir algılayışa zemin hazırlamıştır. Egemen bir tanrı olarak tanrılara saygıyı ve ayınların yararlarını öğreten Osiris, hükmedici bir tanrı olarak kanunları ve gelenekleri oluşturmuş ve daha sonra da kendisini kışkırtan kardeşi Seth tarafından ayarlanan suikastçılar tarafından öldürülerek sanduka içerisinde denize atılmıştır. Bkz. Fernand Comte, *Mitoloji Sözlüğü*, çev. Mukadder Arslan, İstanbul, 2000, s. 153. İran tanrılarında Mitra da bir bakireden doğan ve Tanrı ile insanlar arasında aracı olarak insanlığın kurtuluşuna ermesini sağlayan tanrı oğlu olarak kabul edilmiştir. Mitolojiye göre, Mitra, dünyada insan suretiyle yaşamış ve yine insanlığın iyiliği için kendisini feda ederek bilinmeyen bir şekilde acı içinde ölmüş ve ardından dirilerek Baba Tanrı'nın yanına dönmüştür. William, F. Vassal, *The Origin of Christianity*, s.57, Arthur Weigall, *Pavlos Hıristiyanlığına Dair Bilimsel Bir Eleştiri*, Hıristiyanlığımızdaki Putperestlik, ed. Mustafa Demir, Ozan yay. İstanbul, 2002, s. 66

- 3 Albert M.Besnard, Oliver Clement Roger Mehl, Hıristiyan İlahiyatı, çev. Mehmet Aydın, Konya, 1983, s. 143
- 4 Headleam, Arthur, C. C. H, D.D, *What It Means To Be A Christian*, London, 1932, s. 21,107
- 5 *Three Ways to the One God*, ed. by. Abdoldjavad Falaturf, Jacob J.Petuchowski, Walter Strolz, Kent, 1987, s. 117
- 6 Hıristiyanlığa karşı gerek Arapça ve gerekse Türkçe olarak yazılan 'Reddiyeler'i sistemli bir şekilde ele alan ve bunlarda ele alınan 'tartışma konularını inceleyen eser olarak, Bkz. Mehmet Aydın, Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları, Ankara, 1998



## 1. BABA-TANRI

### 1.Yeni Ahit'te Baba-Tanrıya Atfedilen İsimler

Eski Ahit'te yer alan tanrının isimleri ve sıfatlarını muhteva olarak kendisinde de devam ettiren Yeni Ahit'te, ilave olarak temayüz eden tanrıya verilen en önemli isim şüphesiz ki Baba-Oğul ve Kutsal Ruh'tur. Dolayısıyla burada Teslis anlayışının üç uknumundan öncelikle (Baba) Tanrı hakkında daha sonra da sırasıyla İsa ve Kutsal Ruh hakkında geçen Yeni Ahit ifadelerini inceleyeceğiz.

Tanrı isimleri arasında İsa'nın tanımlamasıyla; Rab, Göksel baba,<sup>7</sup> Pavlus'un tanımlamalarıyla; Tüm Çağların Kralı<sup>8</sup> ve Işıkların Babası,<sup>9</sup> şeklinde farklı isimler olduğu gibi Alfa ve Omega şeklinde tanrının başlangıcının ve sonunun olmayışını ifade eder tarzda simgesel tanımlamaları da görebilmekteyiz.<sup>10</sup>

Burada her şeyden önce şu hususu belirtmeliyiz ki, İsa İbranice-Aramice konuşmasına ve vaazlarını bu dille yapmasına rağmen günümüzde elde mevcut olan İncillerin en eski nüshaları Yunancadır.<sup>11</sup> Bu nüshalarda da tanrıya atıfta bulunulurken ebedi Allah, yaratan, hayatı idame ettiren, her şeye üstün 'Rab', 'Tanrı' anlamlarına gelen 'O Theos' terimi kullanılmıştır. Bu tanımlamayla her zaman için İbrahim'in, İshak'ın, Yakub'un, Musa'nın ve Peygamberlerin Allah'ı kastedilmiştir. Bir diğer ifadeyle Yeni Ahit'te İsa veya Kutsal Ruh, Theos, yani tanrı olarak hiçbir yerde isimlendirilmemiştir.<sup>12</sup> Dolayısıyla bu şekildeki bir tanımlamayla Yeni Ahit'in üç uknumlu tanrı anlayışının sadece birincisine yani 'Baba Tanrı'ya 'tanrılık' atfedilmiş olmaktadır.

### 2.Yeni Ahit'te Baba-Tanrının Sıfatları

Yeni Ahit metinlerinde tanrı, ebedî, her şeye muktedir, her şeyi bilen, evreni ve evrenin içerdiği her şeyi yaratan, her yerde hâzır ve nâzır, hayatı ihsân eden, merhametli ve bağışlayıcı, yüce ve fakat içkin (mündemiç), her şeye üstün Rab, kıyamette tüm insanlığın âdil yargıcı ve ebedî mükâfatı veya cezayı veren tek varlık olarak nitelendirilmiştir.<sup>13</sup> Yeni Ahit metinlerine baktığımızda 'tanrının bir' oluşuna yönelik kesin ifadelerle karşılaşmaktayız. İsa, 'tek' olan tanrının övgüsünü kazanmanın, imanının temel şartı oluşuna dikkat çekmekte,<sup>14</sup> kendisine 'ebedi hayatı miras alabilmek için ne yapması

7 Matta, 6/26, Matta, 23/9

8 I. Timetos, 1/17

9 Yakub'un Mektubu, 1/17

10 'Var olan, var olmuş ve var olacak olan, gücü her şeye yeten Rab Tanrı diyor ki; 'Alfa ve Omega Ben'im,' Esinleme, 1/8, 22/13

11 Şaban Kuzgun, *Dört İncil, Yazılması, Derlenmesi, Muhtevası, Farklılıkları ve Çelişkileri*, İstanbul, 1991, s. 137

12 Reginald H, Fuller, 'God in The New Testament' *Encyclopedia of Religion*, Vol. VI, London, 1987, s. 8, MICHEL, s. 65-66

13 Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, İstanbul, 1992, s. 56

14 Yuhanna, 5/44

gerektiğini' soran birisine; 'Niçin bana iyi diyorsun? 'Bir'den başka kimse iyi değildir, O'da Allah'tır,' şeklinde karşılık vererek yerine getirilmesi veya kaçınılması gereken hükümleri açıklamaktadır.<sup>15</sup> Yazıcılardan birinin kendisine 'emirlerin birincisi'nin ne olduğunu sorması üzerine İsa: 'Allah'ımız Rab, Bir olan Rab'dir' şeklinde cevap vermektedir.<sup>16</sup> Yuhanna'da ise, 'övgüsünün kazanılması gereken bir varlık olarak 'tek tanrı' ifadesinin geçmesi,<sup>17</sup> tanrının birliği üzerine açık ifadelerdir. Luka'da ise bu defa din bilgileri ve Ferisiler 'tek tanrı'dan başka kim günahları bağışlayabilir?' diyerek İsa'nın konumunu eleştirmeleriyle<sup>18</sup> bu defa da 'tanrının birliği' Ferisiler'e teyit ettirilmiştir. Buradaki söz konusu birlik, Schroeder'in ifadesiyle, ardından iki, üç veya dördün geldiği bir tamsayı değildir. Ebedi ve ezeli olan 'bir'dir ve yalnızca bir sonsuz yaratıcı vardır ifadesinden çok daha derin bir gerçeği anlatmaktadır. Benzer cümlelerdeki 'bir', sonsuz olanı, sonlu olanın algılayabileceği şekilde ifşâ eder, bu da her şeyi kuşatan bir birliğe ilişkin insanların deneyimidir. Tek tanrıcılık, iddiasını sadece bir tek tanrı olduğu fikri ile sınırlandırmaz. Kutsal Kitaplar tek tanrıcılığı, her şeyin bu birliğin ifadesi olduğunu öğretir.<sup>19</sup>

Yeni Ahit metinlerine göre tanrı, 'Ruh Sahibi'dir. İsa vaftiz olup sudan çıktıktan sonra göklerin açılıp Allah'ın Ruhunun güvercin gibi inip üzerine geldiğinin görülmesi,<sup>20</sup> ve yine Matta'da, 'söyleyen siz değilsiniz, fakat sizde söyleyen Babanızın Ruhu'dur,<sup>21</sup> ifadeleri konumuz açısından önemlidir. Yuhanna'da ise İsa, Allah'ın Ruh olduğunu ifade etmektedir.<sup>22</sup>

Yeni Ahit metinlerinde tanrının 'diri' oluşu ifade edilir. İsa, kendisini 'diri' olan Baba'nın gönderdiğini ve kendisinin O'nun vasıtası ile yaşamakta olduğunu sık sık vurgulamıştır. Buna paralel olarak kendisinden sonraki insanların kendisi vasıtasıyla yaşayacaklarına<sup>23</sup> yönelik açıklamalarıyla bir taraftan tanrının 'diri olma' sıfatına vurgu yaparken diğer yandan da hem kendisinin ve hem de sembolik olarak ekmek-şarap kutsamasına atıfla İncil öğretilerine inananların konumuna gönderme yapmıştır.

Yeni Ahit'te tanrı için sık sık 'Yüce Olan' ifadesinin kullanıldığını görmekteyiz. Meleklerin Meryem'e gelip, onun hamile kalıp dünyaya getireceği ve adının da İsa olacağı bir çocuğa 'Yüce Allah'ın Oğlu' denileceğini<sup>24</sup> müjdelemeleri, aynı şekilde İsa'nın öğrencilerine verdiği vaazında da onlara 'Yüce Olan'ın oğulları olacaksınız,<sup>25</sup> diyerek tanrının yüceliğine paralel

15 Markos, 10/17-18, Luka, 18/18-19

16 Markos, 12/28-29 Benzer şekilde yine Markos da geçen ve bir din bilgisinin İsa'ya 'Tüm buyrukların en önemlisinin ne olduğu sorusuna İsa'nın 'Tanrımız olan Rab tek Rab'dir,' şeklinde cevap vermektedir. Markos, 12/32

17 Yuhanna, 5/44

18 Luka, 5/21

19 Gerald L. Schroeder, *Tanrı'nın Saklı Yüzü*, çev. Ahmet Ergenç, İstanbul, 2003, s. 31

20 Matta, 3/16-17, Markos, 1/10-11

21 Matta, 10/19-20

22 Yuhanna, 4/22-24

23 Yuhanna, 6/57

24 Luka, 1/28-32

25 Luka, 6/35

bir yaşama dikkati çekmesi bu sığata 6rneklerdir. Melekler ve İsa'nın dışında halktan birileri tarafından da tanrı için bu sıfatın kullanımını g6rmekteyiz. Mesela; İsa'yı, Gerasini Őehirinde cine tutulmuş olan ve bu nedenle kabirlerde yatıp kalkan bir adamın karşılaması ve 6n6nde yere kapanarak 'Ey İsa! Y6ce Allah'ın Oğlu!' Şeklinde hitap etmesi,<sup>26</sup> ve Başkâhinin de aynı Şekilde İsa'ya 'y6ce olan'ın oğlu Mesih sen misin? Şeklindeki sorusunda<sup>27</sup> İsa'nın iddia ettiği konumunu sorgulamaya açmakla beraber tanrıya y6klenen sıfat hakkındaki kesin yargı s6z konusudur. Matta'daki İsa'nın, d6nyada barışı sağlayanlara 'tanrının oğulları' denilecek ifadesi<sup>28</sup> ve benzer Şekilde Luka'da İsa'nın, 'd6şmanlarınızı sevin, iyilik yapın, hiçbir karşılık beklemeden 6d6n verin, alacağınız 6d6l b6y6k olacak, 'en y6ce olan'ın oğulları olacaksınız'<sup>29</sup> ifadeleri tanrının oğlu/oğulları sıfatının, tanrının rızasına uygun olarak yaşayan herkesi kapsayacak bir konumda olduğunu da g6stermektedir.

Yeni Ahit metinlerine g6re, sınırsız hoşg6r6s6yle iyiliğini,<sup>30</sup> rahmetini herkesin 6zerine g6nderen<sup>31</sup> tanrı, kutsal,<sup>32</sup> her Şeyi bilen<sup>33</sup> ve 6l6ms6zdir.<sup>34</sup> Tanrı, herkese yaptığının karşılığını verecektir. S6rekli iyilik ederek, y6celik, saygınlık ve 6l6ms6zl6đ6 arayanlara sonsuz yaşamı verirken, bencil olanların ve gerçeğe uymayıp haksızlığın peşinden gidenlerin 6zerine gazap ve 6fke yağdıracaktır.<sup>35</sup> Yeni Ahit'teki ifadelerde tanrının 'bağışlayıcı' sıfatı belirgindir. İsa, 'Duaya durduğunuz zaman, kimseye karşı bir Őeyiniz varsa, ona bağışlayın ki, g6klerde olan Babanız da size sularınıza bağışlasın'<sup>36</sup> diyerek tanrının bağışlayıcı sıfatına işaret etmektedir. Bununla beraber bağışlamayacağı durumlar da vardır. S6z konusu duruma İsa; 'insanların işlediği her g6nah, ettiği her k6f6r bağışlanacak; Ama 'Kutsal Ruh'a karşı bir s6z s6yleyen bağışlanmayacaktır,<sup>37</sup> Şeklindeki ifadesiyle açıklık getirmiştir. Buna paralel olarak 'iman edip vaftiz olan kimselerin kurtulacağı, iman etmeyenlerin ise h6k6m giyeceği'<sup>38</sup> Şeklindeki ifadeler bağışlanmanın hangi Şartlara bağlı olduğunu g6stermektedir.

Tanrı aynı zamanda sonsuz merhamet sahibidir. İsa insanlara 'O, nank6r ve k6t6 kişilere karşı iyi y6reklidir. Babanız nasıl merhametli ise, siz de merhametli olun'<sup>39</sup> diyerek bir taraftan tanrının merhametli olması sıfatını 6n

26 Luka, 8/26-28

27 Markos, 14/ 61-62

28 Matta, 5/9

29 Luka, 6/35

30 Romalılar, 2/4

31 Matta, 5/44-45

32 Esinleme, 4/8

33 Matta, 6/8

34 Romalılara, 1/23

35 Romalılar, 2/68

36 Markos, 11/25

37 Matta, 12/31-32

38 Markos, 16/16

39 Luka, 6/35

plâna çıkarırken diğer taraftan da insanları diğer insanlara ve varlıklara karşı daha duygusal bir yaklaşım içinde olmaya çağırmaktadır. Bu bağlamda 'sevgi' merkezli bir tanrı söylemi söz konusudur. Bu anlayış aynı zamanda tanrının ebedi mesajını İsa'da beşerileştirmesi anlamına gelen 'tenleşmenin'<sup>40</sup> de esas anlamını oluşturmaktadır. Yani Yeni Ahit metinlerine göre, Allah dünyayı diğer bir ifadeyle insanları öyle sevmiştir ki, o'na iman eden insanlar helâk olmasın ve ancak ebedi hayatı olsun diye' biricik Oğlunu vermiştir.<sup>41</sup> Bu tür ifadelere göre, 'Söz konusu sevgide korku yoktur; ancak kâmil sevgi korkuyu dışarı atar, çünkü korkuda işkence vardır ve korkan adam sevgide ikmal edilmemiştir.'<sup>42</sup>

Yeni Ahit'e göre, tanrının mekânı göklerde; İsa vaazlarında insanlara hiçbir nedenle yemin etmemeleri uyarısında bulunarak, gökyüzünün Allah'ın tahtı ve yeryüzünün ise Allah'ın ayaklarının basacağı oluşu<sup>43</sup> gibi sembolik bir benzeşime dikkat çeker. Aynı zamanda insanlara, 'göklerde olan Babanızın oğulları olasınız'<sup>44</sup> ve 'göklerdeki Babamız, adın kutsal kılınsın, egemenliğin gelsin, gökte olduğu gibi yeryüzünde de senin istediğin olsun,<sup>45</sup> diye hitap ederek insanları tanrıyla yakınlaşmaya teşvik eder. Bu son cümlelerde görülmektedir ki 'göklerdeki Baba' sadece İsa'ya ait 'Baba' değil, aynı zamanda emir ve buyrukları yerine getirilerek O'na lâıyık bir kul olabilme şartıyla tüm insanlara da 'Baba' olma özelliğini üzerinde taşıyan bir tanrıdır.

Yeni Ahit metinlerine göre tanrı, özel olarak yüklemiş olduğu misyonla İsa'yı göndermiştir; İsa: 'Ben yalnız İsrail halkının kaybolmuş koyunlarına gönderildim,<sup>46</sup> beni kabul eden beni göndereni kabul etmiş olur,<sup>47</sup> 'beni reddeden de beni göndereni reddetmiş olur,<sup>48</sup> diyerek 'baba tanrı'nın kendisine verdiği misyonu açık ve net olarak ifade etmektedir. İsa'nın mezarından kaybolmasının ardından Celile'de bir dağda on bir öğrencisine görünmesi ve onlara 'Gökte ve yeryüzünde bütün yetkinin kendisine verildiğini' söylemesi de almış olduğu özel görevi teyit eder.<sup>49</sup> Yeni Ahit'e göre, tanrının gönderdiği kişi O'nun sözlerini söyler.<sup>50</sup> İsa'yı onurlandıramayan o'nu gönderen Baba'yı da onurlandıramaz.<sup>51</sup> Kendisini gönderene iman edenin sonsuz yaşamı olacağını,<sup>52</sup> amacının da kendisini gönderenin istediğini yapmak oldu-

40 MICHEL, s. 20

41 Yuhanna, 3/16 'Biz Allah'ın bize olan sevgisini biliriz ve O'na inandık. Allah sevgidir ve sevgide duran Allah'ta durur ve Allah O'nda durur.' I.Yuhanna, 4/16

42 I.Yuhanna, 4/18-19

43 Matta, 5/33-35

44 Matta, 5/45

45 Matta, 6/9

46 Matta, 15/24

47 Markos, 9/37, Luka, 9/48, Yuhanna, 13/20

48 Luka, 10/16

49 Matta, 28/18

50 Yuhanna, 3/34

51 Yuhanna, 5/23

52 Yuhanna, 5/24

ğunu<sup>53</sup> ifade eden İsa, Baba (Tanrı)'nın yine kendisi için tanıklık etmiş olduğunu belirterek<sup>54</sup> kendisine 'tanrı'nın istediği işleri yapmak için ne yapmaları gerektiğini soranlara da 'O'nun gönderdiği kişiye iman ediniz,<sup>55</sup> şeklinde cevap vermektedir. İsa çevresindekilere onların tanrıyı tanımadıklarını, 'O'nu sadece kendisinin tanıdığını söyleyerek bunun sebebini de kendisinin 'tanrı'dan olduğu ve O'nun tarafından gönderildiği<sup>56</sup> şeklinde açıklamaktadır. Aynı şekilde İsa'nın havarilerine; 'Baba beni gönderdiği gibi, ben de sizi gönderiyorum'<sup>57</sup> demesi ve felçli bir hastayı iyileştirmesinin ardından korkuya kapılan halkın 'insana böyle bir yetki veren tanrıyı yüceltmeleri'<sup>58</sup> cümleleriyle de bu defa halktan birisi tarafından söz konusu sıfat kullanılmıştır. Dolayısıyla insanlara tebliğ edilen mesaj, İsa'nın ifadeleriyle kendisine değil, tamamıyla kendisini gönderen Baba'ya aittir.<sup>59</sup>

Yerine göre birbiri ile çelişkili argümanlar olarak kullanılabilen İsa'nın sözlerinin ardındaki gerçek niyetlerini elde edebilmek elbette ki zordur. Bununla beraber İsanın yeni bir dünya dininin kuruluşuna yönelik bir niyete sahip miydi? Böyle bir sorunun cevabı güçlü bir olasılıkla olumsuz olacaktır. O, daha çok yakında meydana geleceği ileri sürülen kozmik değişiklik ve devamındaki 'Göklerin Egemenliği' fikri üzerine insanları toparlamayı hedeflemişti.<sup>60</sup>

Yeni Ahit'te 'sevgili oğlum budur, o'ndan hoşnudum. o'nu dinleyin!'<sup>61</sup> diyen tanrı, İsa tarafından da bir çok ifadede de 'göklerde olan Babam,<sup>62</sup> 'Adil Baba',<sup>63</sup> 'Baba, göğün ve yerin Rabbi!'<sup>64</sup> 'Babamın evi,<sup>65</sup> şeklindeki ifadelerle 'Baba' olarak telaffuz edilmiştir. Baba'nın oğlu tanımlaması ilk önce Yahya'nın tanıklığıyla gündeme gelmektedir. Yahya, 'Ruh'un güvercin gibi gökten indiğini, İsa'nın üzerinde durduğunu gördüğünü, İsa'yı o zamana kadar tanımamasına rağmen, 'ama suyla vaftiz etmek için beni gönderen, 'Ruh'un kimin üzerine inip durduğunu görürsen, Kutsal Ruh'la vaftiz eden O'dur dediğini belirterek 'Ben de gördüm ve tanrının oğlu budur' diye tanıklık ettiğini ifade eder.<sup>66</sup> Buna paralel şekilde Natanael<sup>67</sup> ve İsa'nın öğrenci-

53 Yuhanna, 5/30, 6/38, 7/16

54 Yuhanna, 5/37

55 Yuhanna, 6/28-29

56 Yuhanna, 7/28-29, Yuhanna, 8/15-16, Yuhanna, 10/36

57 Yuhanna, 20/21

58 Matta, 9/8

59 Yuhanna, 14/23

60 Colin Cross, *Who was Jesus*, USA, 1993, s. 73

61 Matta, 17/5, Bu ifade Markos, 1/11 de Tanrı'nın muhatabı İsa olarak geçer. Benzer ifade için Bkz. Luka, 9/35

62 Matta, 7/21, Matta, 12/50

63 Yuhanna, 17/25

64 Matta, 11/25-27, Benzer ifade için Bkz. Luka, 10/21-22

65 Matta, 10/32-33, Luka, 2/49, Yuhanna, 2/16, Yuhanna, 15/23

66 Yuhanna, 1/32-34

67 Filipus Natanael adında birisini 'Musa'nın şeriatta ve peygamberlerin kendisi için yazdıkları Yusuf oğlu Nasıralı İsa'yı bulduk' diyerek İsa'yı göstermeye getirmektedir. İsa kendisine doğru gelmekte olan Natanael'e hitaben 'İşte kendisinde hile olmayan gerçek bir İsraili!'

lerinden Simun Petrus<sup>68</sup> da İsa'nın 'Tanrı Oğlu' olduğunu söyler ve İsa tarafından sözleri onaylanır. İsa'nın imanının zayıflığından dolayı batmakta olan Petrus'u kayığa çekerek kurtarmasının ardından kayıkta bulunanların 'Sen gerçekten tanrının oğlusun' diyerek o'na tapınırlar.<sup>69</sup> Aynı hitap bu defa cine tutsak iki kişi tarafından<sup>70</sup> ve İsa'nın cine tutsak olmuş hastaları tedavi esnasında cinler tarafından dile getirilir. Tedavi esnasında cinler, hasta insanların içlerinden 'Sen tanrının oğlusun' diye bağıarak çıkarlar.<sup>71</sup> Kötü ruhlar da İsa'yı görünce ayaklarına kapanır ve aynı şekilde 'Sen Tanrı'nın Oğlusun!' diye bağırlar.<sup>72</sup> İsa'nın yüksek sesle bağıarak son nefesini verdiği tapnaktaki perdenin yukarıdan aşağıya kadar yırtılarak ikiye bölünmesinin ardından İsa'nın karşısında duran yüzbaşının, o'nun bu şekilde son nefesini verdiğini görünce, 'Bu adam gerçekten tanrının oğluydu'<sup>73</sup> demesi de söz konusu tanımlamaya örnek olarak gösterilebilir. Yahudilerin İsa'yı öldürmek için gayret göstermelerinin en önemli sebeplerinden birisi hiç şüphesiz ki, tanrının kendi Babası olduğunu söyleyerek kendisini tanrıya eşit kılmış olmasıydı.<sup>74</sup>

Yeni Ahit metinlerine göre tanrı sadece İsa'nın değil aynı zamanda İsrail oğullarının da babasıdır. İsa'nın öğrencilerine verdiği vaazlarından birisinde barışı sağlayan insanlara 'tanrı oğulları' denileceğini<sup>75</sup> müjdelemesi, bu sıfatın geniş bir tabakaya yayılabileceğine yönelik kuvvetli argümanlardır. Göklerde olan Baba'nın oğulları olunabilmesi için de düşmanları sevmenin ve zulmedenler için dua etmenin gerekliliğine dikkat çekilerek<sup>76</sup> yapılması gereken doğru işlerin gösteriş için insanların gözü önünde yapılmaması,<sup>77</sup> sadakanın gizli verilmesi,<sup>78</sup> gizli dua edilmesi,<sup>79</sup> oruç tutulması,<sup>80</sup> vs. gibi hususların dikkatle yerine getirilmesi gösterilmiştir.

İsa insanların kendisinden dolayı mahkemeye verildiklerinde, neleri nasıl söyleyeceklerini düşünerek kaygılanmamalarını, çünkü o anda ne söylemeleri gerektiğinin onlara bildirileceği ve konuşacak olanın da kendileri ara-

diye seslenir. Natanael İsa'ya kendisini nereden tanıdığını sorduğunda da 'Filipus seni çağırmadan önce incir ağacının altında iken seni gördüm' şeklinde açıklar. Natanael'de İsa'ya 'Rabbi, sen Allah'ın Oğlusun, sen İsrail'in Kralısın'der. İsa kendisine yöneltilen bu şekildeki bir hitaba itiraz etmez. Yuhanna, 1/47-50

68 Matta, 16/15-16

69 Matta, 14/31-33, Yuhanna, 1/49

70 Matta, 8/29, Luka, 8/27 de aynı olay tek kişi eksensli yer alır.

71 Luka, 4/40-41

72 Markos, 3/11

73 Markos, 15/38-39

74 Yuhanna, 5/18

75 Matta, 5/9

76 Matta, 5/44-45, Benzer bir ifade Luka, 6/35 de 'düşmanlarınızı sevin, iyilik yapın, hiçbir karşılık beklemeden ödünç verin. Alacağınız ödül büyük olacak, en yüce Olan'ın oğulları olacaksınız,' şeklinde geçer.

77 Matta, 6/1

78 Matta, 6/4

79 Matta, 6/6

80 Matta, 6/17-18

cılıyla 'Babalarının Ruhı' olacağını söyler.<sup>81</sup> İsa ayrıca başta öğrencileri olmak üzere diğer insanlara; yeryüzünde kimseye 'Baba' dememelerini çünkü bir tek Babalarının olduğunu ve O'nun da göksel Baba olduğu yönünde açıklamaları<sup>82</sup> dikkat çekicidir. İsa'nın, mezarı başında ağlayan Mecdelli Merem'e de: 'kardeşlerime git ve onlara söyle, benim Babamın ve sizin Babanızın yanına çıkıyorum,'<sup>83</sup> ifadesinde de tanrıya hitaben kullanılan 'Baba' hitabının sadece İsa'ya mahsus olmadığını ve tüm insanların kullanımına açık olduğunu göstermektedir.

## 2. İSA

İsa 'Tanrı Oğlu' olarak takdim edilmiştir. Tanrı tarafından gönderilen bir melek Merem'e gelerek onun tanrının lütfüne eriştiğini, Rabbinin bundan böyle kendisiyle beraber olduğunu, hamile kalıp bir erkek çocuk dünyaya getireceğini, adının da İsa konacağını, bu çocuğun ilerde büyük bir şahsiyet olacağını ve kendisine de 'En Yüce Olan'ın Oğlu' denileceğini<sup>84</sup> bildirir. Bu bağlamda İsa'nın tanrının kendisinden hoşnut olduğu 'sevgili bir oğul' olarak tanımlandığını<sup>85</sup> görmekteyiz. Benzer şekilde aynı ifade bu defa başka bir mekânda buluttan gelen bir sesin 'sevgili oğlum budur, o'ndan hoşnudum, o'nu iyi dinleyin' şeklinde bir sesin gelmesi<sup>86</sup> şeklinde Sinoptik İncillerde geçmektedir. Yuhanna'da Yahya tarafından 'tanrının oğlu budur' şeklinde tanıklık edilmesi,<sup>87</sup> yine Matta'da geçen 'oğlumu Mısır'dan geri çağırdım'<sup>88</sup> ifadesi, tanrının İsa'ya yönelik tanımlamaları olarak karşımıza çıkar. Matta'da cine tutulmuş iki kişinin İsa'ya hitaben 'Ey tanrının oğlu, bizden ne istiyorsun?'<sup>89</sup> şeklinde bağırmaları, Petrus'un su üzerinde yürüyerek İsa'ya yaklaştığı sırada rüzgârın şiddetinden korkması ve batmaya başlaması anında İsa'nın onu kurtarması ve kayıkta bulunanların 'Sen gerçekten tanrının oğlusun' diyerek o'na tapınmaları<sup>90</sup> ve yine İsa'nın kendisinin kim olduğuna

81 Matta, 10/19-20

82 Matta, 23/9

83 Yuhanna, 20/17

84 Luka, 1/26-32

85 Matta, 3/17, Markos,1/11, Luka,3/22

86 İsa'nın, yanına Petrus, Yakup ve Yakup'un kardeşi Yuhanna'yı alarak yüksek bir dağa çıktığı bir sırada yüzünün güneş gibi parlaması, giysilerinin ışık gibi bembeyaz oluşu ve o anda Musa ile İlyas'ın İsa ile konuşmaları ve bunu gören öğrencilerden Petrus'un İsa'ya 'Ya Rab, burada bulunmamız ne iyi oldu! İstersen burada üç çardak kurayım, biri sana, biri Musa'ya ve biri de İlyas'a' dediği anda parlak bir bulutun onları gölgelemesi ve oradan Tanrı'nın İsa'ya ilişkin sözleri vardır. Matta, 17/1-5, Markos,9/2-7, Luka,9/35 de ise Tanrı'nın sözü, "Bu benim Oğlumdur, seçilmiş Olan'dır. O'nu dinleyin" şeklindedir.

87 Yuhanna,1/34

88 Matta, 2/15 Matta İncilinde geçen olaya göre; Bir melek Yusuf'a rüyada görünür ve çocuğu (İsa) ve annesini alıp Mısır'a kaçması ve tekrar kendisine haber verilinceye karar orada kalması gerektiğini söyler. Bunun ardından Mısır'a giderler ve Hirodes'in ölümüne değin orada kahlrlar. Bütün bu olaylar daha önceden mucizevi şekilde peygamber vasıtasıyla insanlara bildirilmiştir.

89 Matta, 8/28-29

90 Matta, 14/29-33

ilişkin havarilerine yönelttiği soruya Petrus'un: 'Sen, yaşayan tanrının oğlu Mesih'sin' cevabını vermesi ve İsa'nın bu cevap karşısında 'Ne mutlu sana Yunus oğlu Simun! Bu sırrı sana açan insan değil, göklerdeki Babamdır' şeklindeki cevabı<sup>91</sup> 'tanrının oğlu' şeklindeki hitabın oldukça sık kullanıldığını ve İsa'nın da bu kullanımları tasvip ettiğini göstermektedir. Aynı hitap tarzı sadece insanlar değil, İsa'yı gördüklerinde ayaklarına kapanan kötü ruhlar tarafından da kullanılmıştır.<sup>92</sup> İsa'nın 'Tanrı Oğlu' oluşuna yönelik ifadeler, özellikle Hıristiyan teologlarca dahi herhangi bir biyolojik bağın söz konusu olmaması şeklinde açıklanmaya çalışılır.<sup>93</sup> Bu durumda İsa'nın, Baba Tanrı'nın vahyine muhatap olabilme konusunda başka hiçbir varlıkla kıyaslanamayacak sadece kendisine mahsus olarak üst düzeyde bir konumda oluşu şeklinde bir yorumlama getirilebilir. Bir diğer ifadeyle İsa için, 'o dönemde insanların tanrının vahyine hem muhatap ve hem de vakıf olabilmelerinin tek aracı olarak görülen bir şahsiyet olarak düşünülmüştür' diyebiliriz.

İsa'ya tanrısallık atfedilmesi konusunda; 'Başlangıçta 'Söz' vardı. Söz tanrıyla birlikteydi ve Söz tanrıydı. Başlangıçta O, tanrıyla birlikteydi.<sup>94</sup> Söz insan olup aramızda yaşadı. Biz de O'nun yüceliğini, Baba'dan gelen, lütuf ve gerçekle dolu olan biricik Oğul'un yüceliğini gördük,<sup>95</sup> şeklindeki metinler argüman olarak kullanılmaktadır. Ayrıca yukarıda değindiğimiz gibi, İsa, kendisinin 'tanrı'dan çıkıp geldiğini<sup>96</sup> Baba Tanrı tarafından kendisine 'gökte ve yer-yüzündeki bütün yetkinin verildiğini<sup>97</sup> ifade etmektedir. İsa, Baba'nın kendisi için tanıklık ettiğine işaret ederek<sup>98</sup>, 'Baba'nın kendisinde ve kendisinin de Baba'da olduğunun bilinmesini ve anlaşılmasını'<sup>99</sup> istemektedir.

Ancak bütün bu ayetlerle birlikte 325 yılındaki İznik Konsülü'ne kadar geçen sürede İsa'nın tanrı oluşuna yönelik geniş tabanlı bir kamuoyu söz konusu değildi. Söz konusu Konsül'ün ardından kilise tarafından resmen 'tanrı' olarak kabul edilmiştir.<sup>100</sup> Bu birliktelik 'Bir'den başka Allah yoktur. Çünkü yerde olsun, gökte olsun, ilah denilenler varsa da, fakat bizim için bir Allah Baba vardır. Her şey O'ndandır ve biz O'nun içiniz. Bir Rab, İsa Mesih vardır, her şey O'nun vasıtası ile ve biz O'nun vasıtası ileyiz,<sup>101</sup> şeklinde bu defa Pavlus tarafından gündeme getirilir. Bir başka ifadeyle İsa, görünmez Allah'ın sureti, bütün hilkatin ilk doğanı olarak takdim edilerek gökler-

91 Matta, 16/15-17

92 Burada İsa onları muhtemelen kendini belli bir süre için toplumdan gizleme isteğiyle alakalı olarak 'kim olduğunu açıklamasınlar' diye sıkı sıkıya uyarır. Markos, 3/11-12. Luka, 4/41'de de İsa'nın onları azarlaması ve kendisinin Mesih olduğunu bildiklerinden dolayı konuşmalarına izin vermediği nüansıyla geçmektedir.

93. Christopher Rowland, *Christian Origins*, London,1991, s. 178

94 Yuhanna, 1/1-2

95 Yuhanna, 1/14

96 Yuhanna, 8/42

97 Matta, 28/18

98 Yuhanna, 8/18

99 Yuhanna, 10/38

100 Weigall, s. 95

101 I. Korintlular'a, 8/4-6



de ve yeryüzünde görünen ve görünmeyen her şeyin o'nda, o'nun vasıtası ile ve o'nun için yaratılmış olduğu<sup>102</sup> düşüncesi hâkim olmuştur.

Dolayısıyla Yeni Ahit metnindeki tanrı, oğlu İsa'yı bütün insanları kurtarmaya ve onları sonsuzluğa uzanan mutlulukla dolu olan hükümlüğe götürmek üzere yeryüzüne göndermiştir. Bu şekilde tanımlanan İsa, bu özelliğiyle beraber aynı zamanda bir insan gibidir. Bir başka ifadeyle Hıristiyanlık için, tanrıyı ifşa eden, tanrının insana söylemek istediğini yaşamında ve şahsında en mükemmel şekilde anlatan, (Mesih) İsa'dır.<sup>103</sup>

Tanrı, Oğlunda hem kendi yüceliğini ve kudretliliğini, hem de küçüklere olan yakınlığını belirtmiştir. Dolayısıyla insanlara tanrının suretini keşfetti- ren kimse söz konusu metinlere göre İsa'dır. Hıristiyanlık Kutsal metinlerine göre ne Yahudi ne Yunanlı, ne kul ne azatlı ne erkek ve ne de dişi vardır; çünkü (Mesih) İsa'da insanların hepsi bir'dir.<sup>104</sup> Bu ifadelere göre söz konu- su metinlerde tanımlanan tanrının tüm insanlara eşit mesafede olduğu, do- layısıyla milli bir tanrı anlayışından ziyade 'evrensel' olarak vasıflanabilecek bir tanrı anlayışı profili çizildiği sonucuna varılabilir.

Yeni Ahit'e göre, İsa'nın dışında hiç bir zaman kimse Allah'ı görmemiştir.<sup>105</sup> İsa, kendi varlığının Allah'tan çıkıp geldiğini,<sup>106</sup> gökten inmiş olduğunu<sup>107</sup> 'Sen bendesin ve ben de sendeyim'<sup>108</sup> ifadesiyle kendisinin yüceltilmiş olduğunu ve tanrının da kendisinde yüceltilmiş olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bir taraftan tanrı İsa'yı kendinde yüceltirken diğer yandan da kendisi İsa'da yüceltilmiştir.<sup>109</sup> Havarilerine gökteki ve yeryüzündeki bütün yetkilerin kendisine verildiğini<sup>110</sup> söylemesiyle de İsa kendini 'tanrı' olarak takdim etmiştir.

İsa'nın mekânının göklerde olduğu<sup>111</sup> Allah'ın sağında oturduğu<sup>112</sup> ve göğün bulutları üzerinde kudretle tekrar geleceği<sup>113</sup> gibi cümlelerde de İsa'ya beşer üstü bir konum izafe edilmiştir. İsa'nın mezardan çıkışının ardından öğrencilerinin üzerine Kutsal Ruh'u üflemesi,<sup>114</sup> kıyamet vakti göğün bulutları üzerinde kudretle geleceği, meleklerini göndereceğini,<sup>115</sup> dilediği kim- selere yaşam vermesi,<sup>116</sup> gibi fiilleri 'Baba Tanrı'nın fiilleriyle paralellik göstermektedir. Ayrıca başta havariler olmak üzere ve halk tarafından da

102 Koloselilere, 1/14-17

103 Michel, s. 18

104 Galatyalılara, 3/28

105 Yuhanna, 1/18

106 Yuhanna, 8/42

107 Yuhanna, 6/51, 6/54

108 Yuhanna, 17/21-22

109 Yuhanna, 13/31-32

110 Matta, 28/18-19

111 Yuhanna, 3/13

112 Markos, 16/19

113 Matta, 24/29-31

114 Yuhanna, 20/21-22

115 Matta, 13/41,42,43, 24/29-31, Markos, 13/24-27

116 Yuhanna, 5/21

'gerçek Allah'ın oğlu' kabul edilerek kendisine tapınılması,<sup>117</sup> tanrısal özelliklerin paralellliğini güçlendirmektedir. Çünkü Hıristiyan inancına göre tam ve mükemmel açıklamanın bir kitapta değil, bir insanda gerçekleşmesi söz konusudur.<sup>118</sup>

Bütün bunlara rağmen, her şeyden önce İsa, bir 'İnsanoğludur'<sup>119</sup> ve bizzat İsa tarafından 'benim tanrım' olarak ifade edilen<sup>120</sup> Baba Tanrı'nın üstünlüğü her fırsatta vurgulanmıştır.<sup>121</sup> İnsanların duydukları, bir diğer ifadeyle onlara tebliğ edilen bilgiler ve öğretiler İsa'ya ait değil, o'nu bu misyonla gönderen Baba'ya aittir.<sup>122</sup> İsa, kendiliğinden konuşmadığını, ne söylemesi gerektiğini bizzat Baba'nın kendisine buyurmuş olduğunu ve dolayısıyla Baba'nın kendisine söylediği gibi kendisinin de insanlara anlattığını<sup>123</sup> ifade etmektedir. Baba'nın Oğlu'na sevgisi ön plândadır ve bütün kendi yaptıklarını o'na göstermiştir.<sup>124</sup> Başta kıyamet vaktini bilemeyeceği<sup>125</sup> gibi konular olmak üzere birçok hususta İsa'nın tanrısal bilgiye sahip olmadığı açıktır. Dahası İsa'nın kendiliğinden bir şey yapamayacağı ve bir çok konuda inisiyatif gücüne sahip olmadığı açıktır.<sup>126</sup> İsa, kendi varlığından ayrı görünen Baba Tanrı'ya kendisini iştmesinden dolayı ve değişik konularda da şükreder.<sup>127</sup> İsa'nın, Mecdelli Meryem'e; 'Benim Babamın ve sizin Babanızın, benim Allah'ımın ve sizin Allah'ınızın yanına çıkıyorum,'<sup>128</sup> şeklindeki son sözlerinde tanrı-kul ilişkisinde kendisinin diğer insanlarla bir noktada ortak kümede bulunduğu görmekteyiz. İsa, kendisini insanlar önünde ikrar edeni Baba'sının önünde ikrar edeceğini, aynı şekilde kendisini inkâr edenleri de Baba'nın önünde inkâr edeceğini<sup>129</sup> ifade ederek 'Bir' olan Yüce yaratıcı karşısında vuku bulacak bir 'yüzleşmeye' atıf yapmıştır. Kendisini kabul edenin, kendisini değil, ancak kendisini göndereni kabul etmiş olacağını<sup>130</sup> ifade eden

117 'İsa denizin üzerinde yürüyerek kayıktaki şakirtlerinin yanına gelir. Fakat İsa'yı bu halde gören şakirtler 'Bu bir hayalettir' diyerek şaşırır ve korkudan bağırşırlar. İsa'da onlara cesur olmalarını, gelen kimsenin kendisi olduğunu söyler. Bu arada Petrus, 'Ya Rab, eğer sen isen, suların üzerinde sana gelmemi emret' der ve İsa'da ona gelmesini söyler. Petrus, kayıktan inerek İsa'ya doğru suyun üzerinde yürümeye başladığında rüzgâr esmeye başlar ve kendine olan güvenini kaybettiğinden dolayı da batmaya başlar. O sırada İsa'ya 'Ya Rab, beni kurtar' diye seslenir. İsa'da 'Ey az imanlı neden şüphe ettin?' diyerek elini uzatır ve beraber kayığa çıkarlar. Bu esnada kayıkta bulunan havariler 'Gerçek sen Allah'ın Oğlusun' diyerek o'na tapınırlar. Matta, 14/22-33

118 Michel, s. 17

119 Matta, 11/19, Markos 9/6-8, 13/41, 25/31, Markos, 2/10, Yuhanna, 3/13, 5/27, 13/31

120 Yuhanna, 20/17

121 Markos 10/18, Luka 18/19, Yuhanna 13/16, Yuhanna 14/28

122 Yuhanna, 14/23

123 Yuhanna, 12/49-50

124 Yuhanna, 5/19-20

125 Matta, 24/36, Markos 13/32

126 Yuhanna 5/19, 5/30, 6/38, 7/28, 8/42, 12/49

127 Yuhanna, 11/41, Luka, 10/21

128 Yuhanna, 20/11-17

129 Matta, 10/32-33

130 Markos, 9/37

İsa'nın cümlelerinde kendisi ile Baba Tanrı arasındaki ikilemi de görebilmekteyiz. Buna paralel olarak Pavlus'un da İsa'nın bizatihi tanrının enkarnasyonu olduğuna kesinlikle inanmadığından dolayı İsa'yı hiçbir zaman 'Tanrı' olarak tanımlamadığı ve o'nu, Yahudilere özgü anlamıyla 'Tanrının Oğlu' olarak zikrettiğine yer verilebilir.<sup>131</sup>

İsa'nın 'Baba'sına hürmet ettiği'<sup>132</sup> ve her zaman O'nu hoşnut eden şeyleri yaptığını,<sup>133</sup> 'Baba'nın kendisini sevdiğini, canını vermek ve de tekrar geri almak için Baba'dan yetki almış olduğuna<sup>134</sup> yönelik ifadeleri ve yapmış olduğu dualar,<sup>135</sup> Baba ile kendisi arasında olan ontolojik farkı göstermektedir. Dolayısıyla, İsa'nın gösterdiği mucizelerin kendisinden kaynaklanan bir güçle yapmış olduğu şeklinde bir yaklaşımda o dönemin tanrı anlayışında etkili olmuş olabilir.

Yeni Ahit metinlerine göre, 'tanrının oğlu' nitelmesi içinde tanrının suretini keşfettiren varlık konumunda gösterilen İsa, kendisine isnat edilen sıfatlar içerisinde de ağırlıklı olarak beşeri özelliklerle temayüz etmiştir.

### 3. KUTSAL RUH

Teslis'in üçüncü uknumu olarak yer alan Kutsal Ruh, Yeni Ahit metinlerinde, Tanrının Ruhü,<sup>136</sup> 'Oğul'luk Ruhü,<sup>137</sup> Tanrı sözü,<sup>138</sup> İsa'nın, Baba'dan insanlara göndereceği bir Yardımcı<sup>139</sup> tövbe etmeleri karşılığında tanrının kendisine çağıracağı herkese yönelik olarak vereceği bir armağan,<sup>140</sup> olarak tanımlanır. Tanrının insanları bağışlamayacağı durumlardan birisi olarak da 'Kutsal Ruh' kavramı gündeme getirilmiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi, insanların işlediği her günah, ettiği her küfür bağışlanacak, ama 'Kutsal Ruh'a karşı yapılan bir söz/eylem bağışlanmayacaktır.<sup>141</sup>

Baba'nın İsa'nın adıyla göndereceği 'yardımcı', Kutsal Ruh, insanlara her şeyi öğretecek ve İsa'nın bütün öğrettiklerini insanlara hatırlatacaktır.<sup>142</sup> İnsanların 'Kutsal Ruh'la vaftiz edilmeleri,<sup>143</sup> o'nun insanları bütün gerçeklere yönelteceği, kendiliğinden konuşmayacağı ve yalnız işittiklerini söyleyecek ve gelecekte olacakları insanlara bildirecek olması, İsa'yı yücelteceği<sup>144</sup> söz konusudur. Yine İsa'nın ifadeleriyle, kendisini ölümden diriltten

131 Karen Armstrong, *Tanrının Tarihi*, çev. O. Özel, H. Koyukan, K. Emiroğlu, Ankara,1998, s. 119-120

132 Yuhanna, 8/48-50

133 Yuhanna, 8/29

134 Yuhanna, 10/17-18

135 Yuhanna,17/10-11

136 Romalılar, 8/9

137 Romalılar, 8/15

138 Efesliler, 6/17

139 Yuhanna, 15/26, 16/7

140 Elçilerin İşleri, 2/38

141 Matta, 12/31-32

142 Yuhanna, 14/26

143 Elçilerin İşleri, 1/5

144 Yuhanna, 16/13

'tanrının ruhu' insanların içinde yaşıyorsa, tanrı, insanların içinde yaşayan 'ruhu'yla ölümlü bedenlere de yaşam verecektir.<sup>145</sup> Bu bağlamda 'Kutsal Ruh'un elçilere güç vereceği ve onların Kudüs'te, tüm Yahudiye bölgesinde ve Samiriye'de ve dünyanın dört bir tarafında İsa'nın tanıkları olacakları ifade edilmektedir.<sup>146</sup> Yeni Ahit ifadelerine göre bedenin kötü işlerinin öldürülmesini sağlayan,<sup>147</sup> 'Kutsal Ruh', tanrısızlığı ve dünya arzularını reddedip bu dünyada sağduyulu, doğru ve tanrı yoluna yaraşır bir yaşam sürebilmeleri için insanları eğiterek kurtuluşu sağlamaktadır.<sup>148</sup> Bu nedenle insanların 'tanrının çocukları' oluşuna tanıklık etmesinden<sup>149</sup> dolayı da 'ruh'un yönetiminde dua edilmesi gerekli olduğu görüşüne yer verilmektedir.<sup>150</sup>

Eliade'ye göre, aslında Kutsal Ruh fikri İsa'dan önce Mezopotamya, İran ve Hindistan'da da yaygın bir anlayıştır.<sup>151</sup> Dolayısıyla bu anlayışı sadece Hıristiyanlığın parametreleri içerisinde ele almak ve değerlendirmek en azından tanrı anlayışının tarihi ile uygun düşmemektedir. Tanrıdan aldıkları mesajları insanlara aktaran diğer bütün peygamberler gibi<sup>152</sup> İsa'da 'Kutsal Ruh'la desteklenmiştir. Dolayısıyla 'Kutsal Ruh'u İsa'nın tamamlayıcı bir parçası olarak görmek problemlidir. İsa'nın va'z etmeye çalıştığı tanrı anlayışı, İbrahim'in, İshak'ın, Yakub'un, Musa'nın ve İsrail peygamberlerinin inandığı tanrıdır.

Vahyin bu şekildeki insan-biçimci dilini, insanın, yalnızca düşüncenin tabiatında varolan kadarıyla, duygularının algılayabileceği ölçüde anlama ve bilme yeteneğine sahip olduğundan dolayı, zaman ve mekân sınırlarını aşan gerçekliği, onun sınırlı dünyasına indirmedeki lisanî vasıtalar şeklinde açıklamak gerekmektedir.<sup>153</sup>

Baba'yı, Tanrının düşüncesi olarak, Oğul'u, sözü olarak ve Kutsal Ruh'u da etkinliği olarak göstermekte ve bu üç uknumun tanrısal öz'ü oluşturduğu yönünde yorumlar yapılmıştır.<sup>154</sup> Yeni Ahit'te 'Baba', 'Oğul' ve 'Kutsal Ruh' kavramları birçok defa münferit olarak geçmekle birlikte, İsa'nın öğrencilerine 'insanları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adıyla vaftiz etmeleri'<sup>155</sup> gerektiği gibi bir ifadenin dışında birbirinden ayrılmaz üç unsur olarak Yeni Ahit'te yer almamaktadır. Bu inanç M.S II. yüzyılın sonlarında Yunan Felsefesi ve Yeni Eflatuncu görüşlerin etkisiyle ve bu görüşlere Hıristiyan teolojisinin verdiği bir şekil ile 'dogma' haline gelmiştir.<sup>156</sup>

145 Romalılar, 8/11

146 Elçilerin İşleri, 1/7-8

147 Romalılar, 8/13

148 Titus, 2/11-12

149 Romalılar, 8/16

150 Efesliler, 6/18

151 Mircea, Eliade, *A History of Religious Ideas*, (İngilizceye çev. Willard R. Traski), V. II, U.S.-A, 1985, s. 343

152 Bkz. Luka, 1/67

153 Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan-Biçimci Dili*, İstanbul, 1996, s. 20

154 MADRİGAL, s. 69

155 Matta, 28/19

156 L.Goppelt, *Apostolik and Post Apostolik Times*, London, 1970, s. 74-75

Dolayısıyla, Hıristiyanlığın 'teslis'e dayanan Monoteizmi tanrının kemiyetini değil, keyfiyetini karakterize etmektedir ve böylelikle söz konusu bu monoteizm, yaşayan tanrıdan söz etme teşebbüsü olarak tezahür etmektedir. Sonuçta Teslis'in mistik veya ruhsal (tinsel) deneyimde anlamı vardır.<sup>157</sup> Hıristiyanlığın ortaya çıktığı bölgedeki o döneme kadar yaşanmış süreç içerisindeki tanrı anlayışlarının etkilerini göz ardı etmemiz de mümkün değildir. Gerek İran'da Mitra ve Gerekse Mısır'da Osiris gibi birbirinden farklı coğrafyada yaşayan insanlarca inanç esaslarının merkezine konulmuş birçok tanrı, 'Tanrı Oğlu' olarak kabul edilmiş ve yeryüzünde yaşayan bir bakireden doğmuş olduklarına inanılarak insanlığın kurtuluşu için tanrı ile insanlar arasında birer aracı olarak kabul edilmişlerdir.

Bu yaklaşımların en önemli sebebi, tanrının sonsuz, tinsel, ebedi ve rasyonel olarak ve araştırılarak anlaşılabilir kavranılmaz olma özelliğine sahip oluşundan dolayı<sup>158</sup> insanların aşkın alana yönelik tanımlama, anlama ve kavrama çabaları olarak izah edilebilir. Tanrı'nın Baba, Oğul ve Kutsal Ruh olarak tanımlanması, O'nun pek çok ismi ve sıfatı arasında üç tanesi olarak da anlaşılmalıdır.

## SONUÇ

Dinlerin bir öncekinden etkilenme veya oradan direkt olarak miras aldıkları formlar çerçevesinde Tanrı isimleri ve sıfatları konusunda Hıristiyanlık da, farklı dinî geleneklerden oldukça etkilenmiştir. Tanrının aşkın özelliği çerçevesinde şahsına yönelik olarak ifade edebileceğimiz varlığının kendisinden olması gibi sıfatları yanında başta belli misyonları yüklemiş olduğu insanlar olmak üzere topluma yönelik sıfatları söz konusudur. Rasyonel çerçevede açıklaması yapılabilir olan ve yine bu çerçevede açıklaması yapılamayan sıfatları oluşundan hareketle Tanrının insanlıkla iletişimde antropomorfik yapıdaki temsili söz konusu edilmiş ve bu aşamada da bu rol İsa'ya verilmiştir. Bu bağlamda Yeni Ahit metinlerinde İsa'nın hem Tanrısal ve hem de beşeri olmak üzere iki boyutunun söz konusu oluşu ve Tanrı ile aynı cevherden olduğu söylemi, Hıristiyanların da İsa ile aynı cevherde birleşebilecekleri anlayışını beraberinde getirmiştir. Aynı zamanda bu durum peygamberlerin Tanrısal alana ilişkin aldıkları bilgi, vahiy ve teolojik konuları deruhte etme misyonunun da sadece İsa'da toplanmasına yol açmıştır. Hemen akabinde de Tanrısal lütf, inayet ve merhametin insanlığa ulaştırılması safhasında Kutsal Ruh devreye konmuştur.

Tarihsel akış içerisinde kendisinden bir önceki din olan Yahudiliğin belirli bir etnik kimliğin dışındaki insanları muhatap dahi kabul etmeyen millileştirilmiş Tanrı anlayışından kurtulabilmek için, asıl cevherinin sevgi merkezli oluşu anlayışından hareketle Tanrının adeta insan formunda tüm insanlığı kucaklaması ve kendini kanıtlanması arayışıyla kısırdöngüden kurtulmak

157 Armstrong, s. 163

158 Philip Clarke, *The Christian Doctrin of God*, London, 1986, s. 70

hedeflenmiştir. Yeni Ahit'te geçen Tanrının kendisini tanıtırken İsa'da bedenleşmesi ve o'na da Tanrısal vasıfların yüklenerek tanıtılması, Tanrının varlığını ve insanlıkla iletişimini rasyonel bir temele oturtabilme gayreti olarak görülebilir.

Sonuç olarak, Yeni Ahit metinlerinde yer alan ulûhiyetle ilgili metinlerde sembolik ve simgesel formlara yer verilmiş olup Tanrıya ilişkin ifadeler antropomorfik bir dil kullanma noktasında odaklanmış görünmektedir.

# Ortodoks Kilisesinde Paskalya

**Münir YILDIRIM\***

## ABSTRACT Eastern in Orthodox Church

*Easter is a time for Christians to celebrate the life and resurrection of Christ. Easter is the greatest Christian feast, prepared for by "lent" and "passiontide" and begun by all-night vigils in many places, East and West. Moreover Easter is the greatest festival of the Orthodox Christian Church, not only because it typifies the resurrection of Jesus, but also because of its association with the resurrection of spring, that season of joy. Perhaps Easter is the most interesting time of all to be Orthodox Churches. Also preeminent among all festivals is Easter, the feast of feasts, which stands in a class by itself.*

*The determination of the date of Easter is governed by a computation based on the vernal equinox and phase of the moon. According to the ruling of the first Ecumenical Synod in Nice in 325, Easter Sunday should fall on the Sunday which follows the first full moon after the vernal equinox. If the full moon happens to fall on a Sunday, Easter is observed the following Sunday. The day taken to be the invariable date of the vernal equinox.*

*In Easter prepared a lot of cooks and eggs by Orthodox believers. Eggs and cakes are traditionally blessed for Easter. Orthodox worshippers lit candles during the Easter resurrection service.*

*The festival cycle of Easter leads the Orthodox Christians through along preparation of repentance and asceticism, which culminates during Holy Week, in the night of the Resurrection.*

**KEYWORDS:** *Easter, Orthodox Church, Resurrection, Lent, Holy Week, Calendar and Festivals.*

Hıristiyanlıkta yıl boyunca birçok bayram kutlanmakta, bu bayramların hepsi aynı seviyede bulunmadığı gibi aynı önemi de taşımamaktadır. Hıristiyan bayram günlerinin iki tür olduğu, birincisinin İsa ile ilgili, ikincisinin ise Meryem Ana ve Yahya gibi büyük Azizlerin anısına düzenlenen günlerden teşekkül ettiği belirtilmektedir.<sup>1</sup> Hıristiyan bayramları, başlangıçta İsa'nın hayatındaki önemli olayları anmaya yönelik bazı kutlamalarla ortaya çıkmış olsa da, bu kutlamalar daha sonraki dönemlerde İsa'nın hayatını çeşitli şekillerde yaşamak suretiyle Hıristiyanların kendi kurtuluşlarına vesile olacağı inancına yol açmıştır. Hıristiyanlar tarafından icra edilen bu bayramlar, daha

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

1 Bkz. P. Xavier Jacob, *Hıristiyan Kiliseleri ve İbadet Yerleri*, İstanbul 1994, 20.

önce yaşanmış olayların bir tekrarı olmaktan ziyade, İsa Mesih'in hayatının yeniden yaşanmasını ifade etmektedir.<sup>2</sup>

Hıristiyanlıktaki yıl boyunca yapılan bu kutlamalar, bayram ve anma günleri şeklinde kendini göstermektedir. Bayramlar, dini açıdan ayrı bir öneme sahip olan, inananlar tarafından özel bir takım ayin ve törenlerle kutlanan gün ve günlerden meydana gelmektedir. Bayramlar ya dini bir olayın, bir dönemin anısına, ya da hasat, sağlık ve benzeri çeşitli şeylerin şükran ifadesi olarak kutlanmaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca bayramlar, zamanın kutsallaştırılmasıyla birlikte kutsalın tezahür ettiği türdeş olmayan anlarda dini bir tören haline gelmektedir.<sup>4</sup>

Hıristiyan bayramları yıl içerisinde Noel Devresi, Paskalya ve Olağan Pazar günleri olmak üzere üç devreye ayrılmaktadır. Bu çalışmada konu olarak Hıristiyan Kiliseleri tarafından yıl içerisinde önemli bir bayram kutlamasını teşkil eden paskalya ele alınacaktır.

### 1. Hıristiyanlıkta Paskalya

Hıristiyanlıkta Paskalya, yıllık ibadetler grubuna girmektedir. Paskalya; İbranice "geçmek" anlamına gelen pesah (fışh) kelimesinden türeyen bir kavram olarak İsa Mesih'in dirilişi adına yapılan bir bayramı ifade etmektedir.<sup>5</sup> Ayrıca Pesah (fışh) kelimesi Latince ve Grekçe'de "Pascha" olarak geçmekte ve bir kutlama olarak Yahudilikteki fışh bayramı ile aynı tarihe denk gelmektedir.<sup>6</sup> Başlangıçta Yahudi bayramı olarak kutlanmakta olan fışh, sonradan Hıristiyanlar açısından yeni bir anlam kazanarak İsa Mesih'in diriliş yıldönümü haline gelmiş ve en önemli Hıristiyan bayramı konumuna yükselmiştir.<sup>7</sup>

Hıristiyanlıkta paskalya kutlamalarının M.S. II. yüzyıldan itibaren ortaya çıktığı ve bu dönemde yazılan bazı eserlerde yer aldığı belirtilmektedir. Böylece İsa Mesih'in diriliş günü olarak kutlanan paskalyanın Hıristiyanlıktaki diğer kutlamalara göre çok daha erken bir döneme kadar gittiği görülmektedir.<sup>8</sup> Hıristiyanlar için paskalya; İsa'nın insanların günahları için kendisini çarmıhta feda etmesinden sonra yeniden dirilmesini sembolize etmektedir. Onlar, İsa'nın Rab olarak dirildiğine inanmakta ve bu dirilişi çeşitli ayin ve

2 Mehmet Katar, "Hıristiyan Bayramları Üzerine Bir Araştırma", *Dini Araştırmalar*, Ankara, Ocak-Nisan 2001, C: 3, Sayı: 9, 9.

3 Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, 61.

4 Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, London 1976, 147-148; Mircea Eliade, *Kutsal ve Din Dışı*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara 1993, 13.

5 A.A. McArthur, "Easter", *A Dictionary of Liturgy and Worship*, Edt. John Davies, London 1972, 168; ayrıca bkz. Mehmet Katar, "Hıristiyanlık'ta Kilise Takviminin (Kilise İçerisindeki Anma ve Kutlama Devrelerinin) Oluşması", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 3, Sayı: 8, Eylül-Aralık 2000, 27.

6 Yahudilikteki Pesah (fışh) bayramı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Hayyim Schauss, *Guide to Jewish Holy Days*, New York 1962, 38-86.

7 Mehmet Katar, *Hıristiyanlıkta Paskalya*, Ankara 2003, 1; ayrıca bkz. Katar, "Hıristiyanlık'ta Kilise Takvimi...", 27.

8 Bkz. Katar, "Hıristiyanlık'ta Kilise Takvimi...", 28.



törenlerle kutlanmaktadır. Başlangıçta Hıristiyan Kilisesinde paskalyanın, İsa vasıtasıyla günahlardan kurtuluşu ifade etmesinden çok, İsa'nın ölümünden sonra yeniden dirilişinin hatırası olarak kutlandığı iddia edilmektedir.<sup>9</sup>

Hıristiyan Kiliselerinde paskalya devresinde kutlanan bayramlar, ayın hareketlerine göre belirlendiğinden dolayı bu bayramların başlangıç tarihleri her yıl değişmekte ve yıl içerisinde yeniden ayarlanmaktadır.<sup>10</sup> I. İznik Konsili (M.S. 325)'nde paskalya bayramının pazar günü kutlanması karara bağlanmış ama günü, kiliselere göre değişiklik göstermiştir. M.S. VI. yüzyılda Aziz Küçük Denys, paskalya bayramının ilkbaharın gece ile gündüzün eşit olduğu andan sonra ilk dolunayı takip eden pazar günü kutlanması gerektiğini öne sürmüştür.<sup>11</sup> Bu çerçevede, başlangıç tarihi her yıl değişen paskalya, Hıristiyan Kiliselerinde otuz beş farklı tarihten birine denk gelebilmektedir.<sup>12</sup> Katolik Kilisesinde ilkbaharın dolunayından sonraki ilk pazar gününde kutlanırken, Ortodoks Kilisesinde pek çok defa başka tarihlerde kutlanmaktadır.<sup>13</sup> Bu süre genelde Katolik Kilisesinden on üç gün sonrasına tekaül etmektedir.<sup>14</sup>

## 2. Ortodoks Kilisesinde Paskalya

Hıristiyan Kiliselerinin tamamında özel gün, gece ve dini törenlerin yer aldığı belirli zamanlar bulunmaktadır. Bu kiliseler içerisinde Katolik, Ortodoks, Luteran ve Anglikan Kiliseleri "Liturjik Kiliseler" olarak isimlendirilmektedir. Bu kiliseler arasında Ortodoks Kilisesi litürjiye<sup>15</sup> diğer Hıristiyan Kiliselerine göre daha fazla önem vermekte ve bunun sonucunda da dini festivaller genişçe bir yer tutmaktadır.<sup>16</sup> Bu dini festivaller, Ortodoks Kilisesinin ilk Hıristiyan dönemlerinden itibaren takip etmiş olduğu kutsal geleneklerine uygun olarak kutlanmaktadır.

Hıristiyan Kiliselerindeki dini festival amacıyla kutlanan özel günler ve geceler, her kilisenin kendisine ait kilise takvimi tarafından belirlenmektedir. Bu bağlamda, içerisinde birçok bayram ve törenleri barındıran Ortodoks litürjik kilise takvimi, başlangıç olarak 1 Eylül tarihini kabul etmektedir.<sup>17</sup>

9 Bkz. Katar, Paskalya, 1-3.

10 Kameri takvime göre ayarlanmanın Yahudilikten kaynaklandığı ve henüz Yahudiliğin Hıristiyanlık üzerindeki etkisinin çok fazla olduğu erken dönemlerde bu tarih belirleniminin yapıldığı ileri sürülmektedir (Bkz. Katar, "Hıristiyanlıkta Kilise Takviminin...", 37).

11 Mehmet Aydın, *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, Ankara 1995, 70-71; ayrıca bkz. W. Owen Cole, *Five World Faiths*, London 1991, 138.

12 Bkz. Katar, "Hıristiyan Bayramları...", 8.

13 Bkz. Jacob, 24; Katar, Paskalya, 33-36.

14 Aydın, 71.

15 Litürji, Grekçe bir kelime olan litürji, Hıristiyanlıkta çeşitli dini ibadet ve ritüelleri ifade etmektedir. Ortodoks Kiliseleri ve Batı Kiliselerinde; kilisede yapılan her türlü ayini içerirken, Doğu Kiliselerinde sadece evharistiya ayinini kapsamaktadır (Bkz. *An Encyclopedia of Religion*, Edt. by Vergilius Ferm, New Jersey 1959, 446). Ortodoks Kilisesindeki litürji, sembolik ve aşkın bir karaktere taşımaktadır (Bkz. Panagiotis Bratsiotis, *The Greek Orthodox Church*, London 1968, 52).

16 Peter Hammond, *The Waters of Marah*, London 1956, 20.

17 Timothy Ware, *The Orthodox Church*, London 1964, 298; Bratsiotis, 50; Litürjik bir kilise

Litürjik takvimi 1 Eylül olarak esas alan Ortodoks Kilisesi, Batı Kiliselerinin de kullandığı Gregoryan takvimini benimsemekle birlikte sadece paskalya dönemini eski takvim olan Julyan takvimine göre ayarlamaktadır.<sup>18</sup> Bu çerçevede, daha önce de değindiğimiz gibi paskalya kutlamaları Ortodoks Kilisesinin farklı takvimi kullanmasından dolayı Katolik Kilisesine göre yaklaşık iki haftayı bulan bir gecikme ile kutlanmaktadır. Bununla birlikte paskalya zamanının ayarlanmasında hem Katolik hem de Ortodoks Kilisesinde bazen aynı tarihlere rastlandığı da görülmektedir. Ama genelde paskalya kutlamaları iki kilise arasında farklı takvimin kullanılmasından dolayı aynı tarihe denk gelmemektedir.

### a) Ortodoks Kilisesinde Paskalyanın Anlamı

Hıristiyan Kiliselerinde olduğu gibi Ortodoks yıllık ibadetleri içerisinde de en büyüğü, festivallerin festivali, bayramların bayramı olarak isimlendirilen paskalyadır.<sup>19</sup> Çünkü paskalya, Ortodoks Hıristiyanlar için ilk dönem Hıristiyan Kilisesinin temel taşı teşkil eden İsa Mesih'in dirilişini ifade etmektedir. Ortodoks Kilisesine mensup Hıristiyanlar, paskalya döneminde İsa Mesih'e bağlılığın en derin anını yaşamaktadır. Bu dönem boyunca İsa Mesih'in manevi bedenini temsil eden Ortodoks Kilisesi tamamen İsa Mesih'e hasredilmektedir. Burada İsa Mesih'in havarilerinin huzurunda gerçekleştirmiş olduğu göğe yükselme mucizesi manevi anlamda canlandırılmaktadır. Ortodokslar bu günlerde kendilerini tamamen bu olay üzerine yoğunlaştırarak İsa Mesih'in mucizevi yükselişini ve tekrar dirilişini kalplerinde ve zihinlerinde hissetmeye çalışmaktadır.<sup>20</sup>

Ortodoks Kilisesi paskalyayı ümit, hayatın ölüme üstünlüğü ve ölümden sonraki ebedi hayatın zaferi olarak kabul etmektedir.<sup>21</sup> Nitekim Ortodoks Hıristiyanlara göre İsa Mesih, tekrar dirilmekle hayatın ölüme karşı üstünlüğünü göstermiş ve bunu şu sözlerle açıklamıştır: "Diriliş ve hayat benim, bana iman eden kişi ölse de yaşayacaktır. Yaşayan ve bana iman eden asla ölmeyecek".<sup>22</sup> Yine Ortodoks bakış açısına göre paskalya, İsa Mesih'in yeniden dirilişinin yanında onun karanlığa ve yok olmaya karşı üstünlüğünün bir kanıtını da göstermektedir.<sup>23</sup> Ortodoks Hıristiyanlar paskalya ile birlikte İsa Mesih'in ölüme ve yokluğa galip gelerek yepyeni bir hayata başladığı gibi

olan Ortodoks Kilisesinde, yıllık ibadet takviminde bütün ibadetler önceden belirlenerek günlere ve haftalara göre ayrılmakta ve bir dua kitabı haline getirilerek törenlerde okunmaktadır (Bkz. *The Priest's Service Book*, Traslated by Orginal Greek by Father Evagoras Constantinides, Greece 1997).

18 Ortodoks Kiliseleri içerisinde eski Julyan takvimi Kudüs, Rus, Sırp, Gürcü ve Polonya Kiliseleri ile birlikte Aynaroz adasındaki manastırlarda kullanılmaktadır. Bunun dışındaki Ortodoks Kiliselerinde yeni takvim Gregoryan takvimi kullanılmaktadır (Bkz. Timothy Ware, 302).

19 Demetrios J. Constantelos, *Undrestanding The Greek Orthodox Church*, Massachusetts 1998, 65-66; Ware, 298.

20 Gary Van Haas, <http://www.gogreece.com/learn/easter.htm>

21 Constantelos, 66.

22 Bkz. Yuhanna, XI/25-26.

23 Timothy Ware, 301.

kendilerinin de yeni bir hayata başladıklarına inanmakta ve her şeyin yaratıcısı Tanrıya şükretmektedir. Baharın gelmesiyle tekrar yenilenen tabiat gibi Ortodoks Hıristiyanlar da paskalya dönemi ile birlikte kendi hayatlarını, ruh dünyalarını İsa Mesih'in ışığıyla yenilemektedir.<sup>24</sup>

Ortodoks Hıristiyanların paskalya döneminde önem verdiği hususlardan biri de elli günlük bir dönemi temsil eden Lent devresinde çeşitli oruç ve perhizlerle ibadet ve duada bulunmalarıdır. Bu elli günlük dönem Ortodoks Yunanlılar tarafından "Triodion" olarak isimlendirilmekte ve buna aynı zamanda tövbe devresi de denilmektedir. Ortodoks Hıristiyanlar bu dönemde kendilerini tövbeye, duaya ve ibadete adayarak İsa Mesih'in çekmiş olduğu sıkıntı ve ızdırapları hatırlamaktadır.<sup>25</sup> Ortodokslar paskalya döneminde, İsa Mesih'in yeniden dirilmesiyle birlikte onun kendilerini kontrol ettiğini, bir güneş gibi parlayarak insanlığı seyrettiğini ve bunun karşılığında ona duada bulunulması gerektiğine inanmaktadır. Bu inançla hareket eden Ortodokslar paskalya döneminde İsa Mesih'e duada ve yakarıшта bulunmaktadırlar.<sup>26</sup> Ayrıca "Triodion" adında Ortodoks Hıristiyanların bir dua kitabı da bulunmaktadır. Bu kitap, büyük perhiz dönemi boyunca Ortodokslar tarafından ibadet amacıyla okunmaktadır.<sup>27</sup>

Paskalya dönemi Ortodoks halkın dini inançları ile birlikte aralarındaki sosyal dayanışmanın da örneklerini ortaya koymaktadır. Bu dönemde Ortodoks nüfusa sahip olan yerleşim birimlerinde yaşayan insanlar kırsal kesimlerdeki ak-raba, eş ve dostlara ziyaretlerde bulunarak sosyal dayanışmalarını kuvvetlendirmektedir. Diğer taraftan onlar paskalya süresince bölgelerindeki kilise organizasyonlarının katkılarıyla geleneksel dini değerlerini de yaşatmaktadır.<sup>28</sup>

### **b) Ortodoks Kilisesinde Paskalyaya Hazırlık Dönemi**

Ortodoks Kilisesinde paskalyaya hazırlık dönemi içerisinde birçok kutlamaları barındıran bir süreçte cereyan etmektedir. Paskalya devresinde yer alan bayramlar, paskalyaya hazırlık olan Lent<sup>29</sup> dönemi ile paskalya gününden sonra gelen elli günlük paskalya devresinde kutlanmaktadır. Lent, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde paskalya bayramına hazırlık olarak başlamış ve zaman içerisinde bir tövbe uygulamasına dönüşmüştür.<sup>30</sup>

24 Antonios Alevisopoulos, *The Orthodox Church; It's Faith, Worship and Life*, Athens 2001, 120.

25 Bkz. Gary Van Haas, *Greek Easter Holy Week*, <http://www.gogreece.com/learn/easter.htm>

26 Bkz. The Priest's Service Book, 89-91.

27 Constantelos, 169.

28 Mario Rinvoluceri, *Anatomy of A Church: Greek Orthodoxy Today*, New York 1966, 38.

29 Lent: Hıristiyanlıkta Paskalya kutlamaları öncesindeki kırk günlük oruç ve perhiz süresini ifade etmektedir. Ayrıca, kilisenin Paskalya öncesindeki kefarete döneminin teşkil etmektedir. Hıristiyanlığın ilk üç yüzyılında Paskalya öncesi oruç süresi normal olarak iki-üç günü aşmamaktaydı. İlk dönemlerde oruç süresince bir öğün yemek yenilmekte, et ve balık yemek yasaklanmaktaydı. Sonraki dönemlerde bu kurallar gevşetilmiş ve daha kolay oruç ve perhiz uygulamalarına gidilmiştir ( Bkz. A.A. McArthur, "Lent", *A Dictionary of Liturgy...*, 212; ayrıca bkz. Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 234).

30 Mehmet Katar, *Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'da Tövbe*, Ankara 1997, 123.

Paskalya öncesindeki Lent dönemi “Kül Çarşambası” (Ash Wednesday) ile başlamaktadır.<sup>31</sup> Lent döneminin başlangıcı olarak kabul edilen bu günde, yapılan tövbenin pişmanlığını vurgulamak amacıyla kül serpilmiştir. Bu günde tövbe eden kimselerin başlarına dökülen kül ile insanların alın ve yüzlerine haç işareti yapılmaktadır.<sup>32</sup> Kül Çarşambasında, bütün insanlar günahkar oldukları halde sadece bir kısmı günahlarını hatırlayarak üzülmemektedir. Bu gün, insanlara günahkarlıklarını hatırlattığından dolayı insanlar kederlenmekte ve onların bu günahlardan kurtulmaları için de kefarette bulunmaları gerektiği belirtilmektedir.<sup>33</sup>

Diğer Hıristiyan Kiliselerinde olduğu gibi Ortodoks Kilisesinde de lent dönemi içerisinde özellikle dört güne önem verilmektedir. Bunlar; Kutsal Pazar (Holy Sunday, Palm Sunday), Kutsal Perşembe (Holy Thursday), Kutsal Cuma (Holy Friday) ve Kutsal Cumartesi (Holy Saturday) dir. Bu dört günün ilki olan Kutsal Pazar’da (Holy Sunday, Palm Sunday), İsa’nın acılı ölümünden önce onun Kudüs’e girişi hatırlanmaktadır. Bu gün, İsa’yı çarmıha götürecektir olayların başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Çünkü İsa çarmıha gerilmeden beş gün önce pazar günü Kudüs’e gelmiş ve halkın büyük bir sevgi gösterisi ile karşılanmıştır. Halk, ellerindeki palmye dalları ile İsa’yı selamlamış ve ona övgülerde bulunmuştur.<sup>34</sup> Bunun anısına Kutsal Pazar günü evharistiya ayininden<sup>35</sup> önce ve kilisenin dışında zeytin, şimşir ve diğer ağaçların dalları halka dağıtılmaktadır. Bu tören sırasında İsa’nın Kudüs’e girişini anlatan İncil parçaları okunmakta ve topluluk ilahi söyleyerek kiliseye gitmektedir.<sup>36</sup>

Kutsal Perşembe (Holy Thursday) gününde, İsa’nın yediği son akşam yemeği yad edilmekte, ekmeğe ve şarapta İsa’nın eti ve kanının olduğu hatırlanmaktadır. İsa’nın gizemli bir şekilde yapmış olduğu törenler bu günde dile getirilmektedir.<sup>37</sup> Yeni Ahit’te bahsedildiğine göre Kutsal Perşembe (Holy Thursday) gününde İsa, çarmıha gerilmeden önce havarileri ile birlikte fışık yemeğini yemiş ve bu yemek esnasında ekmeği havarilere uzatarak bunun kendisinin bedeni, bundan sonra bir kase şarabı eline alarak bunun da kendisinin kanı olduğunu söylemiştir.<sup>38</sup>

31 Hıristiyan Kiliselerinde lent döneminin farklı günlerde başladığı şeklinde iddialar da bulunmaktadır. Bu iddialara göre Batı Kiliselerinde lent dönemine Pazartesi günü başlanırken Doğu Kiliselerinde Kül Çarşambasında başlanmaktadır. Bunun da Doğu ve Batı Kiliseleri arasındaki ayrılıklardan bir tanesi olduğu belirtilmektedir (Bkz. Nicolas Zernov, *The Church of the Eastern Christians*, London 1942, 10).

32 R.E. Osborne-M. Carew-C.E. Mallandaine-F.E. Reade-E.M. Green, *Church Fasts and Festivals*, London 1905, 41.

33 Roger Greenacre, *The Sacrament of Easter*, London 1965, 14-15; Osborne-Carew, 39-40.

34 Osborne-Carew, 56-58.

35 Ortodoks Kilisesinin Pazar sabahı kutladığı ekmeğe-şarap ayininin Katolik Kilisesindeki karşılığı “Mass Ayini”dir. “Mass”: “Gidin”, “Gönderilmiştir” anlamına gelmekte ve bu kelimenin, papazın cemaati son kez selamlama ifadesi olan “ite messe est” şeklindeki Latince ifadeden çıkarıldığı belirtilmektedir. (Bkz. Geoffrey Parrinder, *A Concise Encyclopedia of Christianity*, Oxford 1998, 160; Katar, Paskalya, 8).

36 Jacob, 25.

37 Francois Maurice, *Holy Thursday*, Manchester 1991, 3-9.

38 Bkz. Matta, XXVI/26-29; Luka, XXII/17-20.

Paskalya'dan önceki Kutsal Cuma (Holy Friday) günü İsa'nın çarmıha asılarak vefat ettiği gündür. Bu günde, İsa'nın çekmiş olduğu ızdıraplar hatırlanmaktadır. Büyük Cuma da denen bu gün Hıristiyanlar açısından son derece kederli bir gün olarak görülmektedir. Ayrıca, İsa'nın asli günahtan bütün insanları kurtarmasından dolayı sevinç de paylaşılmaktadır. Yapılan ayinlerde kutsal kitaptan pasajlar okunmakta ve dualar edilmektedir.<sup>39</sup>

Büyük Cumartesi de denilen Kutsal Cumartesi (Holy Saturday); paskalyanın arifesini oluşturmaktadır. Akşam ibadeti şeklinde kutlanan bu günde kandiller yakılmakta, dualar edilmekte, vaftiz suyu kutsanmakta ve evharistiya ayini yapılmaktadır. İsa Mesih'in yeniden dirilişini sembolize eden bu ayin, ateş, paskalya kandili, vaftiz kurnasının kutsanması, okunan ilahiler ve dualarla icra edilmektedir. Ayinler genelde akşamları olmakta ve Ortodoks Hıristiyanlar bu ayinlerde İsa Mesih'i hatırlamaktadır.<sup>40</sup>

Kutsal Cumartesinden hemen sonraki pazar gününde sabah kilisede yapılan toplu ayin ile paskalya kutlamaları başlamaktadır. Paskalya bayramı ile birlikte Ortodoks Hıristiyanlar, İsa Mesih'in ölümü ve dirilişini özel bir şekilde kutlamaya başlamaktadır. Bu günlerde İsa Mesih'in diriliş gününden göğe çıkışına kadar her ayin sırasında özel bir mum yakılmakta ve böylelikle İsa Mesih'in öldükten sonra dirilişi anımsanmaktadır.<sup>41</sup>

### c) Ortodoks Kilisesinde Paskalya Kutlamaları

Ortodoks Hıristiyanlar tarafından uzun bir hazırlık döneminden sonra başlayan eğlence ve törenler paskalya gecesi ile başlamakta, lent dönemi boyunca kaçınılan yiyecek ve içeceklerin hazırlanması ile devam etmektedir. Bu yiyeceklerin oluşturduğu zengin menü; domuz eti, kek, pasta, özel paskalya ekmeği ve paskalya yumurtalarından meydana gelmektedir.<sup>42</sup> Bununla birlikte paskalya bayramı günü hazırlıklar sabah erkenden başlamakta ve öğleden önce saat dokuzda yemek yenmektedir. Zengin ve fakir ayırımı yapılmadan her Ortodoks paskalya yemeğinde hazır bulunmaktadır. Ortodoks Hıristiyanlar domuz etinden hazırlanmış etlerini evlerinin balkonlarında, piknik yerlerinde barbekü şeklinde açık alanlarda beraberce yemektir. Yemek esnasında uzun masalar kurulmakta, etlerin yanında şarap, salata, çeşitli mezeleler, "tsoureki" denilen özel paskalya ekmeği yer almakta, dans, eğlence ve şarkılar birlikte söylenmektedir. Ortodokslar tarafından yapılan bu eğlenceler gece boyunca sürmektedir.<sup>43</sup> Dini törenlerin yanında yapılan bu tür eğlence ve şenliklerle Ortodokslar kendilerini cennette kabul ederek, Tanrının vermiş olduğu nimetlerden haz duymakta ve bunu yaşamaya çalışmaktadır.<sup>44</sup>

39 Marry Fisher-R. Leyster, *Living Religions*, London-New York 1990, 259-260; ayrıca bkz. Geoffrey Parrinder, *Worship in The World's Religions*, London 1974, 226.

40 Jacob, 27.

41 Katar, Paskalya, 34.

42 Carole Papoutsis, *The Festivals of Greek Easter*, Athens 1982, 69-70; Lawrence Cross, *Eastern Christianity The Byzantine Tradition*, Sydney 1988, 67.

43 Papoutsis, 68.

44 Cross, 67.

Paskalya bayramındaki kutlamalarda dikkat çeken unsurlardan biri de bu gün için hazırlanmış olan özel paskalya yumurtalarıdır. Bu yumurtalar bir renk cümbüşünü anımsatan biçimde her renkte olmakta ve İsa Mesih'in insanlara kazandırdığı yeni bir hayatı simgelemektedir. Renkli paskalya yumurtaları bayram boyunca her ailede bulunmakta ve özellikle çocuklara hediye olarak verilmekte, çocuklar da bunlarla çeşitli oyunlar oynamaktadır.<sup>45</sup>

Paskalya gününde kiliselerdeki törenlerde cemaat arasındaki sevgi, kardeşlik ve bağlılık kuvvetlendirilmekte, kilisede hazır bulunanlar birbirleriyle kucaklaşarak dini görevlerini yerine getirmeye çalışmaktadır. Ortodokslar kiliselerde bu tür sevgi ve güven ortamlarına önem vermekte, Ortodoks Azizlerden Yuhanna Dımeşkinin<sup>46</sup> "Birbirinizi sevin, kucaklayın, hatalarınızı affedin" sözlerine iştirak edilmektedir. Kilise cemaatından biri ibadet esnasında İsa Mesih'in göğe yükseldiğini, diğer taraftan bir başkası bu hadiseyi doğrularak İsa Mesih'in aralarında olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Kiliselerdeki bu törenlerle İsa Mesih'in havarileri ile yapmış olduğu güven ortamı canlandırılmış olmaktadır.<sup>47</sup>

Paskalya bayramı haftasında evlerdeki eğlence ve kiliselerdeki ibadetlerin yanında bazı geleneksel törenler de sürdürülmektedir. Bu geleneksel törenlerde yakınların mezarları ziyaret edilmekte, onlara kırmızıya boyanmış paskalya yumurtaları ile birlikte ekmek ve peynirden oluşan yiyecekler sunulmaktadır. Ayrıca Ortodoks Yunanlılar "Trata" denilen yerel danslarını bir gösteri olarak şehrin en kalabalık yerlerinde sergilemektedir. Bu dansa evli ve genç kızlar birlikte iştirak etmekte, yapılan gösterilerle İsa Mesih'in havarilerinin denizden balık çıkarışları balıkçılarca temsili olarak canlandırılmaktadır.<sup>48</sup>

Ortodoks Hıristiyanlarda paskalya kutlamalarında görülen ve son derece dikkat çekici özelliklerden biri de milli kimliklerin dini ritüeller içerisinde harmanlanarak çeşitli törenlerle kendini göstermesidir. Bu tür törenlere en sık rastlanan kesimlerden birisi de Yunan Ortodoks Kilisesine mensup olan Yunan halkıdır. Paskalya kutlamalarında Yunan kimliğini oluşturan unsurlardan bütünü yaşatılmakta, şehirler süslenmekte, baharın gelişi kutlanmakta ve dini ritüellerle birlikte bu milli kimlik ortaya konulmaktadır.<sup>49</sup>

Paskalya kutlamaları "Beyaz Hafta" (White Week) denilen bayram haftası boyunca Ortodoks nüfusun bulunduğu ülkelerde çok anlamlı bir şekilde

45 Papoutsis, 69-70; Cross, 67.

46 Yuhanna Dımeşki (M.S. 675-749); Şamlı Yahya olarak bilinen Ortaçağdaki ünlü Hıristiyan ilahiyatçısıdır. Hıristiyanlıktaki ikonalar konusunda kilise içi tartışılarda resim ve suretlerin önemli savunucuları arasında bulunarak bu konu ile ilgili risaleler kaleme aldı. En önemli eseri olan "Hikmet Pınarı" adlı eseri; felsefe, sapkın akımlar ve ortodoks inançla ilişkili üç ana bölüme ayrılmaktadır. Ayrıca Şamlı Yahya, İslam'a karşı yazdığı polemik türü yazılarla da tanınmaktadır (Bkz. Gündüz, *Din ve İnanç...*, 400).

47 Papoutsis, 70; Cross, 67.

48 Papoutsis, 70-71.

49 Euphrosyne Kephala, *Sketches Eastern Church Life*, London 1920, 61.

yerine getirilmekte, hatta bazı ülkelerde resmi devlet törenleri dahi kendini göstermektedir.<sup>50</sup> Bu hafta “Beyaz Pazartesi” (White Monday) denilen günde sabah kilisede yapılan ibadetle başlamaktadır. Sabah töreninde kiliseye çağrı çan ile yapılmamakta, bunun yerine insanlar kiliseye kendiliğinden gelmektedir. Bu törene en son gelen kişi geleneklere göre cezalandırılmakta ve orada hazır bulunan topluluğa yemek vermek zorunda bırakılmaktadır. Bu günde kilisedeki sabah ibadetinden başka gün boyunca güneşin batışına kadar eğlenceler ve dans gösterileri düzenlenmektedir.<sup>51</sup>

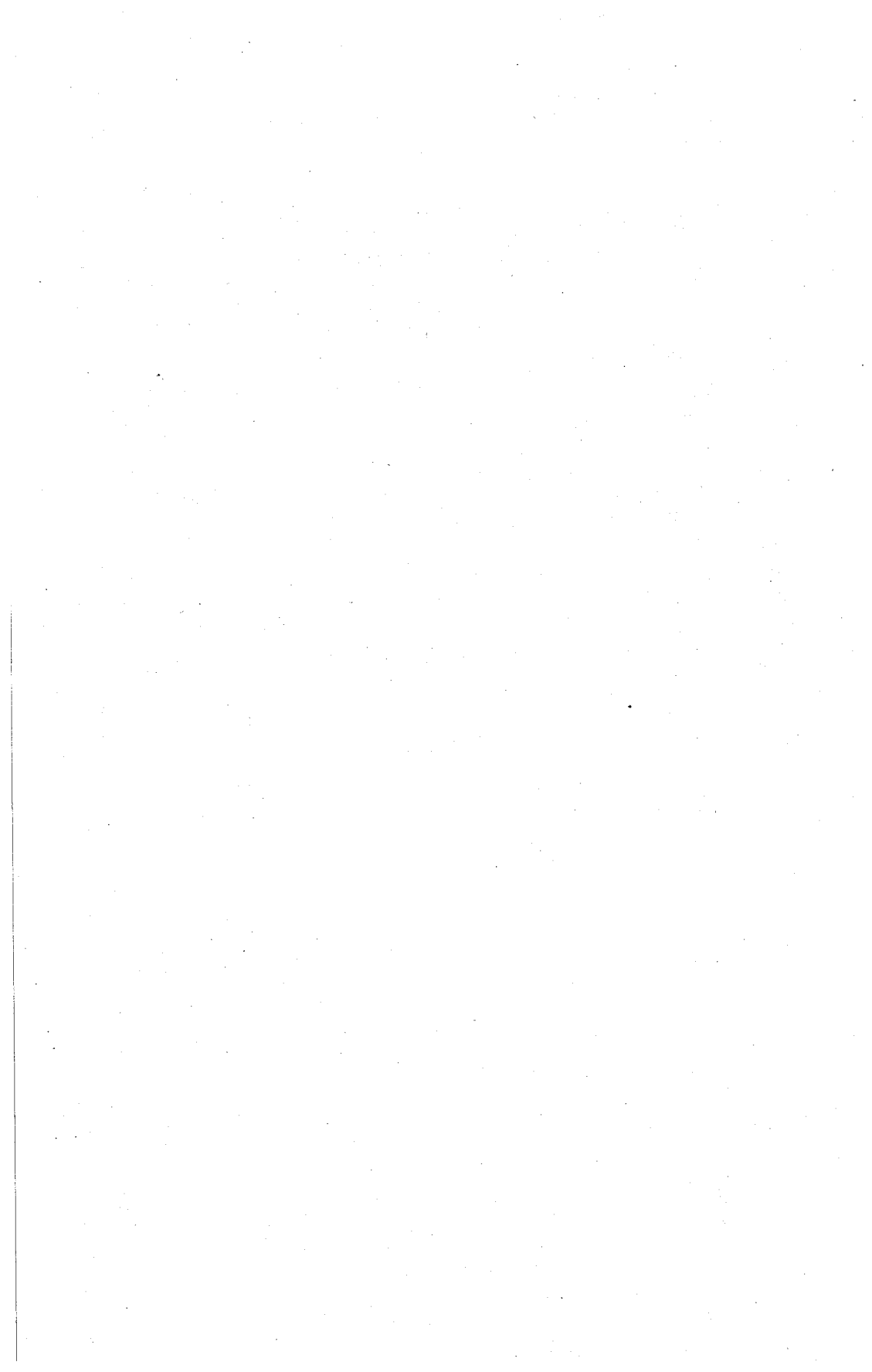
Beyaz Hafta içerisinde Pazartesi’nden sonra “Beyaz Perşembe” (White Thursday) gününde de aynı törenler tekrarlanmaktadır. Bu haftadaki başka bir gün olan ve “Yeni Cuma” (New Friday) olarak isimlendirilen gün bakire Meryem için ayrılan gündür. Bu günde evlerde paskalya yumurtaları ve çeşitli paskalya çörekleri hazırlanmaktadır. Bunlar, paskalya bayramı nedeniyle yapılan yiyecekler olarak hane halkı tarafından tüketilmekte ve özellikle çocuklara ikram edilmektedir. Yeni Cuma’yı takip eden “Yeni Cumartesi” (New Saturday) gününde yine aynı törenler yapılmakta, yiyecekler hazırlanmakta, yakın akrabalara, komşulara sunulmaktadır. Beyaz Haftanın (White Week) bitmesi ile birlikte paskalya bayramındaki kutlamalar sona ermekte ve artık normal günlerdeki yaşantıya dönülmektedir.<sup>52</sup> Paskalya kutlamalarının sona ermesi ile birlikte sonu pentekost’la<sup>53</sup> biten elli günlük bir devre takip etmektedir. Pentekost devresinin kırkıncı günü olan İsa’nın göğe yükselmesi ile pentekost dönemi de son bulmaktadır.

50 Papoutsis, 70.

51 Papoutsis, 73.

52 Papoutsis, 73.

53 Pentekost: Grekçe “ellinci (Paskalyadan sonraki ellinci gün)” anlamına gelmektedir. Hıristiyanlıktan önce Yahudilikteki On Emrin veriliş bayramını ifade etmek için kullanılmıştır. Pentekost olarak isimlendirilen bu gün Hıristiyanlar için Kilisenin kurulduğu an olarak kabul edilmiştir (Bkz. *An Encyclopedia of Religion*, 572).





# Türk Kelâmcısı İsmail Hakkı İzmirli'nin (1868-1946) Bazı Kelâmî Görüşleri ve Onların Değerlendirilmesi

**Sabri ERDEM\***

## ABSTRACT

### Considerations on Certain Theological Views of Turkish Theologian Ismail Haqqi İzmirli (1868-1946)

*İzmirli believed that theology (Kalâm) should be renovated. It can be argued that his new theological view had an eclectic nature. For, the salafî and the theological methods and solutions had a significant role in the new theological conception of İzmirli. For instance, he used together the salafî and the theological methods in the proof of God's existence and understanding of anthropomorphic attributes of God. According to him, the salafî method is the Qur'anic method. Indeed, for us, the salafî method is not identical with the Quranic method. Qur'anic method is similar with semantic method. Likewise, it is necessary to differentiate between the salafî and the theological methods and semantic method.*

**KEYWORDS:** *The new theological conception of İzmirli, theological method, salafî method, Qur'anic method, semantic method, oneness of God, the existence of God, anthropomorphic attributes of God.*

İzmirli, Kelâm'ın yenileşmesi gerektiği kanaatindeydi. O'nun yeni kelâm anlayışının eklektik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. İzmirli'nin yeni kelâm anlayışında meselâ selefi ve kelâmî metodların ve çözümlerin önemli bir rolü vardır. O'na göre selefi metod Kur'an metodudur<sup>1</sup>. Ancak İzmirli'nin biraz da kelâmî metodu dikkate alarak ve bu metoda göre böyle bir değerlendirilmede bulunduğundan söz edilebilir. Zira bize göre selefi metodla Kur'an metodu birbirinden farklıdır. Selefi metodun Kur'an metodundan farklılığını ortaya koymak için öncelikle seleflerin (hadisçilerin) meselâ iman problemine getirdikleri çözümü en azından ana hatlarıyla görmemiz gerekir.

Hadisçilere göre iman, söz (kavl) ve amelden oluşmaktadır. İmanın sözle ilgili iki yönünü iki kısma ayırmak mümkündür: 1. Kalbin sözü (tasdik). 2. Dilin sözü (ikrâr). Keza imanın amelle ilgili yönü de iki kısma ayrılabilir: 1. Kalbin ameli. 2. Organların ameli. Dolayısıyla iman hadisçilere göre bu dört

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

1 İzmirli, *İsmail Hakkı, Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*, İstanbul 1927, s. 36.

unsurun birleşmesiyle meydana gelmektedir ki böyle bir anlayış somut karakterliliğin bir göstergesidir. İmanın asıl unsuru olan kalbin sözünün birisi kalbin tasdiki diğeri de kalbin bilgisi olmak üzere iki unsuru vardır. Yani tasdik ile bilgi arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. İmanı sadece kalbin tasdikinden ibaret olarak görmek hadisçilere göre doğru değildir. Bu yüzden tasdikten iman ile aynı anlamda olmadığı ortaya konmaya çalışılır. Bunun için de meselâ imanın zıddının tezkîb olmadığı hususuna dayanılmaktadır. Tasdik, tezkîbin zıddıdır. Fakat tezkîb, imanın zıddı olmadığından tasdik ile iman eş anlamlı olmamaktadır<sup>2</sup>. İmanın sadece tasdikten ibaret olmaması onun somut karakterli olduğunun bir göstergesi olduğu gibi, tasdikten kendisinin de farklılaşmaya (artmaya ve azalmaya) müsait olması da yine imanın somut karakterli olduğunun bir başka göstergesidir. Nasıl ki ayın görülmesi hususunda insanlar arasında farklılık varsa, insanların tasdiki ve ilmi de birbirinden farklıdır. İnsanlar arasında ayın görülmesi hususunda bir ortaklık varsa da bazısının görmesinin diğerinden daha tam olması bakımından aralarında farklılık vardır. Hatta kalbin tasdiki ve bilgisi bakımından insanlar arasındaki farklılık daha da fazladır<sup>3</sup>.

Hadisçilere göre tasdike ilaveten bilgi de hem imandır hem de bütün olan imandan bir parçadır. Tevhidi duyup da onu tasdik eden bir kimse sonra bunu delillerle de bilmek isterse bu durumda istidlallerde bulunacaktır. O kimsenin bu istidlâli bir imandır<sup>4</sup>. Tasdike ilaveten bilginin de iman olması somut karakterliliğin bir göstergesi olduğu gibi, bilgideki artmanın imandaki artmaya neden olması da yine somut karakterliliğin bir başka göstergesidir. Zira Allah'ın isimlerini ve bu isimlerin mânâlarını bilip de onlara iman eden bir kimsenin imanı, söz konusu isimleri ve onların mânâlarını bilmeyen ve bazısını bilip de onlara mücmel olarak inananın imanından daha kâmilidir. Yani insanın Allah'ın isimleri ve ayetlerine dair bilgisinin artması, o kimsenin imanının kâmil olduğu anlamına gelir. Hadisçilere göre bilgideki artış, sadece bilmek açısından değil, bilginin ameli gerektirmesi bakımından da söz konusudur ki yine bu da somut karakterliliğin bir göstergesidir. Zira sahibinin kendisiyle amel ettiği bilgi, sahibinin kendisiyle amel etmediği bilgiden daha kâmilidir. Nitekim Fâtır Sûresi 28. ayette Allah'tan korkanların âlimler olduğu belirtilmektedir. Madem ki Allah'tan korkanlar Kur'an'da övülenlerdir, o halde bu kimseler zemme müstehak değillerdir. Zemme müstehak olmamaları da gerekli (vacib) olan fiilleri yapmalarıyla gerçekleşecektir<sup>5</sup>. Böylece ilim ile amel arasında bağlantı kurulmaktadır. Ancak ayet, belli bir tür akılcılığa (somut karakterli akılcılığa) göre yorumlanmıştır. Halbuki anlambilim açısından (meselâ dilsel ifade bakımından) ayette böyle bir yorum (anlam) söz konusu edilemez.

2. Ibn Teymiyye, *Mecmu'u Fetava Ahmed b. Teymiyye*, cem' ve tertib: Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım ve oğlu Muhammed, c. 1-37, tarihsiz, c. 7, s. 171.

3. A.g.e., c. 7, s. 564-5.

4. Halîmî, *Kitâbu'l-minhâc fi şu'ab il-îmân*, c. 1-3, tahkîk: Hilmi Muhammed Fudeh, 1979, c. 1, s. 25.

5. Ibn Teymiyye, *Mecmu'u Fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 21.

Kalbin sözüne ilaveten imanın bir diğer unsuru da dilin sözüdür (ikrâr-  
dır). İkrarın imanın bir unsuru olması, doğal olarak somut karakterliliğin bir  
göstergesidir. İkrarın iman olduğu şöyle bir örnekle ispatlanabilir: Kâfir olan  
bir kimse itikad ve ikrar ettiğinde mü'min olur. Bundan sonra namaz dışında  
şehadet kelimesini söylemesi (ikrarı) gerekmez. Ancak kendi durumuyla yani  
mü'min olup olmamasıyla ilgili birtakım şüpheler ortaya çıkar ve bu şüphe-  
leri gidermeye ihtiyaç hissederse, 'Ben müslümanım' demesi kâfidir. Yoksa  
şehadet kelimesini söylemesi (ikrarı) gerekli değildir. Buradan ikrarın iman  
olduğu anlaşılmaktadır. Zira şehadet kelimesi iman olmayıp, o kimsenin  
durumuna delâlet eden bir şey olsaydı o takdirde durumunda karışıklık ol-  
duğu her halde şehadet kelimesini söylemesi gerekirdi<sup>6</sup>. Bu gerekli olmadı-  
ğına göre ikrarın iman olduğu anlaşılmış olur. Ancak böyle bir delillendirme  
problemlidir. Zira başlangıçtaki durum (küfürden imana geçme durumu)  
göz önüne alınarak ikrarın iman olduğu ortaya konmuştur. Halbuki hadisçi-  
lere göre imanda artma ve azalma olduğundan ikrarın çokluğu ile imanda  
artma, ikrarın azlığı ile de imanda azalma olmalıdır. Dolayısıyla ikrarın iman  
olması sadece başlangıçtaki durum (küfürden imana geme durumu) için değil  
daha sonraki durumlar için de söz konusu olmalıdır.

İmanın bir diğer unsuru olan kalp ameli ile Allah'ı ve Resûlünü sevmek,  
Allah'tan korkmak gibi fiiller anlaşılmaktadır. İbn Teymiyye, kalp fiillerini  
imanın gereği (levazımı) olarak görüyor. İnsan mü'min olduğunda aksine  
bir kasıt olmadıkça kalp fiilleri gerekli olur<sup>7</sup>. Ancak burada da problemler bir  
durum vardır. Kalp fiilinin gerekli olmasının delili nedir? Zira aksine bir  
kasıt olmadan bir şeyin meydana gelmesi, onun gerekli olarak meydana gel-  
diğini göstermez. Yani aksine bir kasıt olmadan bir şey, gerekli olarak değil  
de tabîi olarak da meydana gelebilir. Bu takdirde kalp fiili, tasdikten ayrıl-  
mış olur. Dolayısıyla kalbin tasdikinin kalp fiilini gerekli olarak meydana  
getirmesi anlayışının somut karakterli akılcılığın gereği olduğu ortaya çık-  
mış olur. Hadisçilere göre kalp fiilinin imanı oluşturan unsurlardan birisi  
olarak görülmesi ve kalbin tasdiki ile organların fiilini birbirine bağlaması  
somut karakterliliği gösterdiği gibi, kalp fiilindeki artma ve azalma da yine  
somut karakterliliği gösterir. Zira insanlar tasdikte ve bilgide farklılaşmaya  
tâbi oldukları gibi, sevgi ve korkuda da farklılaşmaya tâbidirler.

Hadisçilere göre organlarla yapılan ameller de imana dahildir. Zira ma-  
dem ki herhangi bir ibadeti yalanlamak (tekzîb etmek) küfürdür. O halde  
ihlas ile bu ibadetin yapılması imanın cüzlerinden birisidir<sup>8</sup>. Ancak böyle bir  
delil problemler görünmektedir. Zira ibadetin yalanlanmasının zıddı olarak  
ibadetin yerine getirilmesi (yapılması) anlaşılıyor. Halbuki ibadetin yalan-  
lanmasının zıddı olarak ibadetin tasdik edilmesinden bahsedilebilir. O halde  
böyle bir delil somut karakterli akılcılığa göre ortaya konmuş oluyor. Hadis-  
çiler amellerin imandan olması hususunda bir tür akılcılığa (somut karak-

6 Halîmî, *Kitâbu'l-minhâc fi şu'abi'l-îmân*, c. 1, s. 29.

7 İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 16.

8 Halîmî, *Kitâbu'l-minhâc fi şu'abi'l-îmân*, c. 1, s. 38.

terli akılcılığa) göre ayetleri anlamaktadırlar. Nitekim mü'minlerin, Enfal Sûresi 2. ve 3. ayetlerdeki fiilleri birleştirdiklerinden bahsedilmektedir<sup>9</sup>. Yani söz konusu ayetlerdeki fiiller imana dahildir. Bu durumda belli bir tür akılcılığa göre söz konusu fiillerin imana dahil olduğu benimsenmiş oluyor. Zira bu fiillerin imana dahil olduğuna dair ayetlerde dilsel bir ifade yoktur. Dolayısıyla ayetler anlambilime göre değil de somut karakterli akılcılığa göre anlaşılmıştır. Ayetlerin anlambilime göre anlaşılması, onların dilsel ifadelerine ve birtakım anlambilimsel kriterlere göre anlaşılması demektir.

İmanın aslı ile fer'inin (imanın kollarının) birbirini gerektirmesi (telazum)<sup>10</sup> anlamında da somut karakterli akılcılıktan söz edilebilir. Bu tür akılcılığa göre kalpte tasdik ve buna bağlı olarak kalp fiili gerçekleştiğinde beden de söz ve amel bakımından harekete geçmesi gerekir. Bu, böyle olduğu gibi, bunun tersi de söz konusudur. Yani bedende gerçekleşen söz ve amel inanın kalpteki yönü üzerinde tesiri vardır. İmanın iki ve daha çok yönünün karşılıklı olarak birbirine tesir etmesinin gerekliliği, somut karakterli akılcılığın bir göstergesidir. Zira tek yönlü bir gerektirmede somut karakterlilik söz konusu olmayabilir. Çünkü tek yönlü gerektirme sebep ile müsebbep arasında olabilir ve sebep müsebbebden ayrılabilir. Sebep ile müsebbep birbirinden ayrıldığından bu sefer somut karakterli değil de soyut karakterli akılcılık söz konusu olur.

Ana hatlarıyla belirtildiği gibi hadisçiler, iman problemine metod olarak somut karakterli akılcılığı kullanarak buna uygun bir biçimde somut karakterli çözüm getirmişlerdir. Zira iman, parçaların oluşturduğu bir bütün olarak görülüp bu parçaların birbirine bağlanmasının gerekliliği ortaya konarak imanda farklılaşmadan yani artma ve azalmadan bahsedilmiştir. Bu durumda seleflerin metodu ile Kur'an metodunu karşılaştırabilmek için Kur'an'ın metodunu tespit etmemiz gerekir. Kur'an'ın metodunu tespit etmek için de öncelikle Kur'an'ı özellikle de metodla ilgili ifadelerini anlamak lazımdır. Yani belli bir tür akılcılık (somut karakterli ve soyut karakterli akılcılık) yerine Kur'an'ın dilsel ifadelerinden hareketle ve birtakım anlambilimsel kriterlere göre ayetleri anlamalıyız. Belli bir tür akılcılıktan hareket etmekle Kur'an'ın dilsel ifadelerinden hareketle bu ifadelerin anlamlarının ortaya konması birbirinden tamamen farklı iki metodu göstermektedir. Anlambilimde hareket noktası dil olduğu gibi, dilsel ifadelerin anlamları söz konusu edilirken buna mukabil akli yaklaşımlarda hareket noktası belli bir tür akılcılık olduğu gibi, bu tür akılcılıkla uyumlu ve bağlantılı (gerektirici) olarak varlık anlayışı söz konusu edilmektedir. Bu durumda meselâ iman problemini belli bir tür akılcılığa göre ele alan ve buna uygun bir varlık anlayışını ortaya koyan yaklaşım ile iman sözcüğünün ve türevlerinin (müştaklarının) Kur'an metninde bazı kriterlere göre kazandığı anlamları tespit eden yaklaşımı birbirinden ayırmamız gerekir.

Keza dilsel ifadelerin analitik felsefede kullanılması ile dilbilimsel anlambilimde kullanılmasını da birbirinden ayırmalıyız. Analitik felsefede dil

analizi, dilin düşünce ve varlık ile ilişkisi bağlamında söz konusu edilmektedir. Mantıksal atomculuğa göre dil, düşüncenin ve onun yöneldiği dış dünyanın görüntüsüdür. Atomik önermelerin tek ve belirli olan somut anlamları vardır. Yani bir kelimenin anlamı bir önermede gösterdiği nesneye bağlıdır. Bir başka ifade ile atomik bir önermeyi oluşturan kelimeler, gösterdikleri şeyler bakımından anlam kazanırlar<sup>11</sup>. Bu durumda analitik felsefedeki dil analizinin belli bir düşünce ve varlık anlayışına göre yapıldığını söyleyebiliriz. Buna mukabil dilbilimsel anlambilimde dilsel ifadelerden hareketle birtakım kriterlere göre bu ifadelerin anlamları belirlenir. Dolayısıyla felsefede söz konusu edilen anlam problemi ile dilbilimsel anlambilimi birbirinden ayırmamız gerekir.

Anlambilimde hareket noktasının dil olması ve dilsel ifadelerin anlamlarının tespit edilmesi, sözcük ile anlam arasında sıkı bir ilişkinin olduğu anlamına gelir. Yani anlam zihinde uyandığında sözcük, sözcük duyulduğu zaman da anlam zihinde uyanmaktadır. Bu durumda anlam konusunda sözcüğü esas alarak ondan hareket etmek ve çeşitli anlamları ona bağlı olarak açıklamak yanlış bir tutum olmayacaktır<sup>12</sup>. Meselâ 'balık' sözcüğü, çeşitli türleri bulunan yüzen birtakım varlıkların ortak niteliklerine dayanan dile özgü bir soyutlamadır. Bu soyutlamayla yansıtılan kavrama anlam diyebiliriz. Bu durumda kavramlar, sözcüğe sıkı sıkıya bağlı ortak genel tasavvurlar olmaktadır<sup>13</sup>. Böylece kavramın yani anlamın sözcük ile olan beraberliğini göz önünde bulundurarak kavramın anlambilimsel yönü ile mantıkî yönünü birbirinden ayırmak mümkün olacaktır. Mantıkta kavrama işaret eden terim, analiz ve inceleme konusu yapılmazken, buna mukabil anlambilimde sözcük ve onunla birlikte anlam beraberce analiz ve inceleme konusu yapılmaktadır. Yani mantıkta söz konusu olan terim ile anlambilimde söz konusu olan sözcüğü birbirinden ayırmak gerekir. Buraya kadar anlatılanlarla metod olarak belli bir tür akılcılığın (somut ve soyut karakterli akılcılığın) kullanılmasıyla anlambilimin kullanılması arasındaki farklılık ortaya konmuş oluyor.

Bu durumda Kur'an'ın metodunu ortaya koymak için metodla ilgili Kur'an'ın dilsel ifadelerinin anlamlarını tespit etmek gerekiyor. Bu bağlamda İsrâ Sûresi 41. ayeti göz önüne alabiliriz. Söz konusu ayette Kur'an'ın metodunu vermesi bakımından önemli olan kelime 'sarf' sözcüğüdür. Öncelikle 'sarf' kelimesinin lugat anlamına bakalım<sup>14</sup>. Lugatta 'sarf' sözcüğü bir insanı irade ettiği bir yönden başka bir yöne çevirmek anlamına geldiği gibi,

10 İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 7, s. 541-2.

11 Turgut, İhsan, *Russell ve Wittgenstein'da Mantıksal Atomculuk*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1998, s. 72.

12 Aksan, Doğan, *Anlambilim ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1971, s. 54-5.

13 Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, c. 1-3, Ankara 1982, c. 3, s. 180.

14 Bize göre anlambilim açısından Kur'an'daki herhangi bir kelimeye anlam vermenin yollarından birisi de söz konusu kelimenin lugat anlamı ile Kur'an'daki anlamı veya anlamları arasında ilgi ve bağlantı kurmaktır. Zira meselâ bu yolla söz konusu kelimeye belli bir tür akılcılığa göre bir anlamın verilmesi söz konusu olmayabilecektir.

'rüzgârların tasrifi' ifadesi de rüzgârların bir yönden başka bir yöne çevrilmesi anlamına gelmektedir. 'Sarf' kelimesinin lugat anlamından hareketle ayette söz konusu olan 'ayetlerin tasrifi' anlamına geçecek olursak, bu ifadenin ayetlerin bir yönden başka bir yöne çevrilmesi anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Bu da Kur'an bağlamında dilsel ifadelerle bağlı olarak bir konunun çeşitli yönler itibariyle açıklanması ve izah edilmesi anlamına gelecektir.

Keza Zümer Sûresi 23. ayetteki 'mesaniye' ve 'müteşabihen' kelimeleri Kur'an'ın metoduyla ilgilidir. 'Mesaniye' kelimesi 'mesna' kelimesinin çoğulu olup, bu kelimeye 'ikişerli' anlamı verilebilir. Bu durumda ayette ifade edildiği gibi Kur'an'ın ikişerlilerden oluşan bir kitap olması demek, Kur'an'ın birbirinden farklı ve zıt ikili anlam çiftlerinden oluşan bir kitap olması demektir. Bununla ilgili olarak meselâ el-Ferra'daki 'mükafat-ceza' anlam çifti örnek verilebilir. Bunun gibi Kur'an'ın başka anlam çiftlerinden oluşan bir kitap olduğu da söylenebilir. Diğer taraftan yine ayette geçen 'müteşabihen' kelimesine de Kur'an'daki ifadelerin ve ayetlerin birçok yönden birbirine benzediği anlamı verilebilir. Böylece Kur'an, birbirini tamamlayan ve bütünleyen ifadelerin ve ayetlerin oluşturduğu bir kitap olmakta dolayısıyla Kur'an'daki konular çeşitli yerlerde çeşitli yönlerden açıklanmış olmaktadır.

Kur'an'ın metoduna dair yapmış olduğumuz açıklamayı bir örnekle kısaca izah edelim. Meselâ 'Allah'ın birliği' Kur'an'da çeşitli yerlerde çeşitli yönler itibariyle ortaya konup izah edilmiştir. Bu bağlamda bazı ayetleri göz önüne alalım. Enbiyâ Sûresi 22. ayette göklerde ve yerde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı gökler ve yer fesada uğradı (bozulurdu) denmektedir. Gökler ve yer bozulmayıp, sabit olduğuna göre Allah tek olan ilâhtır yani 'bir'dir. Mu'minûn Sûresi 91. ayette Allah'tan başka ilâh olsa o takdirde her ilâh yarattığı ile gidecek birisi diğerine üstün olacaktı denmektedir. Böyle bir durum da söz konusu olmadığından bununla Allah'ın bir olduğu anlatılmak istenmektedir. Zümer Sûresi 29. ayette iki adam örnek olarak veriliyor. Bunlardan birisinin huysuz efendileri olup diğeri de bir kişiye boyun eğmiştir. Bu iki kişiden birincisi birçok ilâha bağlı olan bir kimseyi ikincisi de tek bir ilâha bağlı olan bir kimseyi temsil etmektedir. Nasıl ki yaşantı itibariyle bu iki adamın durumu bir değilse bunun gibi birden çok ilâha bağlı olan kimse ile tek bir ilâha bağlı olan kimsenin de durumu bir değildir. Birden çok huysuz efendisi olan bir kimse efendilerinden hangi birisinin dediğini yerine getirecektir. O kimse bu durumda bunalıma girebilecektir. Halbuki bir kişiye bağlı olan bir kimse sadece bağlı olduğu efendisinin dediğini yerine getirmek durumunda olduğundan, birincisine göre daha rahat ve huzurlu olacaktır. Böylece bir olan Allah'a bağlı olan kimsenin içinde bulunduğu rahatlık ve huzur ortamına dayanılarak Allah'ın birliği anlatılmak istenmektedir. En'âm Sûresi 81. ayette ise iki durumdan söz edilebilir: 1. Müşrikler, Allah'ın kendileri hakkında delil ve hüküm indirmediği şeyleri Allah'a ortak koştuktan korkmazken, onların (müşriklerin) Allah'a ortak koştukları şeylerden Peygamber'in korkmasını istemeleri bir nevi çelişkidir. Müşriklerin içinde buldukları bu duruma dayanılarak Allah'ın bir olduğu ortaya konmak isteniyor. 2.

Allah'ın haklarında delil indirmediği şeyleri O'na ortak koşanlar güvende olmayıp korku içerisindeyler. Zira bilgi ve delile dayanmaksızın Allah'a ortak koşmaktadırlar. Buna mukabil Allah'a ortak koşmayan korku değil güven içerisindeyler. Bu iki grup insanın içinde buldukları durum ortaya konarak Allah'ın birliği açıklanmaktadır.

Yukarıda izah edildiği gibi Allah'ın birliği çeşitli yönler itibariyle açıklanmaktadır yoksa belli bir tür akılcılığa göre değil. Dolayısıyla Allah'ın birliği konusunda meselâ bilginin ameli gerektirmesine bağlı olarak Allah'ın birliğinin sadece bilgisel olarak değil buna ilaveten amellerle yani ibadetlerle de ortaya konması gerektiği veya bunun tersine amelin bilgiden ayrılmasına bağlı olmak Allah'ın birliğinin sadece bilgisel olarak ortaya konması gerektiği ayetlerde söz konusu edilmemektedir. Yani ayetler herhangi bir konuyu çeşitli yerlerde çeşitli yönlerden açıklamaktadır. Kur'an'ın metoduna dair yapılan bu açıklamalar Kur'an'ın metodu ile anlambilimsel metodun birbirine benzediğini göstermektedir. Zira anlambilimde meselâ bir kelime ile türevlerinin (müstaklarının) çeşitli bağlamlara göre kazandığı anlamlar söz konusu edilmektedir. O halde Kur'an'ın metodu ile selefi metodu birbirinden ayırmamız gerekir. Dolayısıyla İzmirli'nin selefi metodu Kur'an metodu olarak görmesini kabul etmemiz zordur.

Şimdi de İzmirli'de Allah'ın varlığı ile ilgili hudûs delilinden birisi üzerinde kısaca duralım. İzmirli'ye göre Kur'an metodu, âlem ile âlemin yaratıcısına istidlâl üzerine bina kılınmış ise de kelâmcıların metodu gibi âlemin hudûsu deliline müstenit olmayıp, bir hadisin hudûsu deliline müstenittir. Yani âlemin hudûsundan hareketle âlemin yaratıcısını ispatlamak ile âlemdeki bir varlığın hudûsundan hareketle âlemin yaratıcısını ispatlamak arasında fark görülüyor ve bunlardan birincisinin kelâmî delil ikincisinin de Kur'anî delil dolayısıyla da selefi delil olduğu ifade edilmek isteniyor. Ancak âlemin hudûsu delilinin kelâmî delil olduğu söylenebildiği halde bir hadisin hudûsu delilinin Kur'anî bir delil dolayısıyla da en azından bazıları için selefi bir delil olduğunu söylemek zordur.

İzmirli'de bir hadisin hudûsu delili şöyle ortaya konur: Hadis her hususta muhdise muhtaç olmakla o muhdisin kadîm olacağı da tabii olmaktadır. Her nerede bir mevcut var ise her halde ezeli bir illetin varlığı zahir olur. Dolayısıyla varlık her surette bir kadîm varlığı istilzam eder<sup>15</sup>. Böyle bir delilin Kur'an'da bulunduğunu söylemek zordur. Zira hudûs kelime olarak Kur'an'da bulunmamakta buna bağlı olarak da ne varlıkların hudûsundan ne de onların bir muhdise ihtiyacından dolayısıyla da bu muhdisin kadîm olmasından bahsedilmemektedir. Diğer taraftan bu delilin en azından bazı seleflerin kullandığı bir delil olduğunu söylemek de zordur. Zira İbn Teymiyye'de Allah'ın varlığı hususunda bizi O'nun bilgisine götürecektir ayetlerle delil getirme söz konusu edilmiştir. Ayet, medlûlün kendisini (aynını) gerektiren alamet ve delildir. Delilin bilgisi medlûlün bilgisini gerektirir. Tıpkı güneşin

15 İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 209.

gündüzün ayeti (delili) olduğu gibi. Yani güneşin doğduğunun bilgisi gündüzün varlığının bilgisini gerektirir. Muhammed'in nübüvvetinin bilgisi O'nun ile diğerleri arasındaki ortak bir durumu gerektirmediği gibi, Allah'ın ayetlerinin bilgisi de Allah'ın bilgisini (Allah hakkındaki bilgiyi) gerektirip, O'nun ile gayrisi arasındaki ortak olan küllî bilgiyi gerektirmez<sup>16</sup>. Bu durumda Selefi metodda ayetler ile ayetlerin medlûlü olan Allah arasında birebir ve direkt bir irtibat olduğundan ve bunlar birbirini gerektirdiğinden böyle bir delil bir hadisin hudûsu delilinden farklı olmaktadır. Zira bir hadisin hudûsu delili direkt olarak değil de dolaylı olarak Allah'ın varlığını ispatlayan bir delildir. Yani bu delilde hudûs, Allah'ın varlığına götüren bir illet olmaktadır. İlet de ma'lûlden önce geleceğinden, insan önce ileti bilmeli ki sonra ma'lûle ulaşabilsin. Bu durumda selefi metoddaki bire-bir gerektirme bağıntısı bu delilde söz konusu değildir. Ayrıca selefler açısından bir hadisin hudûsu delilinde Allah ile gayrisi arasında ortaklığı ifade eden küllî bilgi söz konusudur. Onlara göre küllî bilgi bizi Allah'ın bilgisine direkt olarak ulaştıracak bilgiden farklıdır. Zira Allah'ın bilgisi ile diğer varlıkların bilgisi arasında tam bir ayırım olmalı ve bunlar arasında ortaklığı çağrıştıracak küllî bir bilgi kullanılmamalıdır. Dolayısıyla ayetler, diğer varlıklardan tamamen ayrı ve gerektirici olarak bizi Allah'ın bilgisine ulaştıracaktır. Diğer taraftan İzmirli, bir hadisin hudûsu deliliyle Allah'ın varlığını ispatlarken amele yer vermemesi yönüyle de seleflerden ayrılır. Zira seleflere göre sadece bilgiyle değil aynı zamanda amellerle de (ibadetlerle de) Allah'ın varlığı ispatlanmalıdır. Ancak burada şunu da belirtelim ki İzmirli, Allah'ın sıfatlarından vahdaniyeti (Allah'ın birliğini) izah ederken sadece bilgisel olarak değil aynı zamanda amel ile de Allah'ın birliğinin ortaya konması gerektiğinden bahsederek bu konuda seleflerinkine benzer bir görüş serdetmiş olmaktadır.

İzmirli, Allah'ın varlığıyla ilgili âlemin hudûsu delilinin kelâmî bir delil olduğunu ifadeye isabet etmiştir. Bu delil, âlemin cisim ve ârâz olmak üzere iki kategoriye ayrılmasına dayanan bir delil olduğundan ve böyle bir ayırım da zihinde yapıldığından bu ayırım ve bununla ortaya konan varlık kategorileri dış dünyada bulunmazlar. Seleflerin somut karakterli akılcılığı ve somut karakterli varlık anlayışı göz önüne alındığında onların böyle bir delili kabul etmesi beklenemez. Ancak Allah'ın varlığının ispatında kelâmî bir delil olarak âlemin hudûsu delilinin kullanılması bize göre problemlidir. Zira bu delille Allah'ın varlığının ispatı aynı zamanda O'nun kadîm oluşunun ispatı anlamına gelmektedir. Yani söz konusu delille sadece muhdisin ispatı yapılmamakta aynı zamanda muhdisin kadîm oluşu da ispat edilmektedir. Halbuki muhdisin ispatı bir şey, muhdisin kadîm oluşunun ispatı başka bir şeydir. Hudûs, yok iken meydana gelmek, oluşmak demektir. Herhangi bir varlığın yok iken meydana gelmesinden hareketle âlemin mutlak (sırf) anlamda yok iken meydana geldiğini söylemek makûl değildir. Zira bu iki durum (yokluk) arasında benzerlik yoktur. Çünkü birinci durumdaki yokluk

16 Ibn Teymiyye, *Mecmuu'ü Fetava Ahmed b. Teymiyye*, c. 9, s. 142 vd.

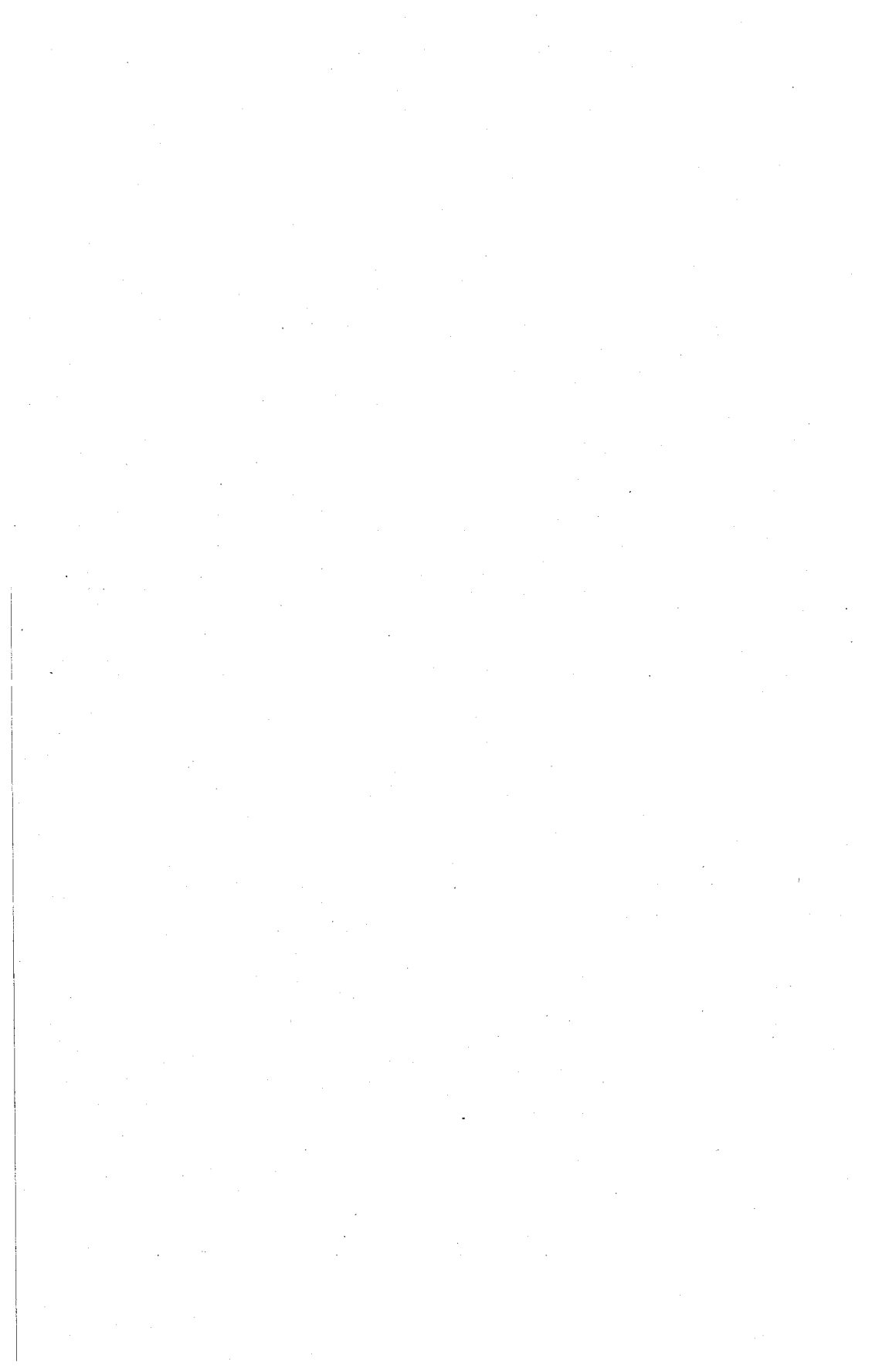


izafi, ikinci durumdaki yokluk ise mutlaklıdır. Diğer taraftan âlemin sırf yok iken meydana gelmesiyle bir muhdisi ve onun kadîm olmasını gerektirmesinin makûl olmaması bir başka şekilde de izah edilebilir: Herhangi bir varlığın hudûsundan yani yok iken meydana gelmesinden bahsedilirken aynı zamanda başka varlıkların da varlığı söz konusudur, yani aynı zamanda başka varlıklar da vardırırlar. Halbuki âlemin hudûsundan yani sırf yok iken meydana gelişinden bahsedilirken aynı zamanda başka bir varlıktan söz edilemez, yani aynı zamanda başka bir varlık yoktur. Bu iki durum arasında benzerlik olmadığından birinci durumdan hareketle âlemin kadîm olan bir muhdisine ulaşmak makûl değildir.

Son olarak İzmirli'nin haberî sıfatlardan istiva' ile ilgili görüşü üzerinde duralım. İzmirli istiva'yı şöyle açıklar: İstiva', 'uluvv ve irtifa' mânâsındır. Allah'a lâıyk bir 'uluvv ve irtifa'dır. Allah bir ayette 'er-Rahmanu 'ale'l-arşı's-teva' demiştir. Allah mahlukattan ayrı, mahlukat da Allah'tan ayrıdır. Allah mahlukata hulûl etmemiş, mahlukat ile birleşmemiştir. Allah mahlukata yapışık da değildir. O, 'uluvv cihetindedir<sup>17</sup>. Bu görüşler itibariyle İzmirli Selefi görüşü tercih edip benimserken, ehl-i tevfile göre istiva', istila (galebe çalmak, üstün gelmek) anlamına gelir demekle de gerektiğinde kelâmî görüşün kullanılabileceğini ifade etmiş olmaktadır<sup>18</sup>. Ancak anlambilim açısından baktığımızda istiva' kelimesi ne hadisçilerde olduğu gibi Allah'ın gök (sema) cihetinde olması ve Allah'ın mahlukattan, mahlukatın da Allah'tan ayrı olması anlamına gelir ne de kelâmcılarda olduğu gibi Allah'ın galip ve üstün olması anlamına gelir. Meselâ Hadîd Sûresi 4. ve 5. ayetlerde istiva' kelimesinin Allah'ın gökleri ve yeri yarattıktan sonra arş üzerine yükselmesi ve varlığı bilip ona hükümran olması anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Hadisçiler 4. ayetteki 'nerede olursanız olun O sizinle beraberdir' ifadesini onların metoduna aykırı olsa da te'vil etmek zorunda kalmışlardır. Zira Allah'ın arş üzerinde olması hadisçilerin itikadî bir esasıdır. Bu esasa bağlı kalınarak ayetteki 'nerede olursanız olun O sizinle beraberdir' ifadesi 'Allah'ın ilmi sizinle beraberdir' şeklinde te'vil edilerek anlaşılmıştır. Halbuki böyle bir te'vile ihtiyaç yoktur. Çünkü ayette zaten Allah'ın göklerde ve yerde olanları bildiğinden bahsedilmiştir. Nitekim Secde Sûresi 4-6. ayetlerde Allah'ın arşa istiva'sıyla ilgili olarak O'nun gaybı ve şehadeti bildiğinden bahsedilmiştir. Bu durumda bağlamı da göz önüne alarak istiva' kelimesinin Kur'an'da Allah'ın gökleri ve yeri yaratması, sonra 'arş üzerine yükselmesi, mülkün O'nun olması işi (emri) idare etmesi, gaybı ve şehadeti bilmesi gibi anlamlarla ilgili olduğunu ve bir bakıma bu gibi anlamlara geldiğini söyleyebiliriz.

17 İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 299-300.

18 İzmirli'nin istiva' ile ilgili bu metodu diğer haberî sıfatlar için de geçerlidir.



# Gazzâli'de Ruh Tasavvuru

**Mustafa AKÇAY\***

## ABSTRACT THE IMEGINATION OF SPIRIT IN GHAZALI

*Ghazali is one of the most important scholars in both philosophical and theological field in the Islamic world and he also influenced to his many successors in the later centuries. His views on the spirit (ruh) is closely related to his understanding of the universe and man. His opinion on the spirit differs from many Muslim theologians and predecessors. He considers the spirit undivided and immortal abstract essence/substance. Although he proclaims Muslim philosophers infidel for their some views, he closely follows them in their evaluation of the spirit, namely it is undivided, abstract and immortal essence. Clearly, his eclectic approach to materials is also seen in his analysis of the nature of spirit. It is safe to say that his eclectic approach to the nature of spirit influenced later scholars too.*

**KEYWORDS:** *Ghazali, Universe, Man, Spirit, Type of Spirit.*

İslâm Dünyasındaki çok önemli konumuna binaen bu çalışmada Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî'nin (ö.505/1111) ruh tasavvurunun kökenleri, kendinden öncekilerle olan ilişkisi, görüşünün nasrlara uygunluğu ve ruh konusuna katkıları, imkanlar ölçüsünde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Gerçi İslâm kültür coğrafyasında ortaya çıkan ruh nazariyelerine ilişkin son dönemlerde ve günümüzde bazı ilmî araştırmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların bir kısmı -M. Şemseddin Günaltay'ın *Felsefe-i Ülä'*sındaki '*Gazzâlî'nin Ruh Nazariyesi*' bölümündeki örnekte görüldüğü gibi<sup>1</sup> - Gazzâlî'nin bir-iki eserinden istifade edilerek incelenmiş olduğu için yetersiz ya da kapsamlı oldukları için onlar içinde Gazzâlî'nin yeri detaylı olarak verilememiştir. Bu kanaatten yola çıkılarak onun bu husustaki görüşü kendi eserlerinden hareketle sunulmaya ve gerekli karşılaştırmalar yapılmaya çalışılmıştır.

\* **Yrd.Doç. Dr.**, SA.Ü. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi. (makcay@sakarya.edu.tr)

1 M. Şemseddin Günaltay'ın *Felsefe-i Ülä'*sındaki '*Gazzâlî'nin Ruh Nazariyesi*' bölümü ağırlıklı olarak Gazzâlî'nin *el-Madnûnu's-sağır*' inden istifade edilerek kaleme alınmış ve adeta bu eserin bir değerlendirmesidir. Burada özellikle Gazzâlî'nin feyz görüşü, ayrıca ruh anlayışı ile vahdet-i vücud anlayışı arasındaki ilişki üzerinde durulmuştur. Günaltay'ın bu çalışması D. Sabit Ünal tarafından Gazzâlî'nin *el-Madnûnu'l-Kebir* ve *el-Madnûnu's-sağır* adlı eserleri *İki Madnûn* adıyla yapılan tercümesinin sonuna aynen ilave edilmiştir. (bk. Gazzâlî, *İki Madnûn*, çev. D. Sabit Ünal, s. 111-135, İzmir, 1988.)

## I- RUH KAVRAMI

### A- Kelime ve Terim Anlamı

Ruh, Türkçe'de kelime olarak "a-insan ve hayvanlardaki hayat maddesi, can; msl. Ruhuna rahmet olsun; b-hareket, faaliyet, kuvvet; msl. Bu adamda hiç ruh yoktur; c-tesir; msl. Konuşmanızda biraz ruh verecek tabirler kullanın, d-bitki vs. den çıkarılan öz; msl. Nane ruhu, afyon ruhu, tuz ruhu;<sup>2</sup> anlamlarına gelmektedir. Türkçe'de "ruh manasında hayata nefis denildiği gibi, kana da "hamil-i ruh ve kıvâm-ı hayat olduğu için" nefis; nefsin bulunduğu yer olduğu için bedene de nefis denilmektedir.<sup>3</sup> Arapça'da ise ruh, türevleriyle birlikte "gece yürümek, rüzgar esmek, koklamak, et vs. bozulup kokmak, sevinmek, nefes almak, soluklanmak, rahatlamak, ölmek" gibi anlamlara gelen "r-v-h" kökünden türemiş Arapça bir isimdir. Çoğulu 'ervâh' olan ravh ve ruh "rüzgar, hava, rahmet, sürur, neşe, rahatlık, soluk, nefes" anlamlarına gelmektedir.<sup>4</sup> Ancak sonraları ruh kelimesi naslardaki kullanımlarının katkılarıyla "insanın kendisiyle hayat bulduğu şey"<sup>5</sup> anlamında kullanılmış; "nefs için bir isim olarak yani kendisiyle hayat, hareket hasil olan, faydalıları elde etme ve zararlılardan kaçınmayı gerçekleştiren şey için isim" olmuştur. Bu noktada ruh kelimesi, insanı hayvan olmakla isimlendirmek gibi ne'vi cinsin ismiyle isimlendirilmiş olmaktadır.<sup>6</sup>

Ruh'un terim anlamına gelince bunun tespiti hayli güçtür. Zira felsefe, kelâm ve tasavvuf çevrelerinde tarihi süreç içerisinde çok farklı tarif ve anlayışlar ortaya çıkmış,<sup>7</sup> bu anlayışların teşekkülünde nasların yanı sıra kelâmî-felsefî ekollerin büyük etkisi olmuştur. Ancak yine de genel anlamda ruh kavramıyla 'insanın manevî varlığı' veya 'insana canlılık sağlayan şey' in kastedildiğini söylemek mümkündür.

### B- Ruh Kavramının Naslarda Kullanımı

Ruh kavramı, Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde bazı terkiplerle birlikte çeşitli anlamlarda zikredilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de "Cebraîl"<sup>8</sup>, "Vahîy ve Kur'ân"<sup>9</sup>, Hz. Adem'e "ruh üflenmesi"<sup>10</sup>, Hz. İsa'nın yaratılmasını ifade sadedinde "ruh üflenmesi"<sup>11</sup> ve "müminlere rahmet ve ilahî destek"<sup>12</sup> anlamlarında kullanılmıştır.

Ruh konusunda çeşitli açılardan en çok kullanılan delil olan "Sana ruhtan sorarlar de ki : Ruh Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir ilim verilmiş-

2 Şevket Rado, *Büyük Türk Sözlüğü* "ruh" md.

3 Hüseyin Remzi, *Lügat-ı Remzi*, "nefs" md., II, 874.

4 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, "rvh" md.; Cevherî, *es-Sihâh*, "rvh" md; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, "rvh" md.

5 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arap*, "rvh" md.

6 Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât* "rvh" md.

7 bk. Tehânevî, *Keşşâfu usulâhâtî'l-firân*, "rvh" md, II, 192-204.

8 bk. el-Me 'âric, 70/4; en-Nahl, 16/102; en-Nebe, 78/38; el-Kadr, 97/4.

9 bk. el-Mü'min, 40/15; eş-Şûrâ, 42/52.

10 bk. el-Hicr, 15/29; es-Secde, 32/9; Sâd, 38/72.

11 bk. el-Enbiyâ, 21/91; et-Tahrîm, 66/12.

12 bk. Mücadile, 58/22.

tir.”<sup>13</sup> anlamındaki âyette geçen “ruh” kavramına gelince hem bu âyetin nüzul sebebi<sup>14</sup> hem de mezkur “ruh” un ne anlama geldiği hakkında çeşitli rivayetler vardır. Meselâ Taberî, âyetteki “ruh” tan maksadın Katade’ye göre ‘Cebraîl’, Hz. Ali ve İbn Abbas’a göre ‘Meleklerden bir melek’ olduğunu belirtmiştir.<sup>15</sup> Mu’tezilî bilgin Ebû Bekr el-Esam’a göre (tıpkı 16/2, 42/52 nci âyetlerde olduğu gibi) buradaki “ruh” tan maksat “Kur’an”; bazılarına göre (97/4 nci âyetteki gibi) “Melek”; diğer bazılarına göre ise ‘bedenlerde hayatı sağlayan malum ruh’tur.<sup>16</sup> ‘Zira o, kendisi sayesinde dalâlet helakından hayat bulup kurtuluşa erilen şeydir; yani ona sınıksız tutunan dalâlet helakından kurtulur.’ şeklindeki açıklamalarından Mâtürîdî’nin de buradaki “ruh” tan maksadın “Kur’an” olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Gazzâlî’nin çağdaşı Ragıp el-İsfahanî (ö.506/1112) âyette geçen ruhun ‘kendisiyle hareket ve hayatın/canlılığın sağlandığı şey’ olduğunu<sup>18</sup>; Zemaşerî (ö.538/1144) de ekser ülemanın âyetteki ‘ruh’tan maksadın ‘canlıdaki şey’ olduğunu benimsediklerini söylemiş; Zemaşerî buna bazı zayıf görüşlere göre ruhtan maksadın “Melekten çok büyük ruhanî bir varlık, Cebraîl veya Kur’an” olduğu görüşlerini de eklemiştir.<sup>19</sup> Kurtubî de (ö. 671/1273) ‘Cebraîl, bir melek, Kur’an’ rivayetlerine ‘Hz. İsa’ olduğu rivayetini de ilave etmiştir.<sup>20</sup>

Hadislerde ruh kavramına gelince, İbn Esîr’in de (ö.630/1232) vurguladığı gibi hadislerde ruh, daha çok “kendisiyle bedeninin kaim olduğu ve hayatın var olduğu şey”<sup>21</sup> anlamında kullanılmakla birlikte ilgili âyetler doğrultusunda “Cebraîl” ve “Hz. İsa” ile ilgili olarak da kullanılmıştır.<sup>22</sup>

13 el-İsrâ, 17/85.

14 Âyetin nüzul sebebi olarak farklı rivayetler vardır. a) Kureys, Nadr b. Haris ile Ukbe b. ebi Müayt’ı Medine’deki Yahudilere göndererek Hz. Peygamber’e sormak için soru istemişler Yahudiler de Resulullah’a (s.a.v) ‘Ashab-ı kehf, Zülkarneyn ve ruh’ hakkında sormalarını; hepsine cevap verdiği veya sustuğu takdirde nebî olmadığını, sadece bazısına cevap verirse nebî olduğunu söylemişler; bunun üzerine diğer iki sorunun cevabına ilaveten bu âyet indirilmiştir. b) Abdullah b. Mes’ûd’un rivayetine göre kendisi Medine’de Hz. Peygamberle birlikte bir tarlada yürürlerken bir grup Yahudi’ye rastlamışlar, içlerinden bir kaçı gelip Hz. Peygamber’e ruhun ne olduğunu sormuş; bunun üzerine bu âyet indirilmiştir. c) İbn Abbas’tan nakledilen bir rivayete göre Kureysliler Yahudilere Hz. Peygamber’e sormak için kendilerine bir şeyler söylemelerini istemiş onlar da onlara ruhun ne olduğunu sormalarını önermiş, bunun üzerine bu âyet indirilmiştir. (Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’an*, XV, 155-156; Vâhidî, *Esbâbu’n-nüzûl*, s.197-198; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 3197-3198.) d) Bazıları da rivayetlerin Mekke ve Medine’de ayrı ayrı iki kere nazil olduğunu ileri sürmüştür. (Yazır, a. g. e., IV, 3198.) Bu rivayetlerde dikkati çeken husus ‘ruh’ ile Yahudilerin canlılık ve hayat ilkesi olan ruhu kastettikleri ve bu doğrultuda soru sordukları veya sordurdukları ön plana çıkmaktadır.

15 Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XV, 156.

16 Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’an*, (nşr. Fatıma Yûsuf el-Haymî), III, 189.

17 Mâtürîdî, a. g. e., III, 189.

18 Ragıp el-İsfahanî, *el-Müfredât*, “rvh” md.

19 Zemaşerî, *Keşşaf*, II, 373.

20 Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’an*, X, 323.

21 İbn Esîr, *en-Nihâye*, II, 271.

22 Ayet ve hadislerde ruh kavramının kullanımı hakkında geniş bilgi için bk. Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, s. 52-55; Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 25-55.

## II- GAZZÂLÎ ÖNCESİ RUH ANLAYIŞLARI

### A- Grek Felsefesinde Ruh Anlayışları

İslâm dünyasında madde ve ruh/nefs sorunu, varlıklarını kabul veya inkar açısından hemen bütün mezhep, meşrep ve felsefî akımlara köklü şekilde tesir etmiş<sup>23</sup> olduğu için Grek felsefesindeki ruh anlayışlarına ana hatlarıyla değinmek gerekmektedir. Grek felsefesinde ruh hakkında üç temel yaklaşım vardır.

a) Ruhunu/nefsi “maddî bir öz/cevher” olarak kabul edenler. Mesela Thales’e göre insan nefsi “su”; Anaksimenes’e göre teneffüs edilen “hava”; Herakleitus’a göre havadan daha ince ve latif olan “ateş”; Anaxagoras’a göre havadan çok daha hafif “latif cisim” dir. Demokritus’a göre nefis, nefes alıp verirken bedene giren en ince, en düzgün ve hareketli atomlardan ibarettir. Düşüncenin merkezi olan ruh atomları beyinde; duyların merkezi olanlar kalpte; iştihanın merkezi olanlar ise karaciğerde toplanmışlardır. İnsanda akıllı ve akılsız olmak üzere iki ruh vardır. Ölüm ruhun yokluğu değil, atomların bedeni terk etmesidir. Çünkü atomlar bölünemez olduğu için ölüm bu atomları yok edemez. Ölümün yok ettiği, ruh atomlarının bir bedendeki geçici birleşmeleri ve bu birleşmeyle oluşan fertlerdir.<sup>24</sup> İslâm dünyasında etkisi Aristo’dan daha az olmayan Stoacılık’a göre de nefis, ruhtur ve ruhlar maddî nefislerdir. Nefs, sıcak ruhtur. Varlığın unsurları da cisimdir. Ancak bu unsurlardan ikisi olan ateş ve hava hafif ve latif; diğer ikisi olan su ve toprak ise ağır cisimlerdir. Nefis sekiz kısım olup diğer kısımlar nefsin ana parçasına boyun eğen aletler konumundadır. Nefsin bu ana bölümü, kalpte veya kalpteki ruhtadır. Nefs, bedenden ayrıldığında taalluk ettiği beden ile birlikte zayıf olarak kalır ki bu tedip edilmemiş, yani eğitilmemiş nefstir. Ülema ve hükemanın nefisleri gibi olan güçlü nefisler ise kürevî olan cevhere dönüşürler.<sup>25</sup>

b) Pythagoras ve Eflatun gibi ruhu bedenden ayrı müstakil bir cevher kabul edenler.<sup>26</sup>

23 Yazır, *Metâib ve Mezâhip, Metafizik ve İlahiyât*, s. 133.

24 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp), s. 12-13, 21, 33-34, 36-37; Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, s.13, 15, 19, 25-26, 29.

25 Ali Sami en-Neşşar, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu* (çev. Osman Tunç), I, 229, 231.

26 Pythagorasçılara göre ruh, âlem ruhunun bir parçası, Tanrı’nın bir düşüncesidir. Âlem ruhunun bir parçası olduğu için insan ruhu ölümsüzdür. Fert ise ölümlüdür. Nefs bedende tutsaktır ve o, ancak ölüm veya felsefe, musikî, geometri eğitimi sayesinde ahlâkî arınma ile bedenden kurtulabilir. İlahî âleme yükselmeyi hak edememiş nefis, tenasüh gereği bir başka bedene geçer. (Alfred Weber, a. g. e., s. 27; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, s. 18.) Eflatun’a göre ise insan nefsi/ruhu idealar âleminden bedene düşmüş olan hareket ilkesi, akla sahip ilahî bir cevherdir. Ruh, bedenden önce mevcuttur. Ruhun evvelce yaşamış olduğu ideleri hatırlaması, onun bu dünyaya gelmeden önce de var olduğunun kanıtıdır. Ruh, bedenden üstün olmakla birlikte ondan etkilenir. İnsan ruhu da âlemin ruhu gibi ölümlü ve ölümsüz elemanları içermektedir. İnsanda akleden, isteyen ve öfkelenen olmak üzere üç çeşit nefis vardır. Akleden nefis, beyinde; isteyen nefis karaciğerde; öfkelenen nefis kalptedir. Bu üç neften akıllı olanı ölümsüz/sonsuz; diğer ikisi ölümlüdür.

c) Ruhu bedende mündemiç, maddî olmayan bir cevher kabul edenler. Bu görüşün en önemli temsilci Aristo'dur.<sup>27</sup> Aristo'ya göre ruh, canlı varlıkların prensibi, canlı hayatı maddî tabiattan ayıran ana amil, bedeni şekillendiren ve harekete geçiren yani canlı kılan prensiptir. Canlı varlıklarda ruh, formu; beden de maddeyi teşkil eder ve biri, diğeri olmadan bulunamaz. Ruh, kuvve halinde canlı olan tabii varlığın ilk yetkinliği (enteleşisi)dir. Diğer bir deyişle ruh, yaşamaya kabiliyetli ve tabiatı icabı bir takım aletlere sahip olan bir varlığın doğrudan fiillileşmesidir.<sup>28</sup>

Aristo'da ruh ile hayat kavramları birbirinden ayrılmış değildir. Bu yüzden o, beslenme ve nefes alma gibi fizyolojik olguları da ruhi olgulardan kabul etmiştir. Ruh vücudu canlı kılmakla aynı zamanda onu şekillendirmiş olur. Böylelikle ruhla beden arasındaki ilişki şekil ile madde arasındaki ilişki gibidir.<sup>29</sup> Ruh form anlamında olmak üzere bizzat cevherdir. Ruh-beden ilişkisi noktasında Aristo'ya göre maddenin karşıtı durumunda olan ruh, madde olmamakla birlikte maddeden ayrı bir varlığı da düşünülemez; ruh 'cisim olmamakla birlikte bedeninin bir şeyi' dir. Ruh, alet ve organ olarak bedene hareket veren hayatî bir prensiptir. Göze göre görme, uzva göre foksiyon ne ise bedene göre ruh da odur, yani görüşün göze bağlı olması gibi ruh da vücuda bağlıdır, ondan ayrılmaz. Ancak ruh yine de bedenden öncedir. Ruhla beden arasında tam bir uygunluk vardır. Sanatkarın aletlerini kullanması gibi ruh da alet olarak bedeni kullanır. Ruh hayatî faaliyetin motoru olmakla birlikte bedenden bedene dolaşan bir seyyah değildir. Bu açıdan Aristo, tenasühü her vücudun kendine has bir ruh ve formu olması sebebiyle saçma bulmuştur.<sup>30</sup>

Aristo ruhu, derecelere/basamaklara ayırmıştır. Ruh hayatındaki her aşağı basamak, kendinden sonraki bir üst basamak için bir temel madde/malzemedir. Alt kategorideki ruh formları bir üst ruh formları için zorunlu bir temel meydana getirirler. Bu ilişki içinde olan ruh dereceleri Aristo'ya göre bitkisel/nebatî, hayvanî ve insanî ruh olmak üzere üç çeşittir. **Nebatî ruh:** bütün bitki ve hayvanlarda ortak olup, en aşağı kademedeki besleyici ruhtur. Nebatî ruhun beslenme, büyüme ve üreme güçleri vardır. Bunlar olmaksızın canlı bir şey hissetmez veya hisseden ruh olmaz. **Hayvanî ruh:** Bu ruh, bütün hayvan ve insanlarda bulunmaktadır. Nebatî ruhun bütün güçlerine sahip olmakla birlikte hareket, his/duyarlık, şevk ve tahayyül güçlerine de sahiptir. Hayvanî ruhta bulunan hatırlama ve saklama kabiliyeti şuursuzdur. Bitkiyle hayvan arasındaki bu esaslı ayrılık canlılığın (hayvan ve insanın)

Tenasühe inanan Eflatun'a göre insanın gerçek zatı ve ölümsüz olan akıllı nefes, ancak çeşitli arınmalar yoluyla Tanrı katına yükselebilir. (Alfred Weber, a. g. e., s.63; Kâmiran Birand, a. g. e., s.51, 59; Ali Durusoy, a. g. e., s.18.)

27 Ali Durusoy, a. g. e., s.19.

28 Alfred Weber, a. g. e., s. 83; Kâmiran Birand, a. g. e., s 84; Bolay, *Aristo Metafizikî ile Gazzâlî Metafizikînin Karşılaştırılması*, s. 84-85.

29 Kâmiran Birand, a. g. e., s. 84.

30 Bolay, a. g. e., s. 84-86.

kalbe sahip olmasından ötürüdür.<sup>31</sup> **İnsanî ruh:** Bu kademedeki ruhun özelliği mezkur diğer özelliklerle birlikte akıllı olmasıdır ve bu yüzden bilen, düşünen bu ruhtur. Bu ruhun da sahip olduğu meleke/güçler bulunmaktadır. Bunlar besleyici güç, duyuvar( havass-ı hamse), ortak duyum (hiss-i müşterek), hayal(mütehayyile), hareket (müteharrike), düşünme ve akıl (müfekkire) güçlerdir. <sup>32</sup> Besleyici (bitkisel) ruh ve hisseden (hayvanî) ruh kendi başlarına var olamazlarsa da akıl, ruhun bu iki nevinden ayrılabilir. Hayvanî ruh, bedene bağlıdır, bedenle birlikte ortaya çıkar ve onunla birlikte yok olur. Akıl ise bedenden bağımsız ve sonsuz/ölümsüzdür.<sup>33</sup> Gerçekte insanî ruh ile beden arasında derûnî bir bağlılık söz konusu değildir. Ruhun çeşitli basamakları da aktiflik derecesi bakımından birbirlerinden ayrılır ki bu noktada en yüksek aktiflik derecesine ulaşmış olan ruh, ölümsüz olur. Ancak ölümsüzlüğe ulaşan bu ruhtan Aristo'nun ferdî ruhu mu yoksa insanlık ruhunu mu kastettiği pek net olmadığı ileri sürülmüştür.<sup>34</sup>

## B- İslâm Dünyasında Ruh Anlayışları

Ruh meselesi, İslâm dünyasında hakkında çok fazla görüşün ortaya çıktığı söylenen<sup>35</sup> asıl meselelerden biridir. Bununla birlikte ruh hakkındaki görüşleri temelde maddeci ve ruhçu/ilahiyatçı görüşler olmak üzere iki ana gruba; maddeci görüşleri de ruhu 'latif cisim' ve cisimlere özgü bir özellik olan 'araz' olarak tasavvur eden görüşler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür.

### 1. Maddeci Anlayışlar

#### a) Kelâmcılara Göre

Kelâm ekollerinin oluşmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren kelâmcılar çevresinde ortaya çıkan ruhla ilgili çeşitli görüşlere bakıldığında bunların daha ziyade maddeci bir eğilime sahip oldukları<sup>36</sup>, hatta Ebû Bekr Abdurrahman b. Keysan el-Esam gibi Mu'tasım döneminde kadılık yapmış bazı Mu'tezile kelâmcılarının ruhun varlığını kabul etmediği ve insanın sadece duyuvarla algılanan mevcut varlıktan (heykel-i mahsûs-ı muhasses) ten ibaret olduğu, cismin dışında hayat veya ruhun olmadığını iddia ettikleri görülmektedir.<sup>37</sup> Bunun yanı sıra ruh meselesine maddeci tavırla yaklaşanlardan

31 Kâmiran Birand, a. g. e., s. 84-85; Bolay, a. g. e., s. 86-87.

32 İnsanî ruhun güçlerinin işlevlerine dair geniş bilgi için bk. Bolay, a. g. e., s. 87-92.

33 Kâmiran Birand, a. g. e., s. 85; Bolay, a. g. e., s. 87-92; Ali Durusoy, a.g.e., s. 20-23.

34 Kâmiran Birand, a. g. e., s. 85.

35 Tehânevî, a. g. e., "rvh" md, II, 192-204. İzmirli ruhla ilgili çok çeşitli görüşler olduğunu vurguladıktan sonra bunları on yedi madde halinde sıralamıştır. (İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, sad. Sabri Hizmetli, s. 195-196.)

36 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 187-188. Genel olarak bu görüşte olanlara nispet edilen 'maddeci' ifadesiyle her şeyin aslı olarak maddeyi kabul eden ve maddenin ezililiğini savunan felsefi bir ekol olan materyalizm değil, Allah tarafından yaratılmış canlı latif bir cisim kastedilmektedir.

37 Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, II, 26; İbn Hazm, el-Fasl, V, 74; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-rûh*, (çev.Şaban Haklı), s. 236; Tritton, *İslâm Kelâmı*, (çev. Mehmet Dağ), s. 126.



Mu'tezilî kalamcı Ebû Huzeyl el-Allaf (ö.235/850), Eş'arî'nin üvey babası ve hocası Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/915)<sup>38</sup> ile oğlu Ebû Haşim el-Cübbâî'ye (ö.321/933) göre ruh bir araz, insan ise duyularla algılanan şu bedenden ibarettir.<sup>39</sup>

Mu'tezile çevresinde ruh anlayışı İbrahim en-Nazzam (ö.231/845) ile önemli bir değişime uğramış ve ruh, ilk kez onun tarafından 'latif bir cisim' olmakla birlikte 'bedenden ayrı müstakil bir varlık' kabul edilmiş, böylece ruh-beden düalist anlayışına zemin hazırlamıştır. Onun bu düalist görüşü 'mutedil maddeci ruh görüşü' olarak kabul edilmiştir. Nitekim Nazzam'a göre insan, ruhtur; ruh ise bu kesif cisme girmiş latif bir cisimdir. Ruh, bu bedenle karışmış/içkin hayattır. Ruhun, bedenden bağımsız bir varlığı vardır; bizatihi muktedir ve bizatihi canlıdır. Ancak maruz kaldığı bir afet sebebiyle aciz kalabilir. Aciz olan ise bu cisimdir. Ruh hem kendisine engel teşkil eden hem de bir alet olan maddî cisme nüfuz eder. Ruh, gül suyunun güle sirayeti gibi bedene sirayet etmiştir. Gül suyunun gülde deveran etmesi gibi bedende dolaşır; bu durum doğumdan ölüme kadar sürer. Eksiklik ve değişikliğe uğramadığı için bir uzuv kesilirse ondaki ruhun parçaları kalan uzva çekilir. Ruh, bedeni terk edince dünyadan yukarı âleme doğru yükselir.<sup>40</sup>

Ruhun latif bir cisim veya araz gibi tasavvuru edilmesi sadece Mu'tezilî çevrelerinde değil, ehl-i sünnet kalamcıları arasında da kabul görmüştür. Nitekim İbn Fûrek'in (ö.406/1015) beyanına göre Eş'arî (ö.324/936) kelime anlamından hareketle insanı duyularla algılanan kendine özgü şu mevcut bünyeye sahip mürekkep zahir cisimden 'bünye-i mahsûse' olarak tanımlamış;<sup>41</sup> yine etimolojik bir yaklaşımla ruhu da "rîh/hava, nefes" ile eş değer görmüş, 'rîh'in ise insanın solunum esnasında vücudunda dolaşan latif cisim olduğunu belirtmiştir.<sup>42</sup> Ne var ki Eş'arî'ye göre hayat ile ruh farklıdır. Hayat muhdes bir araz; ruh latif bir cisimdir. İnsan ruh ile değil, hayat ile canlıdır. İnsan ancak canlı olduğu zaman ruhun mahalli olur, yoksa ruhla canlı olmaz.<sup>43</sup>

Mâtürîdî (ö.333/944) ye gelince ona göre de ruhun, gül suyunun güle sirayeti gibi bedene sirayet eden latif bir cisim olduğu belirtilmiştir.<sup>44</sup> Ancak onun bu konudaki kanaati "*Kitâbu't-tevhîd*"de pek net değildir ve müstakil olarak ruhtan bahsetmemiştir. Bu eserindeki bazı ifadelerinden onun ruhun varlığını kabul ettiği, akıl ve heva gibi ruhun da mahiyetinin bilinemeyeceği ve kesif cisimler gibi duyularla algılanamayacağı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>45</sup> Ruh kavramının zikredildiği âyetlerle ilgili *Te'vîlâtü'l-Kur'an* adlı

38 Tritton, a. g. e., s.140, 163.

39 Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, XI, 310; Tritton, a. g. e., s. 89, 144, 151.

40 Eş'arî, a. g. e., I, 132; II, 26; Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 131, 135-136; Tritton, a. g. e., s. 95.

41 İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 215.

42 İbn Fûrek, a. g. e., s. 257.

43 İbn Fûrek, a. g. e., s. 257.

44 İzmirli, a. g. e., s. 195.

45 Mâtürîdî, *Kitabu't-tevhîd*, (nşr. Fethullah Huleyf), s. 15, 28.

eserindeki çeşitli açıklamalarından Mâtürîdî'nin 'bedenden ayrı ve bağımsız manevî bir cevher' şeklindeki ruh anlayışını benimsemediği ileri sürülmüştür.<sup>46</sup> Gerçekten de Mâtürîdî ruh konusunda en çok kullanılan bir delil olan ruhun Rabbin emri olduğunu ifade eden âyette<sup>47</sup> geçen ruh kavramını 'Kur'-ân' olarak açıklamıştır. Ancak ne bu âyete ilişkin açıklamasından ne de ruhla ilgili diğer bazı âyetlerdeki açıklamalarından böyle bir sonuç (bedenden ayrı ve bağımsız manevî bir cevher olduğu sonucu) çıkarılamasa da en azından ruhu, 'bedene canlılık sağlayan manevî veya latif cismî bir unsur' olarak da anlamadığı söylenebilir.<sup>48</sup> Buna karşın Hz. Adem'in yaratılışına ilişkin ifade buyurulan "*fe izâ sevveytuhu ve nefehtu fîhi min rûhi*"<sup>49</sup> ayetine ilişkin yaptığı açıklamalardan Mâtürîdî'nin ruh ile "mahlûkun kendisiyle hayat bulduğu şey" i anladığı çok açıktır.<sup>50</sup>

Bakillânî'nin (ö.403/1013) kanaatine göre nefis, tenefüsle dışardan içeriye giren hava/soluktur. Eş'arî gibi, Bakillânî'ye göre de ruh, nefisten başka bir şey olup "hayat" denilen arazdır ve bu kalpte, dimağda ve ciğerde olmak üzere üç kuvvettir.<sup>51</sup> Gazzâlî'nin hocası Cüveynî'ye (ö.478/1085) göre de ruh duyuyla algılanan bu cisimle iç içe geçmiş/müşabeke latif cisimdir. Allah'ın vaz' ettiği kanuna göre ruhun cisimlerle birlikeliği devam ettiği sürece cisimde hayat devam eder, ayrılmasıyla da cisimde ölüm vuku bulur.<sup>52</sup>

## b) Mutasavvıflara Göre

Gazzâlî öncesi tasavvuf çevrelerinde ruh ve nefis meselesi genellikle iç içe ele alınıp incelenmiş, konu hakkında biri, kelâmcı ve filozoflarla ortak; diğeri tasavvufa özgü olan iki ana yaklaşım ortaya çıkmıştır. Birinci yaklaşım tarzı, kelâm ve felsefeden etkilenmiş, genelde Sünnî kelimcilerin görüşleri benimsenerek ruhun kadimliği, hülûl ve tenasüh gibi inançlar reddedilmiştir.<sup>53</sup> Bunlara Kelabâzî (ö.380/990), Kuşeyrî (ö.465/1072)<sup>54</sup>, Hucvûrî (ö.465/1072), Cüneyd-i Bağdadî (ö.298/910) ve Hallâc-ı Mansûr (ö.309/922) gibi mutasavvıflar örnek gösterilebilir. Tasavvufa özgü yaklaşım tarzında ise konuya tasavvufun ana gayesi doğrultusunda nefis terbiyesi açısından yaklaşılmıştır. Bu noktada nefis kötülüklerin, ruh ise iyiliklerin kaynağı kabul edilmiştir.

Mutasavvıflar genelde ruhla ilgili görüşlerine ruhun Rabbin emri olduğunu bildiren âyeti<sup>55</sup> delil göstermişlerdir.<sup>56</sup> Genel itibarıyla mutasavvıflar,

46 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 217-218, 221.

47 el-İsrâ, 17/85.

48 Mâtürîdî, a.g.e., III, 69, 121, 189, 261.

49 el-Hicr, 15/29.

50 Mâtürîdî, a. g. e., III, 48.

51 İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74; İbn Kayyim el-Cevziyye, a. g. e., s. 237; Tritton, a. g. e., s. 178.

52 Cüveynî, *el-İrşâd*, (nşr. Muhammed Yusuf Müsâ-Ali Abdül Mün'im Abdülhamîd), s. 377.

53 Mehmet Dalkılıç, a.g.e., s. 180-181.

54 Kuşeyrî, nefis, ruh ve sırrı birbirleriyle ilişkili gördüğü gibi, Sülemî (ö. 412/1021) de ruh, sır, kalb, nefis ve tabiat kelimelerini kısmen birbirleri yerine kullanmış ve bunlara bu sıralamaya göre öncelik vermiştir. (Süleyman Ateş, *Sülemî ve Tasavvufî Tefsirî*, s. 146.)

55 el-İsrâ, 17/85.

56 bk. Kelâbâzî, *Taarruf, Doğuştan Devrinde Tasavvuf* (hz. Süleyman Uludağ), s. 99; Süleyman Ateş,

ruhun mahluk olduğu ve bakî olmadığı konusunda ittifak etmiş<sup>57</sup>, ancak ruhun mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.<sup>58</sup> Hucvirî, ehli sünnet ve'l-cemaatin ve mutasavvıfların çoğunun ruhun, araz değil, cevher olduğu; ruh bedende mevcut olduğu sürece Allah'ın o bedende hayatı yarattığı görüşü üzerinde ittifak ettiklerini bildirmektedir.<sup>59</sup>

Sufiler nefis kelimesiyle daha ziyade nefs-i emmareyi kastetmiş olmakla birlikte nefsin yanı sıra *ruh*, *sır*, *kalp*, *akıl* gibi kavramları da kullanarak beden içinde her birine ayrı bir yer ve fonksiyon tasavvur etmişlerdir. Mesela Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre ruh "bu beden kalıbına tevdi edilen ve güzel huyların mahalli olan bir latife"; nefis de "bu beden kalıbına tevdi edilen ve köyü huyların mahalli olan bir latife"dir.<sup>60</sup> Ruh, mahalli olan bedende bulunduğu müddetçe Allah Teâlâ'nın bedende hayatı yarattığı bir latifedir. İnsan ruh ile değil, hayat ile diri ve canlıdır. Uyku halinde ruh maddî âlemde yükselir, bedenden ayrılır, sonra ona döner. Nefs, ruh ve akıl gibi kuvvetlerin bazıları bir kısmını hükmü altına alır. İçinde bu gibi muhtelif kuvvetler bulunmasına rağmen insan bunların toplamı olan tek bir varlıktır.<sup>61</sup> İnsan hüküm ve ismi bu bütüne aittir. İnsan ruh ve bedenden meydana gelmiştir. Allah, bu bütün içinde her birini diğerinin emrine vermiş, birbirine muhtaç kılmıştır. Haşr ve neşr olacak olan, ceza-sevap görecek olan bu bütündür. Ruhlar mahluktur. Kıdemine inanan büyük bir hataya düşmüş olur.<sup>62</sup>

Ebû Ali Cüllâbî el-Hucvirî (ö.470/1072) ye göre ruhun mevcudiyetine dair bilgi zorunlu olmakla beraber keyfiyeti hakkında akıl acizdir. Ruhun mevcudiyeti, ayrıca araz değil, cevher olduğu âyet<sup>63</sup> ve hadislerle<sup>64</sup> sabittir.<sup>65</sup> el-Hucvirî'ye göre ruh, insanın sıfatı olup insan bu sıfatla diridir ve o bedene tevdi edilmiştir. Ruh, Allah Teâlâ'nın emri ile gelen ve yine O'nun emri ile giden 'cism-i latiftir'. Allah, ruh bedende bulunduğu müddetçe o bedende hayatı yaratır. Uykuda olduğu gibi ruhun bedenden ayrılması buna

*Sülemî ve Tasavvufî Tefsîri*, s. 149-150; Hucvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, *Hakikat Bilgisi* (hz. Süleyman Uludağ), s. 389.

57 Süleyman Ateş, a.g.e., s. 150.

58 Tasavvuf çevrelerinde ileri sürülen ruhla ilgili çeşitli görüşler için bk. Kelâbâzî, a. g. e., s. 99-100; Süleyman Ateş, a. g. e., s. 149.

59 Hucvirî, a. g. e., s. 390.

60 Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, (hz. Süleyman Uludağ), s. 183.

61 Kuşeyrî, a. g. e., s. 183.

62 Kuşeyrî, a. g. e., s. 183-184.

63 el-İsrâ,17/85.

64 Hucvirî, burada delil olarak "Ruhlar toplu halde bulunan ordular idi. Bunlardan tanışanlar ülfet ederek kaynaşmışlar, tanışmayanlar ihtilaf edip zıdlaşmışlardır."(Buhârî, "Enbiyâ", 2; Müslim, "Birr", 159-160; Ebû Dâvûd, "Edeb", 16; Hanbel, *Müsned*, VI, 295, 527, 537.) ve şehitlerin ruhlarının kuşların kursaklarında olduğunu bildiren hadisi (Müslim, "İmâre", 121; Tirmizî, "Fedâilü'l-cihad", 22; Dârimî, "Cihad", 19; Hanbel, *Müsned*, VI, 386.) ruhun mevcudiyetine, araz değil, cevher olduğuna delil getirmiştir. Ayrıca ona göre Hz. Peygamber'in Mirac gecesi Hz. Adem, Hz. Yusuf, Hz. Musa gibi bazı peygamberleri gördüğünü bildirmesi de ruhun cevher olduğunu göstermektedir. Zira araz olsaydı zatı ile kaim olmaz, bu sebeple de onu görmek mümkün olmazdı. (Hucvirî, a. g. e., s. 389-390.)

65 Hucvirî, a. g. e., s. 389.

rağmen insanın hayatta ve canlı kalması mümkündür. Rüyada ruh gider, fakat hayat kalır; ama hayat giderse aklın, ilmin, düşüncenin kalması mümkün değildir.<sup>66</sup> Hucvirî, ruhun kadim değil, hadis olduğu ve bedenlerden önce yaratılmış bulunduğu kanaatindedir.<sup>67</sup>

Tasavvufta da felsefedeki gibi ruhu derecelendirme/gruplandırma görülmektedir. Meselâ Serrâc'ın (ö. 378/988) naklettiğine göre bir sûfî, yaratıklara can veren ruh ile kalpleri aydınlatan ruh; bir başka sûfî, değişikliğin olmadığı ruh ile değişikliğin olduğu ruh; bir diğeri de beşerî ile beşerî olmayan ruh şeklinde iki çeşit ruhun olduğunu savunmuşlardır.<sup>68</sup>

## 2) Ruhçu Anlayışlar

### a) Kelâmcılara Göre

Bu görüşü paylaşılanlar, insanın sadece bedenden ibaret olduğu görüşünü reddederek ruhun bedenden bağımsız olarak varlığını sürdüren manevî bir cevher olduğunu kabul etmişlerdir. Nitekim genel olarak İslâm filozofları, Gazzâlî, Ragıb el-İsfehânî, Ma'mer, Şia'dan Şeyh Müfid, Sofiyye ve Kerrâmiyyeden bazılarının bu görüşte olduğu belirtilmiştir. Onlara göre ruh, cisim, cismânî, cisimde mündemiç ve cisme yerleşmiş/müeyhayyiz değildir. O, kendi başına varlığını sürdüren (bizâtilhî kaim) bir cevherdir.<sup>69</sup>

Aslında bu görüşün ruhun bekası ve manevî cevher olduğunu savunan Meşşâî Grek filozoflar ile İslâm filozoflarının görüşü olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte kelâmcılar arasında ruhun manevî bir varlık/cevher olduğunu ilk kez dillendirenin Nazzâm'ın çağdaşı Muammer b. Abbad es-Sülemî olduğu, daha sonra da Ca'fer b. Mübeşşir (ö.234/848) ile yaygınlık kazanmaya başladığı ileri sürülmüştür.<sup>70</sup> Nitekim eSülemî'ye göre insanın hakikati ruhtur. İnsan mekan işgal etmeyen bir atom, bölünemeyen bir cüzdür; cisim ve araz olmadığı gibi bunlara ait özelliklerin hiç birine sahip değildir. Bedeni denetleme anlamında bedende olup, bedeni bir alet olarak kullanır.<sup>71</sup> Ona göre insan duyuyla algılanan bu bedenden başka bir şeydir. Bu şey, canlı, âlim, kâdir, irade sahibidir. O, hareketli veya sakin, görülebilen, temas edilebilen bir şey değildir; ne her hangi bir mekana girer (hülul) ne de bir mekan onu ihtiva eder. O, bu cesedin müdebbiridir; cennette nimetlendirilecek ve ceennemde azap görecektir olan odur. Bu şey, zikredilen bu şeylerin hiç birisine hülul etmiş veya yerleşmiş/mütemekkin değildir. Zira

66 Hucvirî, a. g. e., s. 390.

67 Hucvirî, a. g. e., s. 391. İbnü'l-Cevzî ve Suyutî gibi âlimler tarafından söz konusu rivayetin mevzu olduğu söylenmiştir. (İbnü'l-Cevzî, *Kitabu'l-mevzûât*, I, 401, Beyrût, 1983; Suyutî, *el-Leâli*, I, 383, el-Mektebetü't-ticaretî'l-Kübrî, ts.)

68 Serrac, *el-Lîma'*, *İslâm Tasavvufu* (çev. Hasan Kamil Yılmaz), s. 225; Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 166.

69 İzmirli, a. g. e., s. 195-196.

70 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 197-198, 203.

71 Tritton, a. g. e., s.104.

onun uzunluk, derinlik ve genişlik gibi cisimlere özgü nitelikleri yoktur.<sup>72</sup> Ca'fer b. Mübeşşir'e göre de nefis/ruh, bu cisim/beden ve herhangi bir cisim değil, bir cevherdir.<sup>73</sup> Çeşitli noktalarda Aristo, Eflatun ve Yeni Eflatunculuktan önemli derece etkilenen Harraniye/Harnâniyye fırkasına göre de nefis, kadim, mücerret bir cevherdir, cisimlerin hayatının ilkesidir. Kendi illeti yine kendisidir. Var oluşu nurun güneşten çıkışı gibi icabîdir.<sup>74</sup>

## b) İslâm Filozoflarına Göre

İslâm Meşşâî filozofları, ruhun mahiyeti, nitelikleri, dereceleri ve ruh-beden ilişkisi gibi hususlarda görüşlerini tamamen veya kısmen benimsemek suretiyle Grek felsefesi, özellikle Eflatun ve Aristo'dan büyük ölçüde etkilenmişlerdir.<sup>75</sup> Hatta Farabî, 'hakikatin ve felsefenin birliği' tezinden hareketle Eflatun ile Aristo'nun görüşlerini birleştirmeye çalışmış ve bu doğrultuda *el-Cem' beyne re'yil-hakîmeyn* adlı bir eser de telif etmiştir.<sup>76</sup> Aslında Grek felsefesindeki ruha dair görüşlerin hemen her biri şu veya bu şekilde İslâm dünyasında da bir şekilde taraftar bulabilmiştir. Burada özellikle Fârâbî ile İbn Sina'nın konu ile görüşleri üzerinde durulmuştur.

Ebû Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî (ö.339/950)<sup>77</sup>, Aristo'nun nefsi 'güç halindeki tabii organik cismin ilk yetkinliği' şeklindeki tarifini kabul etmiş, bu doğrultuda nefste güç, yetkinlik ve suret olmak üzere üç nitelik bulunduğunu benimsemiştir.<sup>78</sup> Ancak o, nefis tanımında Aristo yaklaşımını benimserken nefis-beden ikileminden hareketle Eflatuncu görüşe yaklaşarak -ki bu onun iki Gerçek filozofunun görüşlerini birleştirme çabasının bir uzantısı olmalıdır.- nefsin bedenden bağımsız müstakil, basit bir cevher olduğunu kabullenmiştir. İki kabul arasındaki çelişkiyi gidermek için de nefsi mahiyet ve fonksiyon açılarından ele alarak iki tanım ortaya koymuştur. Buna göre mahiyeti açısından nefis, manevî bir cevher; cisimle/bedenle olan sıkı ilişkisi açısından ise 'suret'tir.<sup>79</sup> Ona göre insan, biri musavver/müşekkel beden, diğeri ise buna aykırı ve akılla ilgili olan iki müstakil cevherden yani halk/yaratılmışlar âleminde olan beden ile emir âleminde olan nefsin

72 Abdülkahir el-Bağdadî, a. g. e., s. 154. Muammer ruhla ilgili bu görüşüyle Bağdadî tarafından Allah Teâlâ'nın sıfatlarını ruha nispet etmek ve böylelikle ruha bir tür ulûhiyet atfetmekle itham edilmiştir. (Bağdadî, a.g.e., s. 154.)

73 İbn Hazm, a. g. e., V, 74; İbn Kayyim el-Cevziyye, a. g. e., s. 236.

74 Ali Sami en-Neşşar, a. g. e., I, 294-297.

75 msl. Eklektik bir görüşe sahip olan ilk İslâm filozofu el-Kindî nefis/ruh konusunda Pythagoras ve Eflatun'un yanı sıra Aristo'dan faydalanmış; Ebû Bekir Zekeriyye er-Râzî, Eflatun'un üç parçalı nefis görüşünü benimsemiş; İhvânü Safâ grubu da Kindî gibi eklektik bir görüşte olup nefsin bedenden ayrı bir cevher olduğu ve bedene metafizik âlemden geldiği şeklindeki Eflatun'cu görüşü benimsemiştir. (Ali Durusoy, a. g. e., s. 26-27.)

76 Mahmut Kaya, *DİA'Fârâbî'* md., XII, 152.

77 Ali Sami en-Neşşar'ın sözlerine bakılacak olursa son zamanlarda yapılan araştırmalara göre Fârâbî Harran'da yaşamış, orada Harnanî/Harrânî mezhebini öğrenmiş bir Harnânî'dir. (Ali Sami en-Neşşar, a. g. e., I, 297.)

78 Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, s. 80; Mehmet Dalkıç, a. g. e., s. 148.

79 Mahmut Kaya, *DİA'Fârâbî'* md., XII, 151.

birleşmesiyle oluşmuştur. Bununla birlikte nefsin bedenden önce ve tek başına varlığından söz etmek mümkün değildir; o ancak bedenle birlikte ortaya çıkabilmektedir.<sup>80</sup> Nefs/ruh, -Aristo'da ki gibi- 'bedenin entelekyası/istikmalidir'<sup>81</sup> ve beden onu kabul etmeye uygun hale geldiği zaman Vâhibü's-süver'den fezeyan ederek bedene ve tüm organlara yayılır. Bu noktada o, Aristo'nun görüşünü benimseyerek nefsin varlığının bedenle birlikte olduğunu, bedenden önce mevcut olmadığını kabul etmiştir.<sup>82</sup> Nefs, bedenle birlikte var olduğu için bedendeki özelliklere göre şekillenerek ferdîleşir ve böylelikle her bedene özgü bir nefsin varlığı söz konusu olur. Bu yüzden onun başka bedenlere geçmesi veya bir bedende iki nefsin bulunması asla söz konusu değildir.<sup>83</sup>

Fârâbî'ye göre nefsin bedenle ilgili olarak sonradan ortaya çıkan kuvveleri yok olacak, insanın akılla ilgili yönü yani insanî nefis manevî bir cevher olduğu ve akıl onun en yetkin özelliği olduğu için varlığını sürdürecektir. Bu noktada akla sahip olan her nefis/insanî nefis ölümsüzdür.<sup>84</sup> Fârâbî, -Aristo gibi- nefsi, nebatî, hayvanî ve insanî nefis olmak üzere üç kategoriye ayırmıştir ki bu üç nefsin güçleri Aristo'dakinin aynıdır.<sup>85</sup>

Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah b. Hasan b. Ali İbn Sina'ya (ö.428/1037) gelince o, öncelikle konuya epistemolojik açıdan yaklaşarak "Size (ruh hakkında) az bir ilim verildi"<sup>86</sup> anlamındaki âyetten hareketle avamın hatta alimlerin nefsin sınırlarına vakıf olamayacağını, dolayısıyla ruh hakkında konuşmanın zorluğundan bahsetmiş<sup>87</sup>; bununla birlikte onu araştırmaktan da geri durmamıştır. Onun nefis teorisinin fizikle metafizik arasında âdeta bir köprü fonksiyonu icra ettiği; eselerinin bir kısmında tecrübî, bir kısmında rasyonalist, diğer bazılarında ise mistik bir nefis psikolojisi savunduğu belirtilmiştir.<sup>88</sup>

80 Ülken ve diğerleri, *Fârâbî Tetkikleri*, İÜEF, s. 30; Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 148.

81 Yaşar Aydınlı, a. g. e., s. 82.

82 Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medîneti'l-fâdila*, (nşr. Albert Nasrî Nader), s. 53, 61-62, 70-71; Ülken ve diğerleri, a. g. e., s. 30.

83 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, (nşr. Fevzi Mitri Neccar), s. 2-4; Ülken ve diğerleri, a. g. e., s. 42-47.

84 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 153.

85 Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 87-100; a.mlf., *Fususü'l-medenî, Siyaset Felsefesine Dair Görüşler*, (nşr. D. M. Dunlop, çev. Hanifi Özcan), s. 29-31; Mahmut Kaya, *DİA "Fârâbî"* md., XII, 152.

86 el-İsra, 17/85.

87 Erkan Yar, a. g. e., s. 20. Hucvûrî de aynı âyetten hareketle ruh hakkında konuşmanın güçlüğüne vurgulamıştır. (*Hucvîrî*, a. g. e., s. 382.) Hatta Ebû Yusuf'un aynı âyetten hareketle ruh hakkında konuşmanın haram olduğunu söylediği ve bu sebeple bunu yasakladığı rivayet edilmiştir. (*Mâtürîdî*, a.g.e., III, 189.)

88 Hayrânî Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 123. İbn Sina'nın özellikle nefis-beden ilişkisi konusunda 'nefsin bedenle birlikte var olduğu' şeklindeki Aristo'nun görüşüne bağlı kalmayıp eş-Şifa'daki bu görüşünden daha sonra vazgeçtiği ve 'nefsin bedenden önce ferdî varlığı bulunduğu' şeklindeki Eflatun'cu görüşe yaklaştığı ileri sürülmüştür. Ancak bu iddiamın doğru olmadığı, İbn Sina'nın nefsin bedenden önce ferdî varlığını olmadığı kanaatinde olduğu Ali Durusoy tarafından ortaya konulmuştur. (Ali Durusoy, a. g. e., s.77-78)

İbn Sina biri nefsin zatı/hakikati, diğeri çeşitleri/mertebeleri ve bedenle ilişkisi açılarından olmak üzere iki türlü nefis tanımını yapmıştır. Nefsin zatî varlığı açısından nefis, -ki bununla nefis-i natika/nefis-i âkile'yi kasdetmektedir.- 'kendini ve başkasını bilen', birleşik olmayan, basit ve manevî bir şey/cevherdir.<sup>89</sup> Bedenle ilişkisi noktasından nefis, 'ilk yetkinlik' yani 'canlı olmanın göstergesi olacak fiilleri yapabilecek organa sahip tabii cismin ilk yetkinliği'dir.<sup>90</sup> Bu açıdan nefis, canlı cismin bilfiil, beden ise bilkuvvve olan dayanacağı (mukavvim) dir; yani nefis, 'suret', beden ise 'madde' konumundadır. Ancak bu suret 'maddî suret' değildir.<sup>91</sup> Nefis, mahlukatı idrak eden manevî bir cevherdir. O, içinde bulunduğu beden için hareketin prensibi, ilkesi yani düzenlediği, besleyip geliştirdiği, hareket ettirdiği bedeninin yetkinliğidir. İbn Sina bu noktada Aristo ile aynı kanaattedir.<sup>92</sup> Nefis, birleşeceği bedenden önce var değildir. O, sultanlığı ve aleti olacak maddî beden var olmaya başladığı andan itibaren nefis adıyla var olmaya başlar. Nefis, yaratılışının başlangıcından itibaren kendisini bedeniyle ilgilenmeye, onun her türlü ihtiyaçlarını karşılamaya yönelten bir tür bir eğilimle bedenine karşı doğal bir istek ve sevgi duyar, böylece bedenine özgü bir nefis/ruh haline gelir.<sup>93</sup>

Fârâbî gibi İbn Sina'ya göre de nefis, feyz/sudur nazariyesi doğrultusunda ilk mevcuttan/Faal Akıl'dan hasıl olmuş, ondan sudur etmiştir. Beden bir anlamda nefsin yaratılmasının sebebi durumundadır. Çünkü beden ancak canlılığı kaldırabilecek derecede uygun olduğu zaman Faal Akıl'dan kendisine bir nefis feyezân etmektedir. Böylelikle her bir bedene özgü nefis oluşmakta, ferdileşmekte ve kişiler adedince çoğalmaktadır. Binaenaleyh bedenden önce nefsin müstakil olarak ferdî varlığı söz konusu değildir.<sup>94</sup>

İbn Sina da güçleri açısından nefsi, nebâtî, hayvanî, insanî nefis olmak üzere üçe ayırmış; ayrıca hareketin esas alınması açısından bu üçüne bir de felekî nefsi ilave etmiştir.<sup>95</sup> Nebatî nefis/ruh, bitkilerde bulunan bu nefis, beslenme, büyüme ve üreme fiillerine sahip olan canlının ilk yetkinliğidir. Bu nefsin beslenme gücü (el-kuvvetü'l-gâziyye/tegazziye), büyüme gücü (el-

89 Ali Durusoy, a. g. e., s. 47-48.

90 Ali Durusoy, a. g. e., s. 35, 48.

91 Ali Durusoy, a. g. e., s. 34.

92 Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 125.

93 Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 128-129.

94 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 159-160. Fârâbî'ye göre bütün mevcuttar ister istemez/zorunlu olarak ilk mevcuttan meydana gelmiş, sudur etmiş; her varlık tam olsun eksik olsun onun cevherinden taşmıştır. Diğer varlıklar mükemmellik ve eksiklik niteliklerine göre bir var oluş sıralaması içinde ilk varlıktan sudur etmişlerdir. (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fadıla*, çev. Nafiz Danışman, s. 28, 30.)

95 Esasen İbn Sina, varlıklardaki şuurlu ve şuursuz/teshirî hareketleri esas alarak nefsin cisimlerde algılanan güç ve fiillerinden hareketle beşli bir ayırma gitmiş, ve burada tabiiat ve felekî nefse de yer vermiştir. Buna göre cismin hareketi tek yönlü zorunlu hareketse bunun ilkesi 'tabiiat'; çok yönlü zorunlu hareketse bunun ilkesi 'nebatî nefis'; çok yönlü ve hissî iradî ise bunun ilkesi 'hayvanî nefis'; çok yönlü ve aklı iradeden kaynaklanıyorsa, ilkesi 'insanî nefis'; aklı iradeye dayanmakla birlikte daima aynı e tek yönlü ise bunun ilkesi 'felekî nefis' tir. Felekî nefis (en-nefsü'l-felekiyye veya el-enfüsü's-semâviyye) din dilinde meleklerle ifade edilen ruhânî varlıklardır. (Ali Durusoy, a. g. e., s. 36, 76.)

kuvvetü'l-tenmiye) ve üreme gücü (el-kuvvetü'l-tevellüde/müvellide) gibi güçleri vardır.<sup>96</sup> Hayvanî nefis, canlının idrak ve eylem bakımından ilk olgunluğudur. Cüz'leri idrak etme ve iradeli fiillerde bulunma açısından canlının ilk yetkinliğidir. Bu nefsin, hareket ettirici (muharrik), kavrayıcı (müdrîke) güçleri vardır. Muharrik gücün de kendi içinde şehevî ve gadabî kuvvetleri bulunmaktadır. Müdrîke gücünün de beş duyu ve ortak duyu/hissi müşterek, hayal, hafıza/zâkire ve vehm gibi kuvvetleri bulunmaktadır. Bu müdrîke kuvvetlerinin her birinin bedende kendine özgü yerleri vardır.<sup>97</sup> İnsanî nefis, akli iradeye sahip olması, tefekkürle bilgi üretmesi ve küllileri idrak etmesi açısından canlının ilk yetkinliğidir. İşte bu nefis, cisim olmadığı gibi, cisimle varlığını sürdüren bir varlık değildir. Buna 'natık nefis' de denilmektedir. Bu nefsin bilici güç (el-kuvvetü'l-âlîme) ve yapıcı güç (el-kuvvetü'l-âmîle) leridir. Bu ikisine birlikte ortak ad olarak 'akıl' denilse de asıl akıl, 'el-kuvvetü'l-âlîme' dir ve bunun akl-ı heyulânî, akl-ı bî'l-fiil, akl-ı müstefad/akl-ı bî'l-meleke gibi çeşitleri bulunmaktadır.<sup>98</sup>

İbn Sina daha ziyade tıpla ilgili yazılarında ifade ettiği insanî nefsi, kapsam ve bedenle ilişkisi bakımından ruhtan ayırmıştır. Buna göre insanî nefsin, bedenle ilişkisini kendileriyle gerçekleştirdiği üç ruhu vardır. a) Hayvanî ruh: Bu ruh kalpte bulunur ve nefis bu ruhla bedene canlılık verir. b) Nefsânî ruh: Beyin, omurilik ve sinirlerde bulunur. Nefis, bu ruhla idrak ve hareket fiillerini gerçekleştirir. c) Tabii ruh (Bitkisel ruh): Karaciğerde bulunur. Nefis, bu ruhla beslenme, büyüme ve üreme fiillerini gerçekleştirir.<sup>99</sup> Aslında her bedende tek bir nefis vardır ve bir tek nefis bulunması rağmen bu üç nefsten sadece insanî nefis manevî bir cevherdir. Bu itibarla beden mizacının bozulmasıyla öteki nefisler yok olmakta sadece insanî nefis kalmaktadır.<sup>100</sup> İnsanî/natık nefis, sonucun sebebe bağlılığı gibi bir ilişkiyle bedene bağlı olmadığı için asla yok olmaz, beden ölmesiyle ölmez. Natık nefis/insanî nefis, bu bedenle bir alete sahiptir yani beden nefsin bir aletidir. Ölüm, bu bedeni

96 Ali Durusoy, a. g. e., s. 36; Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 131.

97 Ali Durusoy, a. g. e., s. 36; Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 132-134.

98 Ali Durusoy, a. g. e., s. 36; Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 134-135. İbn Sina'nın üçlü nefis tasnifinde dikkat edilmesi gereken bu ayırımın nefsin güçleri açısından yapılmış olduğudur. Nefsin güçleri açısından bakıldığında hayvanî nefis, nebatî nefis, insanî nefis ise her ikisinin bütün güçlerine sahiptir. Ancak bu üç nefsin güçlerinden hareketle hayvanda nebatî ve hayvanî nefis olmak üzere iki; insanda ise nebatî, hayvanî ve insanî nefis şeklinde ayrı ayrı üç nefsin olduğu zannedilmelidir. Hayvan ve insandaki nebatî, hayvanî ve insanî nefis ayırımı aslında mecazîdir; yani hayvanî nefis için kullanılan nebatî güçler ve insanî nefis için kullanılan nebatî ve hayvanî güçler gerçekten hayvanda iki, insanda üç tane olmak üzere ayrı nefisler değil, onlarda bulunan güçleri ifade etmek sadedinde mecazî anlamdadır. Bu itibarla aslında ister hayvana ait ister insana ait olsun her bedende sadece bir tek nefsin varlığı söz konusudur. (bk. Ali Durusoy, a. g. e., s. 37). Nefsin güçleri hakkında geniş bilgi için bk. (Durusoy, a. g. e., 85-160.)

99 Ali Durusoy, a. g. e., s. 79. İbn Sina'nın farklı bir tasnife yapmış olduğu bu ayırımın dikkat edildiğinde aslında nebatî ve hayvanî nefis için belirtilen niteliklerin, farklı bir isimle insanî nefisteki konumlarını ifade etmekte olduğu anlaşılmaktadır.

100 Ali Durusoy, a. g. e., s. 38.

101 Ali Durusoy, a. g. e., s. 76-77; Hayranî Altıntaş, a. g. e., s. 139.



kendisine bir alet olmaktan çıkaran ve cisimle olan ilişkisini kesen şeydir ve ölümün gerçekleştirdiği bedendeki değişiklik cevher olan bu nefse zarar vermez. Aksine vücudun mebdai (varlığın prensibi) olan sonsuz cevherler sayesinde bakî kalır.<sup>101</sup>

### III. GAZZÂLÎ'NİN RUH TASAVVURU

Gazzâlî'nin ruh anlayışı için biraz da tabiatı gereği onun insan anlayışı ve âlem tasavvuruyla doğrudan alakalı, ayrıca “ kalp, ruh, nefis ve akıl ” kavramlarıyla ilgilidir. Bu itibarla onun ilgili kavramlar ve insan hakkında görüşünün ana hatlarıyla ortaya konulması gerekmektedir.

#### 1. Gazzâlî'nin Ruhla İlgili Kullandığı Kavramlar

Gazzâlî ruh konusu önceki bazı mutasavvıf ve filozoflar gibi kalp, nefis ve akıl kavramlarıyla birlikte ele almıştır. Bunları çoğu kez müteradif olarak kullanmışsa da -akıl hariç- her birinin genelde iki anlama geldiğini çeşitli eserlerinde açıklamıştır. Buna göre kalbin iki anlamı vardır. Birincisi, canlıların göğsünün sol alt tarafındaki çam kozalağı şeklindeki et parçasıdır. Bu konik et parçası (el-lahmu'l-senevberî) kalpte oluğa benzer boşluklar ve bu boşlukların içinde siyah kan bulunmaktadır. Latîf cisim olan ruhun kaynağı ve madeni burasıdır. İkincisi, rabbânî, ruhânî bir latife olan kalptir. İnsanın hakikati, yani insan denilince anlaşılması gereken şey de budur. Allah karşısında muhatap olan, O'nun emanetini yüklenen, ceza veya mükâfatla karşılaşacak olan insanî ruhtur. Maddî kalbin, ikinci anlamdaki kalple özel ilişkisi vardır. Hz. Peygamber'in “İnsanoğlunda öyle bir et parçası vardır ki o iyi olursa vücudun bütün azaları iyi olur, o kötü olunca hepsi kötü olur. O et parçası ise kalptir.”<sup>102</sup> beyanında bu hususa dikkat çekilmiştir.<sup>103</sup> Bu kalp, Allah'ı tanımaya mahsus olan ruhun hakikatidir. Bu kalbe, bazen ruh, bazen de nefis denilmekle birlikte Gazzâlî bu tabirlerle “Allah'ı bilen şeyi” yani insanın hakikatini kast etmektedir.<sup>104</sup>

Ruha gelince -Gazzâlî'nin (el-Me'aric, s.17-18) de ifade ettiği üzere dört anlamı varsa da- onun konuyla alakalı iki anlamı vardır. Birincisi, kaynağı cismanî kalbin boşluklarında bulunan latîf, buhar gibi bir cisim olan ruhtur. Doktorların – ki burada İbn Sina'ya göndermede bulunmaktadır.- ruh kelimesiyle kast ettikleri, bu latîf buhardır ki bunu kalbin harareti oluşturmaktadır. Latîf cisim olan bu ruh, damarlar vasıtasıyla bütün vücuda yayılmakta, işitme, görme, koklama gibi duyular bu ruhla gerçekleşmektedir. Bu ruhun vücut üzerindeki varlık ve kontrolü, tıpkı odanın bir köşesinde yakılan lambadan yayılan ışığın odanın bütüne yayılması gibidir. İkincisi, insanda idrak eden ve bilen ruhanî bir latifedir. İlham, vahiy ve ilimlerin mahalli olan bu ruh, Allah Teâlâ'nın emr'dendir. Kalbin ikinci anlamıyla aynıdır. Allah Teâlâ-

102 Buhârî, “İman”, 39; Müslim, “Müsâkât”, 107; İbn Mâce, “Fiten”, 14; Dârimî, “Büyü'”, 1.

103 Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmid-dîn*, II, 1343-1344; a.mlf., *Me'aricü'l-kuds*, s. 16- 17; a.mlf., *Ravzatut-tâlibîn ve 'umdetu's-salikîn*, 39-40.

104 Gazzâlî, *Cevahiru'l-Kur'ân*, s. 11; a.mlf. *Kimyâ-i Saâdet*, s. 20.

nın “*de ki, ruh, Rabbimin emrindedir.*”<sup>105</sup> anlamındaki âyette kast ettiği ruh, bu ruhtur.<sup>106</sup>

Nefsin iki anlamı vardır. Birincisi, insandaki şehvet ve öfke/şiddet gibi duyguları ve kötü sıfatları içeren varlık anlamı ifade etmektedir. Bu anlamdaki nefis, insanı Allah’tan uzaklaştırıcıdır. Hz. Peygamber’in “En azılı düşmanın iki yanın arasındaki nefstir.”<sup>107</sup> hadisi nefsin bu anlamına işaret etmektedir. Tasavvuf ehlinin zem ettiği nefis bu nefistir. Bu nefse, bazen “nefs-i emmare” de denilmektedir. Bu nefis, şeytanın tarafında olduğu ve sürekli kötülüğü emrettiği için Allah’a dönüşü düşünülemez.<sup>108</sup> Bu nefis, gıdaları arzulayan, şehvet ve öfke için harekete geçen, [cismanî] kalpte bulunup hayatı tevhit eden, hisleri-duyuları ortaya çıkaran (müberraize) ve kalpten çıkıp beden bütünü azalarında hareketi sağlayan kuvvettir. Bu kuvvete hayvânî ruh da denilmektedir.<sup>109</sup> İkincisi, insanın hakikati, zatı ve kendisi olan latîfedir. İnsanın kendini, Allah’ı ve başka bilinenleri bilen de bu ruhtur. O, ma’kûlâtın mahalli olan bir cevher olup, âlem-i melekût ve âlem-i emr’endedir. Kur’an’da bu nefse “*nefs-i mutmainne*”<sup>110</sup> de denilmekte; sufiler ise “kalp” demektirler.<sup>111</sup> Gazzâlî, bir başka yerde savunma (el-kuvvetü’l-gâziye), çoğalma (el-kuvvetü’l-münmiye) ve büyüme (el-kuvvetü’n-nebatîyye) gibi güçlere de nefis dendiğini, ancak asıl maksadın bu olmadığını belirtmiş; bunları öncelik-sonralığa göre ‘nefs-i nebâtiye, nefis-i gâziye, nefis-i nâmiye ve nefis-i hayvâniye’ şeklinde sıralamıştır.<sup>112</sup>

Akla gelince onun da çeşitli anlamları söz konusudur. İlkine göre akıl, eşya ve olayların hakikatini bilmek anlamındadır. Bu anlamda akıl, merkezi kalp olan “ilim” sıfatından ibarettir. Gazzâlî bunu bazen ruhun sıfatı olarak değerlendirmiştir ki bu anlamdaki aklın ruha nispeti, görmenin göze nispeti gibidir. Ruh bu akıl vasıtasıyla makulâtı idrake kabiliyet kazanır.<sup>113</sup> İkincisine göre akıl, ilimleri anlayıp kavrayan şeydir ki bu da Kur’an ve sünnette geldiği üzere ikinci anlamdaki kalpten, yani insanî ruhtan başkası değildir. Kalbin bir başka anlamı da ‘akl-ı evvel’dir. Hz. Peygamber’e nispet edilen “Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır.”<sup>114</sup> hadisinde kast edilen bu akıldır.<sup>115</sup> Bu kavramların tümünün bir beşinci ve ortak anlamı vardır ki bu da insanın bilen ve idrak eden latifesidir.<sup>116</sup>

105 el-İsrâ, 17/85.

106 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1344-1345; a. mlf., *Me’âricü’l-kuds*, s.17-18; a.mlf., *Ravzatü’t-tâlibîn*, s. 40.

107 Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, II, 222; Münâvî, *Feyzu’l-kadr*, V, 358.

108 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1345; a. mlf., *Me’âricü’l-kuds*, s. 15; a.mlf., *Ravzatü’t-tâlibîn*, s. 41.

109 Gazzâlî, *Risâletü’l-ledünniyye*, s. 91.

110 bk. el-Fecr, 89/27.

111 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1345; a. mlf., *Risâletü’l-ledünniyye*, s. 91, a.mlf., *el-Me’âricü’l-kuds*, s.15.

112 Gazzâlî, *Mi’râcu’s-sâlikîn*, 101-102.

113 Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s. 18; a. mlf., *Ravzatü’t-tâlibîn*, s. 41.

114 Aclûnî, a.g.e, I, 309; Münâvî, a.g.e., IV, 510.

115 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1346; a. mlf., *Me’âricü’l-kuds*, s. 18.

116 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1346.

## 2. Gazzâlî'nin İnsan Anlayışı

Gazzâlî insan konusunu öncelikle epistemolojik bir sorun olarak ele almış ve “*Yakında onlara dış dünyada ve kendilerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki böylece onun hak olduğunu anlasınlar.*”<sup>117</sup> anlamındaki âyet ile ‘nefsini tanıyan kendini tanır.’<sup>118</sup> sözünden hareketle insanın kendisini tanımak zorunda olduğunu belirtmiştir. Zira kendini bilmeyen bir insanın başka şeyleri bilme imkanı yoktur. İnsanın kendi varlığı ve bedeninin farkında olması, acıkıp susadığı zaman yiyip içmesi, öfkelenildiğinde saldırganlaşması, şehevî dürtüleri uyandıığında tatmine yönelmesi gibi farkındalıkları ve yüzeysel bir şekilde kendini tanıdığını sanması, yeterli gerçek bir bilme değildir. Hayvanlar da bu noktalarda kendilerinden haberdardır ve insan bu hususlarda hayvanla müşterektir.<sup>119</sup> Bu itibarla insan kendini köklü bir biçimde tanımak zorundadır.

Gazzâlî, insanı “hayvân-ı nâtık” olarak tanımlamış<sup>120</sup> ve onun iki ya da üç unsurdan oluştuğunu ifade etmiştir. Buna göre insan ise biri “Beden” denilen, müşahede edilebilen ve bu şehâdet âlemine ait olan zahîrî kalıp; diğeri “Nefs, ruh veya kalp” denen ve melekût âleminden olan iki unsurdan yaratılmış bir varlıktır.<sup>121</sup> İnsanın cismi/bedeni, bu oluş-bozuluş âlemine ait, biri diğeri olmaksızın asla tamam olamayan topraktan meydana getirilmiş, mürekkep kesif bir varlıktır. İnsanı oluşturan diğer unsur ise nefsdır. Nefs, bedeni tamamlayıcı, hareket ettirici, fâil, bilen-idrak eden, aydınlatıcı, müstakil bir cevherdir.<sup>122</sup> İnsanın hakikati yalnızca cisimden ibaret olmadığı gibi, sadece ruhtan ibaret de değildir. İnsan olabilmek için bir cevhere/öze sahip olmak, üç boyutlu olmak, ruhu bulunmak, onunla beslenebilmek, hareket edebilmek, iradî olarak hissedilmek, ma’kûlâtı kavrayabilmek, haricî bir engel olmadıkça öğrenip öğretebilmek gibi niteliklere sahip olmak gerekir. Bunlar olduğu takdirde ancak insanın zatı ortaya çıkar.<sup>123</sup>

Bir başka yerde Gazzâlî, insanın cisim, ruh ve nefis olmak üzere üç unsurdan mürekkep bir varlık olduğunu belirtmiştir. Ancak onun bu taksimata göre yaptığı açıklamalarından ruhla, diğer eserlerinde belirttiği “hayvanî

117 el-Fussilet, 41/53.

118 Gazzâlî'nin mezkur âyet ve sözle istidlali benzer şekilde Ragıb tarafından kullanılmıştır. (Ragıb el-İsfehâni, *Tafsîlu'l-nes'teyn*, s. 57) ‘men ‘arefe nefsehu ‘arefe rabbehu’ sözünün kaynağı hakkında ise farklı görüşler vardır. Ragıb’a göre bu söz, aynen olmasa bile anlam olarak Allah’ın indirmiş olduğu her kitap da vardır. Nitekim Kur’an’da da ‘*senurîhim âyâtindâ fi'l-âfâki ve fi enfüsühim...*’ (el-Fussilet, 41/53) âyeti bu hususa delalet etmektedir. (Ragıb el-İsfehâni, *Tafsîlu'l-nes'teyn*, s. 57) Cavit Sunar’a göre ise bu söz, Sokrat felsefesinin remzidir ve Delf Mabedi üzerinde yazılı bulunan ‘nefsini bil/tanı’ sözünün Yeni Eflatuncu bir kılıkla Araplara geçmiş şeklidir. (Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsan Bütünlüğü Sorunu*, s. 22, dp: 32.)

119 Gazzâlî, *Kîmyâ-ı Sâdet*, s. 19.

120 Gazzâlî, *Mî'râcu's-sâlikîn*, s. 88.

121 Gazzâlî, *Kîmyâ-ı Sâdet*, s. 19.

122 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 91.

123 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s.23-24.

ruhu”; nefis ile de “insanî ruhu” kastettiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu üçlü tasnifine göre insanın cismi, çeşitli maddelerden oluşmuş, ruh ile nefsin birleştiği olan malum bedenden ibarettir. Ruh, atardamar ve damarlarda akan şeydir. Bu ruhun hakikati, sinir ve damarlara nüfuz eden fitrî bir hararettir ve hayvanlarda da bulunmakta, hayvanın canlılığı bununla sağlanmaktadır. Nefis ise kendi başına varlığını sürdürebilen, her hangi bir mekana ihtiyaç duymayan ve bir cisme hülul etmeyen cevherdir. İnsan ile hayvan arasındaki fark ise bu nefis sayesinde. Gazzâlî, insanın mezkur üç unsurunu “*Andolsun ki biz insanı süzölmüş çamurdan yarattık*”<sup>124</sup> ve “*Onu (Adem’i) şekil verip düzelttiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman*”<sup>125</sup> anlamındaki âyetlerle delillendirmiştir. Ona göre mezkur iki nasda Allah Teâlâ insanın üç unsurunu da bildirmiştir. Şayet insanın, hayvan için yaratılmış olan ruh değil de sadece bu nefsi olsaydı, bu takdirde insan yeme-içme, şehvet ve diğer fiiller gibi hayvanların yaptığı fiilleri yapmaktan aciz kalırdı. Şayet insana verilen (insanî) nefis, hayvana verilmiş olsaydı, bu takdirde de hayvan âkil ve mükellef bir varlık olacaktı. Buradan anlaşılmaktadır ki insanın, cisim, ruh ve nefsi; hayvanın ise sadece cisim ve ruhu bulunmaktadır.<sup>126</sup>

O halde Gazzâlî’ye göre insan, biyolojik, fizyolojik ve psikolojik niteliklere sahip, nebatî ve hayvanî ruhları içeren insanî nefis ile bedenden mürekkep bir bütün oluşturmuş tek bir varlıktır.

### 3. Gazzâlî’nin Ruh Anlayışı

Gazzâlî, - İbn Sîna gibi- ruh konusunun epistemolojik imkanını araştırmış ve “*De ki ruh, Rabbimin emrindedir. Size az ilimden başka bir şey verilmemiştir.*”<sup>127</sup> anlamındaki âyetten hareketle ruhun hakikatini, ona özgü sıfatların bir sır olduğunu baştan kabul etmiştir. Ona göre -herkes bilemese bile- ruh mahiyeti, hakikati ve niteliklerini bilmek asıl itibarıyla mümkündür. Ancak ehli olmayana ruhun mahiyet ve sırrının açıklanmasına din müsaade etmemiş, hatta Hz. Peygamber bile bunu açıklamaya yetkili kılınmamıştır.<sup>128</sup> Ruhun hakikati ve niteliklerinin bilinmesinin mümkün, açıklanmasını bir sır kabul eden Gazzâlî bu anlayışına bağlı olarak bu sırrı araştırmaktan da geri kalmamıştır. O, ruhu zaman zaman “er-ruhu’n-nâtuka, en-nefsu’n-nâtuka, er-ruhu’l-mutmainne” olarak isimlendirmiş ve bunlarla “insanî nefsi” kastetmiştir.<sup>129</sup>

Gazzâlî’ye göre ruhun anlatılamayan sır oluşu, işin mahiyeti açısından ziyade insan idraki ile ilgili bir durumdur. Zira insanlar idrak, zeka ve bilgi açısından farklı oldukları gibi genel olarak avam ve havas olarak iki sınıftır. Onlar da kendilerindeki avamlık niteliğinin eksiklik-fazlalığına göre ruhun

124 el-Mü’minûn, 23/12.

125 el-Hicr,15/12.

126 Gazzâlî, *Mi’râcu’s-sâlikîn*, s. 88-89.

127 el-İsrâ, 17/85.

128 Gazzâlî, *Kımyâ-ı Saâdet*, s. 21; a. mlf. *el-Madnûnu’s-sağır*, s. 89.

129 Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s. 93.

hakikatini anlamakta farklıdır. Gazzâlî'ye göre avamdan olan insanların ruhu anlayamamaları onun Allah'ın ve insanın sıfatı olduğunu anlayamamalarından kaynaklanmaktadır.<sup>130</sup>

### a) Ruhun Mevcudiyeti

Gazzâlî, ruhun mahiyetinden önce mevcudiyeti üzerinde durmuş ve ruhun varlığını ispata çalışmıştır. Öncelikle konuyu dinî/şerî hitabın bir anlam ifade edip etmemesi açısından ele almıştır ki buna göre şerî hitabın bir anlam ifade etmesi için ma'dûma değil, mevcuda yönelmesi gerekir. Bu ise ruhun var olmasını gerektirir. Ayrıca Gazzâlî, ruhun varlığını hareket ve idrak/bilme açılarından ele alarak da ispat etmeye çalışmıştır. Hareket açısından istidlâline göre, cisimler cisim olmaları noktasında müşterektir ve cisim olmanın özelliği üç boyuta sahip olmaktır. Ancak cisimler hareket ve idrak etmede birbirlerinden farklıdır. Eğer cisimlerin hareket etmelerine sebep sadece cisim olmaları ise, bu takdirde bütün cisimlerin hareket edebilmeleri gerekir. Çünkü bir nevî için gerekli olan şey, bütün için de gereklidir. Şayet onların hareket etmelerine cisim olmalarının dışında başka bir etken sebep varsa, o cismin hareketi için başka bir sebep var demektir ki bu sebep de nefs/ruhdur.<sup>131</sup> İdrak/bilme açısından ise Gazzâlî, şöyle bir muhakeme yürütmüştür: Küllînin idraki inkar edilemeyeceğine göre müdrikin varlığı da inkar edilemez. İnsanın dışındaki hiç bir araz ve araza mekan olan bitki ve hayvan küllîyi idrak edemez. Üstelik küllî, küllî olması açısından asla bölünemez, kendine özgü bir yeknesaklık ve birliğe sahiptir. Küllî bilindiğine göre onu bilen araz olmayan bir cevher olmalıdır. Bu cevher ise nefs/ruhtur.<sup>132</sup>

### b) Ruhun Yaratılmış Olması

Gazzâlî, bütün maddî-manevî varlıkların, daha doğrusu âlemin Allah tarafından yaratıldığına inandığı için bu genel bir ilkedен hareketle ruhun da mahluk olduğu kanısındadır. Gazzâlî'ye göre ruh yaratılmış olmakla birlikte onun bu yaratılmışlığı bû âlemdeki yaratılış gibi değil, aksine melelekût âlemine ait bir takdir ediştir. O, ruhun mahluk oluşunu 'âlem-emr ve âlem-i halk'<sup>133</sup> şeklindeki âlem tasavvurundan hareketle şöyle açıklamıştır: Ruh, âlem-i emr'dendir. Âlem-i emr ise âlem-i halktan başkadır. Halk, yaratmak anlamına geldiği gibi, kelime anlamı olarak ölçmek, takdir etmek anlamına da gelmektedir. İnsan kalbi/ruhu ise bölünmez, bölünmediği için ölçülemez. Şayet bölünebilseydi, aynı anda bir tarafında bir şeyi bilme, diğer tarafında aynı şeyi bilmemenin mümkün olması gerekirdi. Bu takdirde ruh, aynı

130 Gazzâlî, *el-Madrûnu's-sağır*, s. 92-93.

131 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 19-20.

132 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 20.

133 İbn Sina dinî açıdan âlemi, 'emir âlemi' ve 'halk âlemi' olarak ikiye ayırmıştır. Emir âlemi, Allah, gök akulları, gök nefsleri/melekler ve insanî nefsler; Halk âlemi ise mevcut evreni oluşturan tabii ve cismanî varlıklardır. (Ali Durusoy, a. g. e., s. 80.)

anda o şeyin hem âlimi hem de cahili olurdu. Bu ise imkansızdır. Böyle olmakla birlikte yine de ruh, mahluktur. Ancak bu mahluk olma, âlem-i halktaki (şuhûd âlemi) yaratma anlamında değil, ruh âlem-i emr'den olduğu için takdir etme anlamında mahluktur; zira âlem-i emr'deki şeyler bu âleme ait nitelikler olan boyut ve ölçü gibi şeyleri kabul etmezler.<sup>134</sup> Buna göre ruhun kadîm olduğu kabul edenler yanıldıkları gibi, onun araz veya cisim olduğunu ileri sürenler de yanılmaktadırlar. Çünkü arazların varlığı kendi başlarına değil başkalarına bağlı olarak olmaktadır. Cisimler bölünüp parçalanabildiği, ruh ise parçalanamadığı için ruhun cisim olması da söz konusu değildir. Ancak 'can' da denilen hayvanlarda da bulunan ruh bölünebilir.<sup>135</sup>

Ruhlar zaman ve mekana bağlı olmaksızın yaratılmış olup maddeye in-tibâ etmez, onunla özdeşleşmezler. Ruhun yaratılma zamanı ise, meninin (veya hayvânî nefis) bazı unsurları alarak ruhu/insanî nefsi kabule müsait hale gelip kemâle erdiği zamandır. İnsanî ruh, hayvânî ruhun bu seviyeye geldiği anda Allah tarafından yaratılmaktadır. O, bu hususa "Ona (Adem'e) şekil verip tesviye ettiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman..."<sup>136</sup>, "De ki ruh Rabbimin emrindedir."<sup>137</sup> ve "Böylece sana emrimizden ruh vahyettik..."<sup>138</sup> anlamındaki âyetleri delil getirmiştir.<sup>139</sup>

Gazzâlî ruhun yaratılışını "Ona (Adem'e) şekil verip tesviye ettiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman..."<sup>140</sup> anlamındaki âyetten hareketle 'tesviye, nefh ve feyz' kavramlarıyla açıklamaya çalışmıştır. Buna göre tesviye, ruhu kabul eden mekanda yapılan bir iş, bir düzenleme, gerekli her şeyi yerli yerine ve en uygun hale koymaktır. Bu işlem Hz. Adem için çamur; ademoğulları için ise meni de olmaktadır. Böylece tesviye, bu ikisinin (çamur ile meni) çeşitli dönüşüm ve değişimlerden geçirilerek ruhu kabul edecek uygun hale getirilmesi işleminden ibarettir.<sup>141</sup>

Nefh'e gelince Gazzâlî nefh'i kelime anlamından hareketle tanımlamaya çalışmış ve bunu meniye lamba fitiline, ruhu da fitilde parlayan ışık benzetmesiyle örneklendirmiş, Allah'ın ruhu nefh etmesinin mecaz olduğunu ifade etmiştir. Buna göre 'nefh, ruhun nurunu meninin fitilinde parlatan şey' dir.<sup>142</sup> Nefh, bir tür üfleme olmakla birlikte bu nefhin bir şekli bir de sonucu vardır. Nefhin şekli, havayı üfürenin içinden çıkarıp üfürülenin içinde katmaktır. Tıpkı üfleme işi ateşin odunu tutuşturuncaya kadar devam etmesi gibi, bu ruhu nefh işi de bedeninin canlanmasına dek sürer. Bu noktada üfleme nasıl yanmanın sebebi ise, nefh de bedeninin canlanmasının sebebidir. Ancak sebep anlamındaki nefh, Allah için imkansızdır. Zira O'nun nefhi insanlardaki gibi

134 Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saâdet*, s. 21-22.

135 Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saâdet*, s. 22.

136 el-Hicr, 15/29.

137 el-İsrâ, 17/85.

138 eş-Şûrâ, 42/52.

139 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 105, 109; a.mlf. *Mi'râcu's-sâlikîn*, s. 102.

140 el-Hicr, 15/29.

141 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağır*, s. 85-87.

142 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağır*, s. 87.

maddî ve fiilî değildir. Allah'ın nefhinin müsebbib/sebep kılan anlamında olması mümkündür.<sup>143</sup>

Ruhun nutfede yaratıldığını düşünen Gazzâlî, onun nutfede yaratılmasının sebebini ise ruhun hem failde hem de nesnede bulunabilen bir sıfat olmasıyla açıklar. Buna göre ruh, hem failde hem de kabul eden mahalde/bedendeki bir sıfattır. Failin sıfatı, ilahî kerem ve ihsan, varlığı kabul edecek bir şeyin üzerine akan bir varlık pınarıdır. Bu ilahî kereme kudret denilmektedir. Kabul edenin sıfatına gelince bu da tesviye ve istiva ile meydana gelen itidal ( ceninin ruhu kabul edecek kıvama gelmesi) dir.<sup>144</sup>

Ruhun bedende yaratılmasını feyz kavramıyla ifade etmeye çalışan Gazzâlî'ye göre feyz (akıtma, dökme, boşaltma) kelime anlamında olduğu gibi suyun bir kaptan ele dökülmesi demek değil, güneş ışığının duvara vurması veya aynada yanması gibidir. Cam cilalanıp arkası surlanmak suretiyle karşısına getirilen nesnelerin görüntülerini yansıtacak derecede uygun hale geldiğinde nesnelerin görüntülerini göstermesi gibi ilahi kerem/kudret de varlığı kabul edebilecek her mahiyette, varlık nurunun yaratılmasına sebeptir. Bu na feyz denmektedir. Ancak burada güneşin veya insanın aynadaki aksi, güneş veya insanın bir kısmının kendilerinden ayrılması, gidip aynada kalması demek değil, aynada güneş veya insan suretinin bir timsalinin aynada belirmesi demektir. Bu noktada insan ve aynada birleşme veya ayrılma söz konusu değildir.<sup>145</sup>

Gazzâlî mezkur naslara ilaveten ruhların bedenlerden önce mevcut olmadığını bir takım aklî deliller de açıklamıştır ki bunu da, ruhlar bedenlerden önce mevcut olsalar ya birden çok/kesir ya da tek olmaları gerekeceğini her ikisinin de batıl olduğunu açıklamak suretiyle gerçekleştirmiştir.<sup>146</sup>

### c) Ruhun Cevher Olması

Gazzâlî'ye göre insanî ruh/nefs, araz değil, ruhânî, latîf, kendi başına varlığını sürdüren (kâim bi nefsihi) bir cevherdir ve onun böyle olduğu şer'î ve aklî olarak sabittir. İnsanın şer'î hitaba muhatap oluşu ve ölümden sonraki cezaların mevcudiyeti, ruhun bir cevher olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü elem ve keder bedene nüfuz ediyorsa bu ancak ruh nedeniyle olmaktadır. Bu itibarla hasret, elem, keder, ayrılık ıstırabı gibi ruha özgü azapların mevcudiyeti de ruhun hem bakî hem de cevher olduğuna delâlet etmektedir.<sup>147</sup> Bu ruh daimi sabit bir cevher olduğu için fesada uğramaz/bozulmaz, beden ölmesiyle ölmez ve yok olmaz.<sup>148</sup>

Gazzâlî, ruhun cevher olduğunu aklî açıdan genel ve özel olarak iki şekilde delillendirmiştir. Genel istidlal tarzında o, insanın hakikati üzerinde dur-

143 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 87.

144 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 87-88.

145 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 88-89.

146 Gazzâlî, *Me âriciü'l-kuds*, s. 105-106.

147 Gazzâlî, *Me âriciü'l-kuds*, s. 23; a.mlf., *Mi'râcu's-sâlikîn*, s. 101, 103.

148 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 93-94.

muştur. Buna göre insanın hakikati araz olamaz. Zira araz cisme ait özellik-  
tir ve değişebilir. İnsanın hakikati ise bakidir; zira hakikatler değişiklik kabul  
etmez. İnsan maddî olarak sürekli değişmesine rağmen ondan sabit ve de-  
ğişmeyen bir şey vardır ki bu, ruhtur. Öyleyse ruh araz değil, cevherdir.<sup>149</sup>

Ruh cisim de değildir. Çünkü cisim bölünmeyi kabul eder, ruh ise bölün-  
mez. Bölünecek olsaydı, onun bir parçasının bir şeyi bilmesi diğer parçasının  
da o şeyi aynı anda ve halde bilmemesi mümkün olurdu. Bu takdirde insanın  
aynı anda ve halde bir şeyi hem bilmesi hem de bilmemesi gerekirdi. Bu ise  
imkansızdır. Zira aynı zaman ve mekanda iki zıttın bir arada bulunmadı müm-  
kün değildir. Bu gerçek ruhun yekpare bir bütün olduğuna delalet eder.<sup>150</sup>

Hususî istidlâl tarzına gelince o, bu hususta özellikle şuur ve idrak üze-  
rinde durmuştur. Buna göre selîm akıl sahibi herkes, kendisinin maddeden  
mücerret bir cevher olduğu derunî olarak kavrar. İnsan, kendi zatının zatın-  
dan ayrı olmadığını anlar. Zira akletmenin anlamı âkilin, mücerret mahiye-  
ti; zatın mücerret olan zatı kavramasıdır. Bu tür kavrama, maddî olmayıp  
soyut olduğu için ruha ait bir keyfiyettir. Bu durum ruhun cevher olduğunu  
göstermektedir.<sup>151</sup> Ayrıca küllîlerin idrak edilebildiği inkar edilemez. İnsa-  
nın dışındaki hiç bir araz, arazlara mekan teşkil eden ne cisim, ne nebatî  
ruha sahip bitki ne de hayvanî ruha sahip hayvanlar küllîyi idrak edebilir.  
Küllî, sırf küllî olması noktasında kendine özgü bir birliğe/ yekpareliğe sa-  
hiptir ve asla bölünemez. O halde küllî sureti kabul eden ve kavrayan, cisim  
veya araz değil, bunların dışında bir cevherdir. Bu itibarla onun varlığı me-  
kanı ve ciheti olmadığı için aklî bir vücuttur. Bütün bunlar ruhun hem mev-  
cudiyetini hem de zaman, mekan, madde ve cismanî suretten münezzehten so-  
yut bir cevher olduğunu göstermektedir.<sup>152</sup> Ruha verilen bu sıfatlardan do-  
layı ruhun dolayısıyla insanın Allah'ın sıfatlarıyla nitelendirilmiş olunacağı-  
na şeklindeki bir itiraza Gazzâlî özellikle dikkat çekmiştir. Gazzâlî'ye göre  
bazı sıfatlarda benzerlikle ruhun ve dolayısıyla insanın Allah'a benzetilmiş  
olacağı iddiası doğru değildir. Varlıkların birbirinden ayırt edilmesi sadece  
zaman, mekan ve bazı sıfatlarla gerçekleşmez. Bu niteliklerin yanı sıra had  
ve hakikat noktaları da önemlidir. Ancak zaman, mekan, had ve hakikat  
şeklindeki bu üç husus ile varlıklar birbirinden ayırt edilebilir. İlâveten ruha  
ve Allah'a nispet edilen zaman ve mekandan münezzehten olmak gibi sıfatlar  
yalnız bir zata ait en özel sıfatlar değildir ki bu gibi nitelikler ruha nispet  
edildiğinde ruh Allah'a benzetilmiş olsun. Zira bu gibi sıfatlar ilahlığın en  
özel sıfatları değildir. Allah Teâlâ'nın en özel sıfatları kayyumiyet ve kadim-  
lik gibi sıfatlardır. Allah kendi zatı ile kaim ve kadim, Allah'tan başkası ise

149 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 23-24; Ruhun araz olmadığına dair krş. Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağır*, s. 90, 101.

150 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağır*, s. 90.

151 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 24.

152 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 20. Gazzâlî bu eserinde ruhun/nefsin cisim olmadığını, hisle idrak edilemeyeceğini, cismin onu idrak edemeyeceğini, onun cismânî idrak vasıtalarıyla algılanamayacağını beş delil haline etrafıca açıklamıştır. (Gazzâlî, *Me'âric*, s. 27-35.)



ancak O'nunla kaim ve hadistir. Binaenaleyh bu ikisi arasında bir benzeşme söz konusu değildir.<sup>153</sup>

Gazzâlî, ruhun cisim ve araz olmadığını, naslara dayanarak onun Allah'ın emrinden oluşuna bağlamış ve bunu "De ki ruh, Rabbimin emrindedir."<sup>154</sup> , "Ey itminana kavuşmuş nefis, sen O'ndan O da senden razı olarak Rabbine dön..."<sup>155</sup> , "Ve ona (Adem'e) ruhumdan üfledim."<sup>156</sup> ve "Biz ona (Meryem'e) Ruhumuzdan üfledik."<sup>157</sup> anlamlarındaki âyetlerle delillendirmeye çalışmıştır.<sup>158</sup> Zira Allah'ın emri, cisim ve araz değil, aksine akl-ı evvel, levh ve kalem gibi ilahî bir kudrettir. Ayrıca ilgili âyetlerde Allah Teâlâ ruhu zatına nisbet etmiştir. O (c.c) zatını, cisme veya araza nispet etmekten yücedir. Çünkü cisim ve arazlar sürekli değişip bozulmakta ve hızla yok olmaktadır.<sup>159</sup> Gazzâlî'nin, "Allah'ın emri" tabirini de "ilk akıl/akl-ı evvel, Levh ve Kalem" gibi âlem-i melekût ve âlem-i emr'den olan ilahî bir kuvvet olarak kabul ettiği görülmektedir.<sup>160</sup>

#### d) Ruh Çeşitleri/Tabakaları

Gazzâlî, ruha sahip olmaları açısından varlıkları bir yerde melek ve insanlar olarak ikiye; diğer yerlerde de bitki, hayvan ve insan olmak üzere üçe ayırmıştır. İlk ayırma göre meleklerin ve insanların ruhu vardır. Meleklerin ruhları tertip, düzen, derece ve rütbe bakımından farklıdır. Meleklerin her biri kendi kendi rütbesinde tek başına bir varlıktır ve bir mertebede iki melek ruhu bulunmaz. İnsanların ruhu ise bunun aksinedir. İnsan ruhları nevide ve rütbede birleşmek suretiyle çoğalmışlardır. Ancak meleklerin her biri kendi başına bir nevidir; bir melek o nevilere her biridir. İnsanların ruhları, meleklerin ruhlarına oranla insanların vücutlarının âlemdeki varlıkların vücutlarına nispeti gibi pek küçük kalır.<sup>161</sup>

Aristo ve bu düşünce geleneğini benimseyen Farabî ve İbn Sina gibi Gazzâlî'ye göre de varlıklarda nebatî, hayvanî ve insanî ruh olmak üzere üç çeşit ruh bulunmaktadır. **Nebatî Ruh:** buna tabii ruh (er-ruhu't-tabii)<sup>162</sup> de denilmektedir. Beslenme, büyüme, çoğalma, dal budak salma gibi şuursuz hareketler yapan, bitkilerdeki bu nebatî ruhtur. Hayvanlar ve insanlar, nebatî ruh'un özelliklerine sahip olmakta bitkilerle müşterektirler. **Hayvanî Ruh:** bu ruha "cismânî kalp" de denilmektedir. Hayvanî ruh latif bir cisimdir. Onun bedenle ilişkisi yanan lamba gibidir ki burada hayat, lamba; kan, bu lambanın yağı; duyular ve hareket, lambanın ışığı; şehvet, lambanın sıcaklığı; öfke, dumanı; gıdaları arzulayan kuvvetler, lambanın hizmetçi, bekçisi ve vekili

153 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 93- 95, 101.

154 el-İsrâ,17/85.

155 el-Fecr, 89/27-28.

156 el-Hicr, 15/29; Sâd, 38/72.

157 et-Tahrîm,

158 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 93.

159 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 93-94.

160 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s.15,18; a. mlf., *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 93.

161 Gazzâlî, *el-Madnûnu's-sağîr*, s. 103-104.

162 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 94.

gibidirler. Din ve mutasavvıflar hayvânî ruhu “nefis” diye isimlendirmektedir. Nitekim “Senin en büyük düşmanın nefsidir.”<sup>163</sup> hadisi ve Arapça’da kullanılan “senin iki yanındaki nefsin” ifadesi buna işaret etmekte ve bu nefisle şeyevî gadabî kuvvetleri içeren güç kast edilmektedir.<sup>164</sup> Bu ruh, nebâtî ruh’un kuvvet ve özelliklerini içermekle birlikte ilaveten iradî hareketler, hissetme, kendine faydalı olanları elde etme, zararlı olanlardan uzaklaşma gibi özelliklere sahiptir. Keza bunda idrak gücü bulunmakta, idrak gücü de dış ve iç âlemi (zahir ve batını) idrak etme açısından ikiye ayrılmaktadır. Beş duyu ile dış âlem; hayal, hafıza, vehim ve düşünme güçleriyle de iç âlem algılanmaktadır.<sup>165</sup> Hayvanî ruh, menide bulunan bir hararettir ve cism-i tabî’inin kemâlidir; bütün hayvan ve insanlarda bulunmaktadır. Bu ruh, latif cisimdir ve eserleri arazlardır; gıdalar, bitkiler ve unsurların özüdür. İlimleri ve yaratıcıyı bilemez. Allah Teâlâ’nın hitabı ve dinî sorumluluk bu ruha değildir. Bedenin ölmesiyle birlikte ölür.<sup>166</sup> **İnsanî Ruh:** bu ruha Gazzâlî, “er-ruhu’n-nâtika, en-nefsu’n-nâtika, er-ruhu’l-mutmainne” de demektedir<sup>167</sup> ki ilk iki tür ruha ilaveten sırf insana özgü olan nefis bu nefstir. Bu ruh/nefis, cisim ve araz değil, aksine kendiliğinden hayat sahibi (hayy bi zâtıhi), kâmil, daima mevcut, bozulup-değişmeyen, bedenin ölmesiyle ölmeyen, müstakil bir cevherdir. Tabîî/nebâtî ve hayvanî ruh ile bedenin bütün kuvvetleri bu insanî ruhun askerleridir. Nefs-i nâtika’nın bilici (‘âlime) ve yapıcı (âmile) şeklinde iki temel güç ve bunlardan kaynaklanan diğer güçler bulunmaktadır.<sup>168</sup> Küllileri idrak eden, iradî eylem ve istidlallerde bulunan, insanı, diğer varlık ve canlılardan ayıran asıl onun bu özelliğidir.<sup>169</sup>

Bütün bunların ışığında Gazzâlî’ye göre en basitinden bir üst derecede kemale doğru bitki, hayvan, insan ve melek olmak üzere dört varlık ve ruh çeşidi bulunmakta ve özellikle ilk üç ruh grubunda bir sonraki bir önceki ruh türünü içermektedir.

### e) Ruhun Ölümsüzlüğü

Gazzâlî insanî ruhu (nefis-i natık, ruh-u insanî, kalp) idrak eden müstakil bir cevher olarak kabul ettiği için emr âlemine ait takdir etme anlamında

163 Aclûnî, a.g.e., II, 222; Münâvî, a.g.e., V, 358.

164 Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s.92; a.mlf., *Ravzatu’l-tâlibîn*, s. 40.

165 Hayvanî Nefis’de bulunan zahir ve batın idrak kuvvetleri hakkında geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s. 37- 48; a. mlf., *Ravzatu’l-tâlibîn*, s. 42-44.

166 Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s.19-20, 21; a.mlf., *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s. 91-92; a.mlf., *Mî’râcu’s-sâlikîn*, s. 98-99, 102.; a.mlf., *Mîzânü’l-‘amel*, s. 24-25, 34; a. mlf., *Ravzatu’l-tâlibîn*, s. 44-45.

167 Gazzâlî, *Ravzatu’l-tâlibîn*, s. 35; a.mlf., *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s. 93. Gazzâlî’nin ifadesine göre mezkur cevhere filozoflar “en-nefsu’n-nâtika”; mutasavvıflar “kalp”; Kur’ân ise “en-nefsu’l-mutmainne ile er-ruhu’l-emrî” demektedir. Ancak isimlendirme farklı olsa da bunların hepsiyle kast edilen nefis-i nâtikadır. Nefs-i nâtika ise hayat sahibi, faal idrak edici cevherdir. (Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s. 91-91.)

168 İnsana özgü kuvvetler hakkında geniş bilgi için bk. Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s. 49-53.

169 Gazzâlî, *Me’âricü’l-kuds*, s. 20-21; a.mlf., *er-Risâletü’l-ledünniyye*, s. 93-94, a.mlf. *İhyâ*, II, 1347, a. mlf., *Mîzânü’l-‘amel*, s. 26-27.

ruh yaratılmış olsa da beden ölmesiyle ölmez, yok olmaz, fasit ve helak da olmaz.<sup>170</sup> Ölen, sadece hayvanî ruhtur.<sup>171</sup> Ancak ölümsüz olan bu insanî ruh, bedene döneceği zamanı ve haşirden sonraki hali mutluluk veya elem içinde beklemektedir.<sup>172</sup>

Gazzâlî'ye göre bu ruh/nefs, ölümsüz olmazsa bu takdirde peygamberlerin nübüvveti, sevap-günah, cennet-cehennem ve peygamberlerin bildirdikleri bütün diğer dünya ve âhiretle ilgili hususlar batıl olur.<sup>173</sup> Ayrıca rahmet ve mağfiret Peygamber'i (s.a.v) fanî bir şey için değil, aksine bakî bir şey için gönderilmiştir. Eğer ruhlar ölümden sonra yok olsalardı insanlığın seçkinleri olan peygamberler bu fanî dünya için gönderilmiş olacaklardı ki bu anlamsız, abes bir şeydir. Üstelik bütün ehl-i İslâm'ın inancı da böyledir. Buna ilaveten sadakaların verilmesi de bu hayırların ölümlerine ruhlarına ulaşacağına olan bu inanç sebebiyledir.<sup>174</sup> Bu ifadeleriyle Gazzâlî, ruh ölümlü olduğu takdirde, gerek bizzat nübüvvetin gerekse peygamberler vasıtasıyla bilinen büyük hususların anlamsız ve geçersiz olacağını ileri sürmüştü; ilaveten toplumsal dinî mutabakatı/ümmeğin genel inancını ve ortak tutum ve davranışları da bu hususta sosyal bir delil olarak kullanmıştır.

Ruhun bekasına dair bir takım dinî ve aklî deliller ortaya koyan Gazzâlî, dinî deliller meyanında "Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın, aksine onlar diridirler. Allah'ın sırf kendi lütfundan verdikleriyle mesut ve bahtiyar olarak Rablerinin katından rızıklandırılırlar."<sup>175</sup> ve "De ki ruh, Rabbimin emrindedir."<sup>176</sup> gibi âyetler ile şehitlerin ruhlarının cennet bahçelerinde yem yiyen yeşil kuşların kursaklarında olduğunu bildiren hadisi<sup>177</sup> delil getirmiştir. Mezkur âyetlere göre, hay olan, rızıklandırılan, mesut ve bahtiyar olan bir şeyin ölmesi, ma'dum olması mümkün değildir.<sup>178</sup>

Gazzâlî'nin ruhun bekasına dair ileri sürdüğü aklî delillerden bazıları şöyledir: Ruh, ne muhtelif unsurlardan oluşmuştur(mürekkep) ne de bir mekana bağlıdır. Mekana bağlı olmayan şey bakîdir. O halde nefis bakîdir.<sup>179</sup>

170 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s.120.

171 Gazzâlî, *Risâletü'l-ledünniyye*, s. 92, 94.

172 Gazzâlî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, s. 281.

173 Gazzâlî, *Mirâcu's-sâlikîn*, s. 96.

174 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s. 117.

175 Âl-i İmrân, 3/169; bk. el-Bakara, 2/54.

176 el-İsrâ, 17/85.

177 Müslim, "İmâre", 121; Dâvûd, "Cihâd", 2; Tirmizî, "Tefsîr", 3" 19; İbn Mâce, "Cenâiz", 4; "Cihâd", 16; Dârimî, "Cihâd", 18; Hanbel, *Müsned*, VI, 386.

178 Gazzâlî, *Mirâcu's-sâlikîn*, s. 97; a. mlf., *Me'âricü'l-kuds*, s. 117.

179 Gazzâlî, *Mirâcu's-sâlikîn*, s.106. Gazzâlî burada Kelamcılarının nefis hakkındaki görüşlerini eleştirmiştir. Kelamcılar göre cevherler aynı/mütemâsıldır. Nefsin cevheriyle cismin cevheri arasında fark yoktur. Cevherler ancak kendilerine ilişen arazlar sebebiyle farklılaşırlar. Cevherin bir cevher hulul etmesi veya bir cevherle kaim olması imkansızdır. Eğer nefis bir cevher, cisim de bir cevher olursa bu takdirde ne nefsin cisim için bir sıfat olması ne de cisimden daha evlâ olması sahil olur. Zira her ikisi de cevheriyet noktasında mütemâsildir. Böylece ruhun başka bir cevherle kaim cevher veya araz olduğu batıl olduğu zaman, ruhun kendi başına varlığını sürdüren(kâim binefsihi) bir cevher olmaktan başka ihtimal kalmamış olur. (Gazzâlî, a.g.e., s. 106.)

Ayrıca ademle vasıflanamayan şey, ademi kabul ettiği söylenemeyen şeydir. Şayet nefs/ruh, ademi kabul ederse bu ya onun bizzat kendi yapısında/tab'ında olur ki bu takdirde adem, ruh için zafî bir keyfiyet olur; ya da ruh, kendi varlığındaki bir şartın bozulmasıyla yahut da ruhu yaratanın iradesiyle yok olur. Ruhun kendi zafî sıfatlarından dolayı ademe maruz kalması batıldır. Çünkü bu durum neticede ruhun iki anda varlığını sürdürmemesine götürür ki bu muhaldir. Ruhun bir şart sebebiyle baki olduğunu söylemek de batıldır. Çünkü kendi başına var olabilen (kâim binefsihi) her hangi bir şarta ihtiyaç duymaz. Keza ruhun, yaratıcısının iradesiyle yok olacağını söylemek de batıldır. Çünkü ruhun yaratıcısının iradesinin ne olduğu ancak peygamberler vasıtasıyla bilinebilir. Hz. Peygamber ise ruhun ölmeyeceğini haber vermiştir.<sup>180</sup>

Gazzâlî, aklen ruhun ölümsüzlüğünü, varlıkta beraberlik, öncelik veya sonralık gibi çeşitli açılardan da ele alarak incelemiştir.<sup>181</sup>

### f) Ruh-Beden İlişkisi

Gazzâlî'ye göre insan, ruh ve bedenden oluşmakla beraber beden ruhun/kalbin mekanı değil, sadece aleti, bineği ve Allah'a doğru olan yolculuğunda yiyeceği gibidir. Ruh, beden ve cüzlerine ne bağlı ne de tamamen ondan ayrıdır. Ancak ruh, bedeni hizmetinde kullanmak üzere kabul eder, ona hakim ve ona nüfuz etmiştir. Müstakil bir cevher olan insanî ruh/kalb, asıl itibariyle Allah'ın emr'inden olduğu için, bedende bir yabancı gibidir ve onun yönü/yüzü ilâhî âleme yöneliktir. Cisim ise, asıl itibariyle cisim ve araz olduğu için mutlaka bir mekana ihtiyaç duymakta ve ancak ruhla varlık kazanabilmektedir.<sup>182</sup>

Gazzâlî, ruh-beden ilişkisini bazı teşbihlere baş vurarak açıklamıştır. Bu örneklerden birine göre Allah'ı bilen, kişiyi O'na yaklaştıran ve Allah için çalışan kalb/ruhtur. Beden ve diğer organların tümü kalbin hizmetçisi, et-ba'sı, onun aletleridir. Efendinin kölesini çalıştırdığı; çobanın/idarecinin halkını, sanatkarın aletlerini kullanıp çalıştırdığı gibi kalb de bütün azaları çalıştırmaktadır.<sup>183</sup>

Diğer misale göre beden kalbin/ruhun ülkesi, yerleştiği âlemi, karargahı ve şehri; bu ülkedeki zahirî batınî duyular ve kabiliyetler kalbin orduları/askerleri veya işçileri, sanatkarları konumundadır. Akıl, danışmanlık yapan vezir gibidir. Kalp ise hepsinin amiri, padişahıdır. Onlar üzerinde tasarruf eden kalptir. Bu zahir-batın azaların hepsi ona itaat eder; hiç birisi tıpkı meleklerin Allah'a itaat etmeleri gibi, kalbin emirlerine karşı çıkamaz, onun buyruklarını yapmakla mükelleftirler. Kalbin bu askerlere olan ihtiyacı, yaratılış sebebi olan Allah'a olan yolculuğunda bir binek hayvanı/merkep ve

180 Gazzâlî, *Mirâcu's-sâlikîn*, s. 109.

181 Gazzâlî, *Me'âricü'l-kuds*, s.118-122; a.mlf., *Ravzatü't-tâlibîn*, s. 44.

182 Gazzâlî, *er-Risâletü'l-ledünniyye*, s. 95.

183 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1342.

azık mesabesinde. <sup>184</sup> Gazzâlî'ye göre her ne kadar ruh, tek başına kaim olsa da yine de beden ile ruh birbirlerine muhtaçtır ve birbirleriyle ilişki içindedir. Bu itibarla kalbin bedene ihtiyacı vardır. Zira, şehvet ve gazap duyguları, yeme-içme ve bedeni korumak yaratılmış olduğundan bunlar bedene hizmet etmektedir. Yeme-içme bedenın gıdası, beden de duyguların hamalı/yüklenicisi durumundadır. Bu noktada beden, duylulara hizmet etmekte; duylular ise aklın bilgi ve haber elde etmesi için casus durumundadırlar. Bu noktada duylular akla hizmet etmektedirler. Akıl ise kalp için yaratılmış olup onun kandili, ışığı mesabesinde ki onun nuru ile kalp Allah'ı bilir, tanır. Bu noktada da akıl, kalbin hizmetçisi konumundadır. Üstelik kalp asıl itibarıyla âhîret ve Allah'ı bilmek suretiyle saadete ulaşmak için yaratılmıştır, onun Allah'ı bilmesi ise bu âlemde yaratıklar üzerinde düşünmek suretiyle gerçekleşebilir. Bilgilerimiz ise duylular yoluyla gerçekleşmekte, duylular ise beden sayesinde varlıklarını sürdürebilmektedirler. <sup>185</sup>

Gazzâlî'nin ruhun cisim değil, cevher olduğuna dair kanaatleri ve yukarıdaki yaklaşım tarzı, onun ruh-beden münasebetini zorunlu değil, mümkün kabul ettiğini göstermektedir.

## SONUÇ

Her şeyden önce Gazzâlî'nin eklektik yapısı onun ruh tasavvurunda da görülmektedir. O bu noktada kelâm, felsefe ve tasavvuf çevrelerinden yararlanmıştı. Gazzâlî, ruhla ilgili kavramlar konusunda kelamcı, sûfi ve filozofların 'ruh, nefis, akıl ve kalp' terimlerini benimseyerek bunları kullanmıştır. O, önceki kelamcı ve sûfi çevrelerinde pek görülmemiş bir tarzda ruh konusunu daha ziyade felsefi eğilimli olarak incelemiştir. O, bu doğrultuda Aristo düşünce geleneğinin takipçileri olan Farabî ve İbn Sina gibi İslâm Meşşâî filozoflarını diğer bazı konularda tekfir etmekle birlikte ruhun cevher oluşu, bekası, ruh-beden ilişkisi, ruhların ferdileşmesi ve nebatî, hayvanî ve insanî ruh şeklindeki ruh çeşitleri veya mertebeleri konularında görüşlerini benimsemiştir. Bu hususta onların kanaatlerini benimsemekle kalmamış filozofların bu görüşlerinin ilmî gerçekler olduğunu dolayısıyla dine aykırı olmadığını açıkça vurgulamıştır. <sup>186</sup> Hatta Gazzâlî, ruhun latîf bir cisim ve bir araz olduğunu savunan kelamcıları eleştirme noktasında filozoflarla aynı kanaati paylaşmıştır. <sup>187</sup> O, filozofların cismanî haşri inkarlarını eleştirmekle beraber onların haşrî ruhani görüşlerini kabul etmiştir. <sup>188</sup> Ne var ki ruhun mahiyeti, özellikleri konusunda Gazzâlî ile filozoflar arasındaki fark pek belirgin değildir. Zira o, filozofların sırf aklî delillerle ruhun manevîliği, cevher oluşu, birliği ve ebediliği gibi hususlara ikna edici hiç bir delil getiremeyecekleri

184 Gazzâlî, *İhyâ*, II, 1347; 1349; bk., a. mlf., *Me'âricü'l-kuds*, s. 93, 97-98. Gazzâlî, "Me'âric, s. 97-99" de beden-ruh ilişkisini üç örnekle açıklamıştır.

185 Gazzâlî, *Kimyâ-ı Saâdet*, s. 22-24.

186 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 172.

187 M. Said Şeyh, *Gazzâlî*, (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*) II, 244.

188 İzmîrli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları 5", *Dâru'l-fünûn İlahiyat Fak. Mec.*, sy.16, s. 40, 1931.

üzerinde durmuş; böylece onların bu konudaki temel tutumlarıyla değil, yalnızca metotları açısından anlaşmazlığa düşmüştür.

Farabî gibi, Gazzâlî de âlemi, halk ve emr âlemi şeklinde ikiye ayırmış ve ruhu bu âlem tasavvuruna bağlı olarak açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca 15/29. âyetten hareketle Allah'ın ruh nefh etmesini, Gazzâlî'nin 'feyz' terimiyle açıklamaya çalışması, tam olmasa bile genel yaratılış ilkesi olarak Farabî'de ve ruhla ilgili olarak da İbn Sina'da da görülen 'feyz nazariye'sini andırmaktadır. O, önceki kelimelerin genel eğilimi olan ruhun latif cisim veya araz olduğu kabulünü reddetmekle birlikte ruhun hadis oluşu ve ruhların ferdiliği hususlarında onların görüşünü benimsemiştir. Gazzâlî, kelimada Eş'arî ve Bakillânî'de, tasavvufta Kuşeyrî'de görülen 'ruh' 'hayat' ayrımını kabul etmemiştir.

Gazzâlî, ruhu epistemolojik bir problem olarak kabulünde Hucvirî ve İbn Sina yaklaşımını benimseyerek her ikisinin de delil olarak kullandığı ruh âyetinden hareket etmiştir. Ancak o, Hucvirî'den farklı, İbn Sina ile aynı paralelde ruhun bilinmesinin mümkün; mezkur iki şahıs ile aynı paralelde açıklanmasının yasaklanmış bir sır olduğunu kabul etmiştir.

Gazzâlî, inanan bir kimse olarak ruh konusunda dinî nasrlara müracaat etmeyi ihmal etmemişse de onun bu konuda kullandığı nasrlar ve ifadelerinden konuyla ilgili nasrları bir bütün olarak ele alamadığı izlenim uyandırmaktadır. O, ilgili nasrlar çerçevesinde önceki sūfilere paralel olarak özellikle ruh âyeti olarak isimlendirdiğimiz (el-İsrâ,17/85) âyeti temel almış ve ruhun varlığı, manevî bir cevher oluşu, bekası, nitelikleri gibi hususları bu âyete dayandırmıştır. Halbuki âyetin nüzul sebepleri ve âyette geçen 'ruh' teriminin farklı anlamlara geldiği rivayetleri göz önüne alındığında Gazzâlî'nin söz konusu görüşlerini özellikle bu âyete dayandırması pek de isabetli görünmemektedir. O, bu tutumuyla kendinden öncekilerde pek de tercih edilmeyen görüşü ön plana çıkartarak bir tercihte bulunmuş görünmektedir. Böyle bir tercihte bulunması yadsınamasa bile onun, benimsediği filozofların bu görüşüne dinî temel bulma ihtiyacıyla söz konusu âyete dayanmaya çalıştığı izlenimini vermiş olması ve filozofların görüşlerini adeta Kur'an'a tasdik ettirme çabasının sezilmesi ilginç bulunmuştur. Ruh âyetinde asıl vurgulanan hususlar gözden kaçırılmış, felsefî metoda başvurularak ruhun mahiyetiyle meşgul olunmuştur. Halbuki âyette vurgulanan ruhun Allah'ın varlık ve kudretine delil olması, (Rabbin emri olduğu belirtilmek suretiyle) ruhun mahluk oluşu sebebi nüzülünde belirtildiği gibi Yahudî ve Kureyşlileri ilzam etmektir. Âyetin sebebi nüzülü ile ilgili bazı rivayetlere bakarak Yahudilerin sorularının ruhun mahiyetiyle (ruh nedir?) ilgili olduğu ileri sürülse bile verilen cevap mahiyetle ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Zira ruhla ilgili âyetler bir bütün halinde ele alındığında buradaki vurgunun ruhun mahiyetine değil, onun tamamen Allah'ın irade ve kudretine ait bir şey olduğu hususudur.

Ruh âyetinde geçen 'ruh'u, ifade edildiği üzere ilk müfessirler 'canlılık unsuru' olmaktan ziyade 'Cebrail, bir melek, vahiy ve Kur'an' şeklinde açık-

lamışlardır. Gazzâlî en azından farklı şekillerde anlaşılmaya uygun olan bu âyeti özellikle 'canlılık unsuru' anlamında ruha tahsis etmiş görünmektedir. Mezkur âyette geçen 'ruh' kavramına ilişkin farklı görüşler ileri sürülmesine rağmen özellikle Gazzâlî ve sonraları Fahreddin er-Râzî<sup>189</sup> ile buradaki ruh-tan maksadın 'bedene canlılık sağlayan manevî bir cevher veya hayat sebebi olan şey' olduğu görüşü ön plana çıkarak yaygınlık kazanmıştır. Konuyla ilgili yapılan son araştırmalar da bu doğrultudadır.<sup>190</sup>

Gazzâlî'nin ruhun yaratılmış olmasını 'halk âlemine ait bir yaratılış' değil, 'emr âlemine ait bir takdir ediş' şeklinde yorumlaması bazı kapalılıklar içermektedir. Zira 'yaratılış/mahluk olma' ile anlaşılan, bu âlemdeki yaratılış olduğu için bu âleme ait olmayan bir yaratılış, nasıl yaratılış olabilmektedir? İlaveten başka bir yaratılış tasavvuru, sadece aklen mümkün bir varsayımdan ibarettir. Ayrıca sonunda yaratma olmayan takdir de sadece takdir olarak kalır, vücud sahasına çıkmaz. Öte yandan o günkü bilgiler ışığında mazur görülse bile Gazzâlî'nin ruhun nutfede yaratıldığı düşüncesi hatalıdır. Zira modern bilim ceninin ana karnında canlanmasının nutfe, kan pıhtısı, alaka vs devrelerinden sonra gerçekleştiğini söylemektedir.

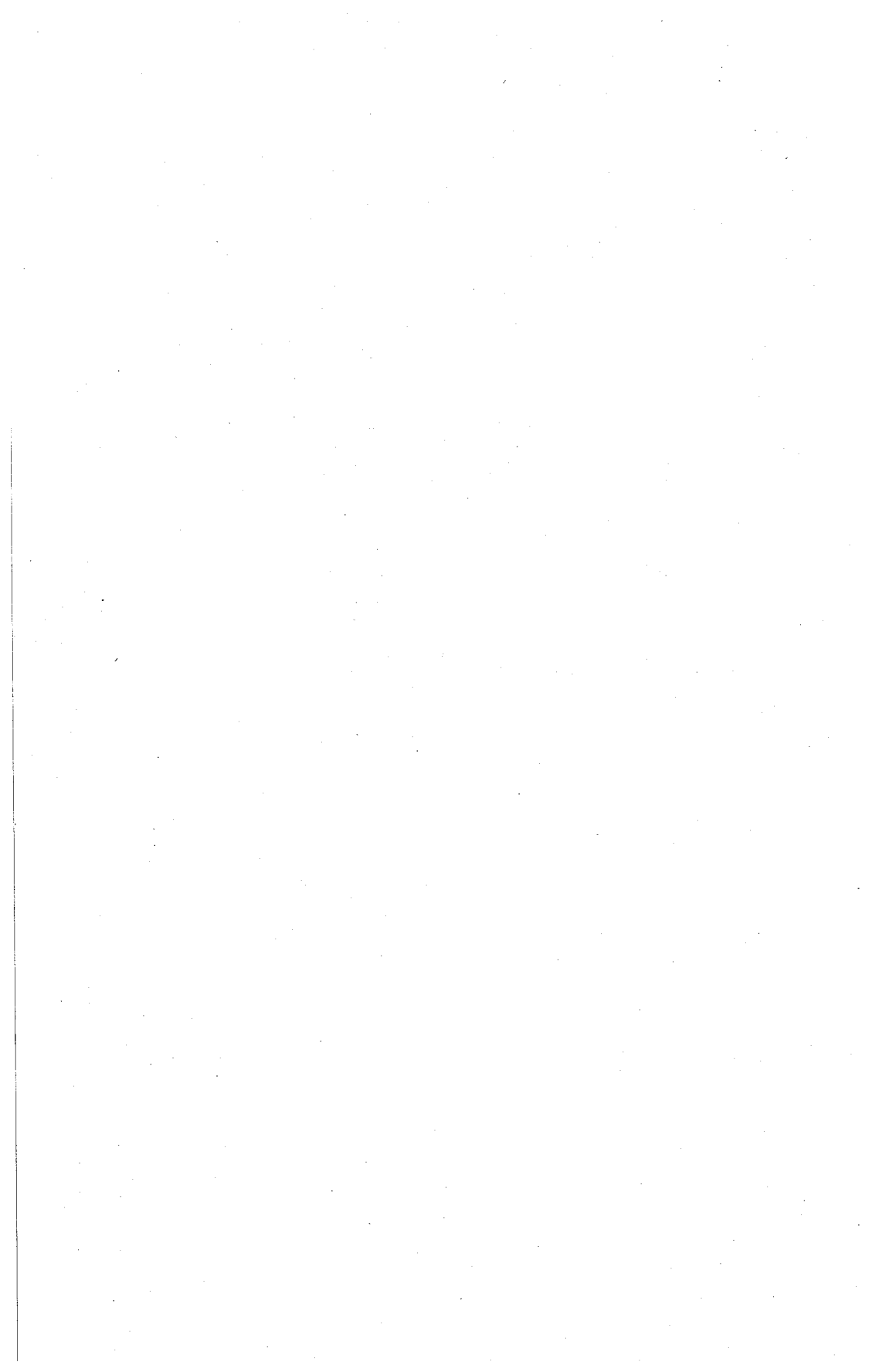
Gazzâlî'nin ruh anlayışında asıl ilginç olan husus, ruh anlayışla Allah tasavvuru arasında bir paralellik görülmesidir. Ona göre insan ruhu tıpkı Allah gibi soyut bir bütün ve O'nun gibi bir iradedir. Nasıl Allah hem kâinattan müteal hem de onda içkin ise, ruh da bedene nispetle böyledir.<sup>191</sup> Bununla birlikte insan ve ruhun âlim, kâdir, mürîd, semî, basîr ve mütekellim olması Allah'a benzemesini gerektirmez. Zira bu gibi sıfatlar Allah'ın en özel sıfatları değildir. Allah Teâlâ'nın en hususi sıfatı O'nun kayyûmiyeti yani kendi başına var olmasıdır. Bu itibarla Gazzâlî'ye göre ruhun bazı cihetlerden ilahî sıfatlara benzer niteliklere sahip olması onu ilahlık mertebesine yükseltmez.

Ruhun bekası konusunda filozofların görüşünü benimseyen Gazzâlî, ruh ölümlü olduğu takdirde, gerek bizzat nübüvvetin gerekse peygamberler vasıtasıyla bilinen bütün hususların anlamsız ve geçersiz olacağını ileri sürmüş; ilaveten toplumsal dinî mutabakatı/ümmetin genel inancını ve ortak tutum ve davranışları da bu hususta sosyal bir delil olarak kullanmıştır.

189 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, XXI, 36.

190 Mehmet Dalkılıç, a. g. e., s. 33-34.

191 M. Said Şeyh, *Gazzâlî*, (M. M. Şerif, *İslâm Düşüncesi Tarihi*) II, 244.





# İnanç-Kültür İlişkisi ve Türk Kültürü Açısından Değerlendirilmesi\*

H. Ömer ÖZDEN\*\*

## ABSTRACT

*There is connection between religions belief and culture. Religion is effective in to be formed and developing of culture in same time also culture is effective understanding and to give meaning to religion.*

*If between culture and religion is harmony, then this two subject can be together.*

**KEYWORDS:** *Culture, Religion, Turkish Culture, Belief, Culture and Religion.*

## Kültür

Diğer varlıklar gibi tabiatın ayrılmaz bir parçası olan insan, algılarını değerlendirip karşılaştırma, analiz ve sentezler yoluyla soyutlamalar yapması, çeşitli kategoriler kullanarak tek tek kelimelerden kavramlara ulaşmasıyla diğer canlılardan farklıdır. İnsan, en önemli ayırımı olan düşünme özelliğiyle zihinsel faaliyetlerde bulunur, Platon'un ifadesiyle "toplum düzeni"<sup>1</sup> içinde yaşayarak Aristo'nun deyimıyla "siyasal canlı"<sup>2</sup> haline gelir ve dolayısıyla da hem kendi cinsinden varlıklarla, hem kendinden farklı varlıklarla, hem de doğrudan doğruya doğayla iletişim kurabilir, bütün bunlar sonucunda da 'kültürel varlık' haline gelir. O halde insan, düşünceden yola çıkarak kültür meydana getirebilen bir varlıktır. Öyleyse kültürel varlık olmak ne demektir?

İnsan türünün yakın cinsi olan hayvanlar, her şeyi içgüdüsel olarak yaptıkları için insandan başka canlıların, içgüdüsel olarak ürettiklerini kültür çerçevesi içinde değerlendiremeyiz. Bunlar kültür olmadığı gibi, insanın doğal olarak yapmak zorunda olduğu davranışlarıyla, irade dışı hareketlerinin sonuçlarını da kültür kapsamı içerisine alamayız. İnsanın uyuması, uyanması, çocuk sahibi olması gibi doğal durumlar, kültür kapsamı içerisinde değeri-

\* Bu makale, 11.Ekim ve 13.Ekim 2004'de Artvin'in Ardanuç ve Şavşat ilçelerinde sunduğum "Dinî İnanç ve Kültür" isimli konferans ile 13 Nisan 2004 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığı Erzurum Mehmet Nuri Yılmaz (Dadaşkent) Eğitim Merkezi'nde sunduğum "Kültürel Mirasın Yorumlanması ve Değerlendirilmesinde Dinin Yeri" isimli konferansların geliştirilmiş şeklidir.

\*\* **Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

1 Platon, Devlet, Çeviren: Sebahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1999, 369 b.c.

2 Aristoteles, Politika, Çeviren: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, 5. Baskı, İstanbul, 2000, s. 9.

dirilemez. Yani kültür, “biyolojik kalıtım yoluyla elde edilmez, öğrenilir.”<sup>3</sup> O halde, insanın sadece duygu, düşünce, akıl, zevk, tecrübe vb. ile elde ettiği, kendi isteği ile ortaya koyduğu bilinçli yapıp etmeler, davranışlar, faaliyetler ve bunların sonucunda elde edilen ürünler için kültür terimini kullanabiliriz. Başka türlü ifade edecek olursak kültür, insanın doğuştan getirdiği bir özellik olmayıp, yaşadıklarından, öğrendiklerinden ve tecrübelerinden elde ettiği bilgi birikiminin hayata aktarılması demektir. Canlılar arasında bunu ancak, insan başarabilmektedir. Bu bakımdan yalnızca insan, ‘kültürel varlık’tır.

İnsanı kültürel varlık yapan, sadece duygu ve düşünceleri çerçevesindeki bilinçli hareketleri de değildir; bunların yanında, değer alanları oluşturmaktadır. Bu değer alanlarını oluşturan da yine insanın kendisidir. Buradaki değer, insanın aklını, duygu ve düşüncelerini, inancını, zevkini, hayallerini ve bilgisini kullanarak ortaya koyduğu yapıp-etmeleri ve eylemlerinden elde ettiği tüm maddi ve manevi ürünler ve bunlara yüklediği anlamları taşımaktadır. Demek ki insan, Aristo’nun da belirttiği gibi ellerini kullanarak ürettiği maddi veya manevi değerlerle bir kültür varlığı olmaktadır.<sup>4</sup>

Bu açıklamalar dikkate alındığında kültürün, insanın bütün bir hayatını, kendisi ve çevresiyle ilgili olan her şeyi kapsadığı görülmektedir. İnsan hayatının her safhası ile ilgili bir kavram olduğundan dolayı da tek bir tanımından söz etmek mümkün olmadığı gibi, kapsayıcı bir tanımını vermek de kolay görünmemektedir. Bu tanımlama zorluğu, kültürün, birçok bilim dalının ilgi alanına girmesine bağlı olabileceği gibi, çerçeve bir kavram olmasından da kaynaklanabilir. Çerçeve kavramların içi zor doldurulduğu için subjektif nitelikli olmaktan da uzak değildirler. Bu bakımdan her kültür tanımı, hem eksiktir, hem de herkesin kabul edebileceği, genel-geçer nitelikli değildir.

Bu zorluklarına rağmen, kültürle ilgilenen her bilim adamı, konuya kendi bakış açısından bir tanım yapmaktan da sakınmamış ve düşüncelerini bu tanım doğrultusunda geliştirmiştir. Dolayısıyla kültürün, değişik bilim dallarına göre yapılmış birçok tanımı bulunmaktadır.<sup>5</sup> Burada Haviland’ın, “uygulandıkları takdirde üyelerinin uygun ve kabul edilebilir saydığı eylemler yelpazesinde yer alabilen davranışlar üretebilen kurallar ve standartlar kümesidir”<sup>6</sup> şeklindeki kültür tanımıyla, Mümtaz Turhan’ın kültürü, konumuz açısından belirleyici nitelikte olduğunu söyleyebileceğimiz, bir toplumun sahip olduğu maddi ve manevi değerlerden meydana gelen ve toplumda var olan her tür bilgi, ilgiler, alışkanlıklar, değer ölçüleri, genel tutum, görüş ve zihniyet ile her tür davranış biçimini içine alan bir bütün<sup>7</sup> tarzındaki değerlendirmesine yer vermek yeterli olacaktır.

3 Haviland, William A., Kültürel Antropoloji, Çeviren: Hüsamettin İnaç-Seda Çiftçi, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2002, s. 71.

4 Birand, Kamuran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1987, s. 83.

5 Tanımlar için bkz. Turhan, Mümtaz, Kültür Değişmeleri, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1987, s. 36-38.

6 Haviland, Kültürel Antropoloji, s. 64.

7 Turhan, Kültür Değişmeleri, s. 48.

Buraya kadarki ifadeleri dikkate aldığımız zaman kültürün “hayatı yaşanmaya değer yapan şey”<sup>8</sup> olduğu görülmektedir. Erol Güngör’ün de belirttiği gibi “kültür, bir inançlar, his ve heyecanlar bütünüdür.”<sup>9</sup> Bu bakımdan kültür, yaşanan hayatla iç içedir; hayatın her alanıyla ilgilidir ve en önemlisi kültür, insana hazır olarak sunulmamış, aksine insan tarafından oluşturulmuştur. Kültür, insana hazır verilmiş bir olgu değildir. Fakat insan, tabiat da dâhil olmak üzere kendisine verilen her şeye kendi duygu ve düşüncelerini katmak ve onları işlemekle kültürü meydana getirir. Bu da insanın tek başına yapabileceği bir iş değildir. İnsan, toplumsal bir varlık olduğu için kültürü, toplum içerisinde bulmaktayız. O halde kültür, bütünlüğü içinde bakılırsa toplumun belli bir kesimi tarafından değil, o toplumun tamamı tarafından oluşturulmaktadır. Başka türlü ifade edecek olursak “kültür, paylaşılan idealler, değerler ve davranış standartlarıdır; bireyin eylemlerini gruplar için anlaşılır kılan ortak belirleyicidir.”<sup>10</sup> Böyle olduğu için de kültür, toplumu ve bireyi olgunlaştıran onlara kişilik kazandıran bir olgudur.<sup>11</sup> Toplum içerisinde yaşayan fertler, tabiatı yaşanır hale getiren değerleri üretmekte ve böylece hayatı anlamlandırmaktadır. İşte bu anlamlandırılmış ve yaşanabilir hale gelmiş hayatın değerlerinin hepsine birden kültür adı verilmektedir.

Öyleyse burada şu soruyu sormak gerekiyor: Acaba hayatı anlamlı hale getiren bu değerler nelerdir? Ziya Gökalp’in “hars (kültür), yalnız bir milletin dinî, ahlakî, hukukî, muakalevî, bedîî, iktisadî ve fennî hayatlarının ahenkdar bir mecmuasıdır”<sup>12</sup> tarzındaki kültür tanımına baktığımızda, kültür içerisinde ele alınan ve hayatı anlamlı hale getiren değerlerin, din, ahlâk, hukuk, düşünce, estetik, dil, ekonomi ve teknikten meydana geldiği görülmektedir. Bu alanlar ve Necati Öner’in kültüre ilişkin “insanın varolanlar hakkında, hangi yolla olursa olsun edindiği bilgiler ve bu bilgilere dayanılarak ortaya koyduğu eser ve davranışlar”<sup>13</sup> bütünü olduğu tespiti dikkate alındığında, kültürün aynı zamanda bir bilgi birikimi olduğu da rahatlıkla anlaşılmaktadır. Yine kültürü oluşturan unsurlara bakıldığında, bu unsurların milletlerin oluşumunda nasıl etkili olabileceği ve milletlerin hangi noktalarda birbirlerinden ayrılabilmesi de görülebilmektedir. Buna göre bir topluluğa millet diyebilmek için yukarıda belirttiklerimizin yanında sözlü ve yazılı edebiyat, örf, adet, gelenek, görenek ve musîkî gibi değerlerin de o topluluk tarafından kendine özgü bir tarzda işlenmesine ihtiyaç vardır.<sup>14</sup> Bu alanlar-

8 Eliot, Thomas Stearns, Kültür Üzerine Düşünceler, Çeviren: Sevim Kantarcıoğlu, Ankara, 1987, s. 19.

9 Güngör, Erol, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, Ötügen Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 1989, s. 15.

10 Haviland, Kültürel Antropoloji, s. 65.

11 Bkz. Haviland, age, s. 163 vd.

12 Gökalp, Ziya, Türkçülüğün Esasları, M.E.B. Yayınları, Yayına Hazırlayan: Mehmet Kaplan, İstanbul, 1976, s. 25.

13 Öner, Necati, “Kültür”, Felsefe Dünyası Dergisi, Türk Felsefe Derneği Yayını, Sayı: 2, Ankara, 1991, s. 2.

14 Bu değerler için bkz. Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 25, 96; Kaplan, Mehmet, Türk Mille-

da geliştirilen davranış, eser ve uygulamalar, o topluluğu millet haline getiren ve kültürde esas olan bilgi birikiminin yansımalarıdır. Kültür, sözü edilen alanlarla birebir ilişkili olup, insanların bir araya gelerek oluşturdukları ortak duygu, düşünce, davranış ve tutumlardan meydana gelmekte ve bu da milletleri birbirinden ayıran vasıflar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kültür, nesilden nesile aktarılarak gelen, dolayısıyla da kolaylıkla meydana getirilemeyen bir süreç, bir miras olduğu içindir ki dünyaya gelen her çocuk, hangi kültürde doğuyorsa, doğal olarak o kültürün değerlerini öğrenerek büyümeye başlamakta ve o kültürü yavaş yavaş özümsemektedir. Bu hususla ilgili olarak Hz. Muhammet (S) de "her doğan çocuk inanmaya müsait olarak yaratılmıştır. Anne ve babası onu sonradan Hıristiyan, Musevî veya Müslüman yapar"<sup>15</sup> demektedir. Bu, şu demektir: İnsan, sadece inanma yeteneğini doğuştan getirir; fakat çocuk, hangi kültür ortamında meydana gelirse o kültürün mensubu olur. Davranışlarını, ahlâkî yapısını, düşünme aktarlarını, inançlarını, icatlarını, sanat eserlerini ve duygularını hep solukladığı kültüre göre şekillendirir. Bunu yaparken hiç zorlanmaz; çünkü insan neyi görür, neyi duyarsa onu uygular ve kendine göre bir kişilik oluşturur. İnsanların farklı kişiliklerde bulunmaları gibi milletler de birbirlerinden, sahip oldukları kültürel özelliklerle ayrılmaktadır. İşte bu yüzden kültür, milletin kişiliği olarak kabul edilebilir. Bu kişilik, tarih ve toplumsal gelişme süreci içerisinde, elde bulunan maddi ve manevi değerlerin çoğunlukla doğal yollarla işlenmesiyle ve bunların sonraki nesillere aktarılmasıyla yavaş yavaş oluşmaktadır. Ancak kültür etkileşimleri ve değişimleri de inkâr olunamayacağına göre kültürlerin oluşumunda yapaylıklar da görülebilir.

Her toplum, kendi yapısına uygun kültürel özellikler geliştirir. Kendine göre bir sanat, kendine ait bir dil, kendine göre ahlâk, felsefe, hukuk ve din benimser. Kuşkusuz bunlar, her toplumda bulunan, genel esasları itibarıyla evrensel boyutlu olan unsurlardır. Ancak bunların her toplumdaki yansımaları farklı farklıdır ve kendine özgüdür. Milletleri birbirinden ayıran nokta da, bu özgü kültürdür. Buna millî kültür de diyebiliriz.

## Din

Bir topluluğu millet yapan ve onu diğerlerinden ayıran birçok asli kültür unsurlarından biri de dindir. Kültür gibi dinin de birçok tanımı bulunmakla birlikte<sup>16</sup> dinin şöyle bir tanımını yapabilmemiz mümkündür:

Din, var olmamasının düşünülmesinden çelişki doğan doğüstü varlığın tüm evreni idare ettiğini bildirerek ona mutlak olarak inanmayı ve itaat etmeyi emreden, insanların kendi akıl, istek ve arzularıyla iyi olan şeylere yönelmelerini isteyen, bu inançlar ve iyi şeyler doğrultusunda davranışlar ge-

tinin Kültürel Değerleri, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1987s. 9 vd.; Kaplan, Mehmet, Kültür ve Dil, Dergah Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 1992, s. 10 vd.

15 Müslim, Sahih, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, Kitâbu'l-Kader, hadis no: 25.

16 Dinin değişik tanımları için bkz: Küçük, Abdurrahman-Tümer, Günay, Dinler Tarihi, Ocak Yayınları, II. Baskı, Ankara, 1997, s. 6-8.

liştirmeyi öneren, bütün bunların yapılması sonucunda da insanlara mutluluk vadeden bir kurallar ve kurumlar sistemidir.

Din, insan için vardır; ancak kaynağı insan değil, Yüce Varlık'tır. Dinin kaynağının tabiat güçleri ve insanın belli bir takım kaygıları olarak gösterildiği ilkel dinlerde de, kaynağı bizzat Yaratıcı olan ilahî yani yüksek dinlerde de mutlaka bir Yüce Varlık bulunmaktadır. Her iki durumda da insanüstü varlık söz konusu olduğu için, dinde asıl olan inanmadır.

Din, inanmanın yanına ibadetler de koyarak insanlara sorumluluk yüklemekte, bu sorumluluğun yani inandığı değerler doğrultusunda yaşaması karşılığında da insanlara dünyada ve ahirette mutlu olacaklarını vaat etmektedir. Üstelik ahiretteki mutluluğun sonsuzluğundan, hiç bitmeyeceğinden söz etmektedir.

Din, tek başına bir insana değil, topluluğa gönderilmiş olan bir olgudur. Her ferдин, bireysel çabaların ötesinde toplumsal faydaları gözetebilecek duygular edinmesinde dinin de büyük rolü bulunmaktadır. Din, topluluğun millet halini almasında, millî niteliklerin belirlenmesinde yapıcı ve tayin edici görevler üstlenmiştir. Bu konuda Yahya Kemal, "milletlerin tekevvününde başlıca âmîl, dindir"<sup>17</sup> ifadesiyle hem diğer kültürel unsurlar arasında dinin, ortak değer oluşturmada ne kadar etkili olduğuna önemli bir vurguda bulunmakta, hem de dinin kültürün gelişmesindeki katkısına işaret etmektedir. Çünkü dinin birleştiricilik vasfı bulunmaktadır. Bu nokta da dikkate alınarak, "din, fertleri mukaddes duygu ve itiyatlarla birleştirerek hem millî vicdanı meydana getiren bir amil, hem de cemiyetin yükselmesi ve tekâmülü için gerekli olan bir müessesedir"<sup>18</sup> tarzında bir tanım yapılmıştır.

Bu anlayışa göre din de içinde bulunduğumuz dünyanın anlamlandırılması çabasından ibarettir. Çünkü insan, yalnızca maddi değerlerle değil, aynı zamanda manevi dünyasıyla anlamını bulur. Varlıklar arasında inanan tek varlık, insandır. Bu inancına göre kültürel değerler oluşturan yegâne varlık da insandır.

### **Kültür-Din İlgisi**

Bir taraftan dini anlayış biçimimiz dünyayı anlamlandırmamıza yardımcı olurken, bir yandan da dünyayı algılayışımız, dini anlamamızı ve din anlayışımızı şekillendirmektedir. Çünkü "insanın anlam dünyası ile kültür arasında vazgeçilmez türden bir ilişki vardır. Bir taraftan insanın anlam dünyası, büyük çapta kültürü tarafından şekillendirilirken öbür taraftan da insan, kültürü değiştirme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla insanın anlam dünyasını şekillendiren ve insanî yaratıcılığın bir ürünü olan kültür alanı, yeniden şekillendirilmeye de açık bir alandır."<sup>19</sup> Başka ifadeyle dini anlayışımız kültürün gelişmesinde ve dünyayı anlamlandırmamızda etkili olurken, kültür

17 Yahya Kemal, Mektuplar Makaleler, İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1990, s. 125.

18 Akseki, A. Hamdi, İslâm Dini, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 27. Baskı, Ankara, 1976, s. 8.

19 Kılıç, Recep, "Yahya Kemal'de Din-Kültür İlişkisi", 4.Kasım.1998'de Türk Ocakları Genel

de dini yorumlandırmamızda ve onu, yaşadığımız hayata aktararak yaşanabilir hale getirmemizde önemli katkılar sağlamaktadır.

Kültürün geliştirilmesinde dine, dinin anlamlandırılıp yaşanabilir hale getirilmesinde de kültüre önemli görevler düştüğüne göre, dini kültürden, kültürü de dinden soyutlamak pek mümkün görünmemektedir. Aradaki tek fark, kültürün duygu dünyasına dayalı olarak insanlar tarafından oluşturulması, dinin ise Tanrı tarafından gönderilmiş olmasıdır. Dolayısıyla kültür, insanın kendisine verilmiş olan dünyayı, duygularını, inançlarını kullanarak anlamlandırması, şekillendirmesi ve kendine uygun hale getirmesinden ibarettir. O halde kültür ile din arasında nasıl bir ilgi kurulabilir?

Kültür ile dinin birbirini etkilemede hangisinin diğerinden daha baskın olduğu konusunda tam bir fikir birliği bulunmamaktadır. Kimileri kültürü üst değer olarak anlayıp din de dâhil olmak üzere tüm değerleri kültürün alt yapısı olarak görürken, kimileri de dinin kültürü oluşturduğunu kabul etmektedir.

Kültürün dinden doğduğu yolundaki düşünce, insanlığın hiçbir döneminde dinden uzak olmadığı<sup>20</sup> yolundaki düşünceyi de desteklemektedir. Bilindiği üzere ilahi dinlerde ve doğal olarak İslâm inancında ilk insan olarak kabul edilen Adem'in, aynı zamanda ilk peygamber olduğuna inanılmaktadır. Bu anlayışa göre din, insanla beraber var olan bir olgudur. Nitekim bir Fransız filozofu olan H. Bergson, "Geçmişte olduğu gibi bugün de ilimsiz, sanatsız, felsefesiz cemiyet vardır. Fakat dinsiz bir cemiyet asla..."<sup>21</sup> demektedir. Ancak şunu da hemen ilave etmek gerekir ki din bir toplumu nasıl ayakta tutuyorsa, bilim, teknik, sanat, felsefe... kısacası bunların içinde bulunduğu kültür bulunmadan da bir topluluğa millet denilemez. Sanat, felsefe ve bilimden destek almayan bir dinin, topluma verebileceği çok fazla bir şey olmasa gerektir. Bu kurumların desteğini alan bir din ancak medeniyet oluşmasına yön verebilir. Nitekim İslam dininin bilim, sanat ve felsefeye verdiği önem, Orta Çağ'da büyük bir İslam Medeniyeti'nin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Aynı dönemde Hıristiyanlık dinine inanan Batılılar, medeni olmayan karanlık bir dönem geçirmişlerdir. Batı dünyası, yeniden yapılanma dönemi olan Rönesans'la birlikte inançlarını bilim, sanat ve felsefeyle güçlendirmişler ve ilerlemeye de başlamışlardır. Bilim, sanat ve felsefeden uzaklaşan dini anlayışların ise, kurulmuş ve gelişmiş medeniyetleri bile gerilemiştir. Bunun açık örneği de 16. yy'dan itibaren İslam medeniyetindeki duraklama ve gerilemedir. Buna göre herhangi bir dine veya inanca sahip olmayan toplum bulunmayacağı gibi sanatı, bilimi ve felsefesi bulunmayan toplumlar da fazla yaşayamaz, çökerler. Nitekim bu konuda M. Kemal Atatürk de "bir milleti

Merkezi tarafından Ankara'da yapılan "Ölümünün 40. Yılı Münasebetiyle Türk Kimliği ve Yahya Kemal Sempozyumu"nda sunulan bildiri metni, Bildiri metinlerini yayına hazırlayan: Yücel Hacıoğlu, Türk Yurdu Yayınları, Ankara, 1999, s. 88.

20 Sanıkçioğlu, Ekrem, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, İstanbul, 1983, s. 13.

21 Bergson, Ahlak İle Dinin İki Kaynağı, Çeviren: Mehmet Karasan, MEB. Yayınları, İstanbul, 1967, s. 123.

yaşatmak için bir takım temeller lazımdır... bu temellerin en mühimlerinden biri sanattır. Bir millet sanattan ve sanatkârdan mahrumsa, tam bir hayata sahip olmaz... Sanatsız kalan bir milletin hayat damarlarından biri kopmuş olur"<sup>22</sup> ifadesiyle sanatın; "Dünyada her şey için, maddiyat için, maneviyat için, hayat için, muvaffakiyet için en hakiki yol gösterici ilimdir, fendir"<sup>23</sup> derken de bilimin önemine dikkat çekmektedir. Felsefe de bilimin adeta öncüsüdür. Dolayısıyla da bunlar olmaksızın toplumlar varlıklarını devam ettirebilirler bile kendi ayakları, kendi değerleri üzerinde duramaz, bağımsız olamazlar.

Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi dinler, Tanrı tarafından gönderilmiş, kaynağı ilahi olan dinlerdir. Diğer dinlerin kaynağı da aslında aynıdır. Ancak onlar ya doğrudan doğruya ilahî kaynak tarafından gönderilmemişler, ilahi dinler taklit edilerek oluşturulmuşlardır;<sup>24</sup> veya kaynaktan uzaklaşıldığı için Tanrı tarafından gönderildiği unutulmuş ve bir takım benzer inançlar hatırlanmaya çalışılarak yeni bir din ve ibadet anlayışı geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu dinlerden bir kısmında Tanrı kavramına yer olmadığı için (Konfüçyanizm, Budizm gibi) bunlara da "Tanrısız dinler" adı verilebilir.<sup>25</sup>

Dinde asıl olan inanma ve bağlanma olduğuna ve bu inanmanın içinde umutlar, beklentiler bulunduğu göre inanç, insanın her türlü yapıp-etmesini etkiler. Dolayısıyla insanın başarılarında da, başarısızlıklarında da insanın önemli bir payı vardır. İşte dinin kültürle olan ilişkisi de bu noktada ortaya çıkar. Her toplum, inandığı din doğrultusunda kültürel değerler üretir. Zira din, kimi araştırmacılara göre felsefeden de, ahlaktan da dolayısıyla kültürden de eskidir. Hatta dinin bunların hepsine kaynaklık ettiğini söyleyenler de vardır. Bu anlamda bir kültür araştırmacısı olan Thomas Stearns Eliot, oldukça iddialı bir ifadeyle "kültür, aslında herhangi bir toplumun dininin vücut bulmuş şeklidir"<sup>26</sup> demektedir. Hatta Eliot, bir milletin mensubu olduğu dinin ortadan kalkması durumunda, o milletin sahip olduğu kültürün de ortadan kalkacağını kabul etmektedir.

Buna göre dinle kültür arasında son derece yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bundan dolayı dinde meydana gelebilecek her değişiklik, mutlaka kültürde de kendini gösterir. Eliot, bu anlayışı savunurken, Avrupa kültürünün, köklerini tamamen Hıristiyanlıktan aldığı kabul ettiğinden dolayı, sözceliği Hıristiyanlığın ortadan kalktığı varsayılacak olsa, Avrupa kültürünün de ortadan kalkacağını iddia etmektedir.<sup>27</sup>

22 Esvile, Mehmet, Atatürk'ün Söylev ve Demeçlerinin Konular İndeksi, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1999, s. 99.

23 Kocatürk, Utkan, Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 1999, s.140.

24 Korlaeçi, Murtaza, "Din-Kültür İlişkisi", Felsefe Dünyası, Sayı. 8, Ankara, 1993, s. 37.

25 Elmahı, Osman, "Bazı Tanrısız Dinler Örneklemeyle Etik Yaptırım Üzerine", Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Erzurum, 2004, c. 3, sayı. 1, s. 181-191.

26 Eliot, T. S. Kültür Üzerine Düşünceler, s. 20.

27 Eliot, age, s. 135-136.

Öyleyse buradan şu sonuca ulaşmak mümkündür: Her millet, kendisine uygun bir din seçmiştir; Avrupalılar kendi millî yapılarına uygun olan Hıristiyanlığı benimsedikleri için Avrupa kültürü Hıristiyanlıkla orantılı olduğu gibi, İslâmiyet'i seçen milletlerin kültürleri de İslâm dini ile doğrudan bağlantılıdır. Dolayısıyla bizim kültürümüz olan Türk kültürü de, seçmiş olduğumuz İslâm dini ile bir bütünlük oluşturmaktadır.

Konunun bundan sonraki kısmını Türk kültürü açısından ele alacağımızdan dolayı, öncelikle kısaca eski Türk dininden (Geleneksel Türk Dini) söz ederek, bu din ile İslamiyet arasındaki benzerliklere değinmek ve sonra da kültür-din etkileşiminden yine Türk kültürünü esas alarak Türklük ve İslâmiyet arasındaki organik bağdan örnekler vermeye çalışacağız.

Türklerin İslamiyet'i kabul etmeden önceki dinine bakıldığı zaman, diğer birçok milletin inancında görülen çok tanrılık ve putperestlik anlayışlarının bulunmadığı görülmektedir. Türkler, İslamiyet'i kabul etmeden önce de "Gök Tanrı" adını verdikleri tek tanrıya inanıyorlardı. Bu tanrı, her şeyi yaratan, tüm canlılara rızıklarını veren, en küçük varlıkların bile yakarılarını işiten, her şeyi görendir. Ancak bu tek tanrı anlayışı, milli boyutludur. Bilge Kağan, "yukarıda Türk Tanrısı, Türk mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye babam İltiriş Kağan'ı, annem İlbilge Hatun'u göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmış olacak..."<sup>28</sup> ifadesiyle bu milli tanrı anlayışını vurgulamakta gibidir. Bu tek olan tanrının yüce sıfatları da vardır. O, bayat yani kadimdir, öncesizdir; ogan yani güç ve kudret sahibidir; her şeyin sahibidir; hayat veren, yaratan, öldüren, yardım eden, cezalandıran, insanlara bilgi verendir. Tabiat da Tanrı tarafından verilmiş kutsal bir hediyedir. Yer-su inançları çerçevesinde dağ, su, ağaç, ırmak gibi tabiat varlıklarını ve temizleyici olarak ateşi kutsal sayılmıştır. Kadere inanılmış, kurban kesilmiştir. Yine eski Türklerde ruh ve ahiret inancı da bulunmaktadır. Ölen bir insan için "uçtu", "uçmağa vardı" terimleri kullanılarak ölenin cennete gittiği kastedilmiştir. Ahirette ikinci bir hayatın bulunduğu, iyiliğin de kötülüğün de karşılıksız kalmayacağı kabul edilmiştir. Ölenler için "yuğ" törenleri yapılmış, ölü için "ölü aşı" denilen yemekler verilmiştir. Tüm bu törenler ve ibadetler de Tanrı'dan haber aldıklarını iddia eden ve "kam" adı verilen din adamlarınca yönetilmiştir. Eski Türkler, ahlaki bakımdan da oldukça ileri seviyede olup, özde, sözde, işte doğruluk aranmıştır. Hırsızlık, zina, adam öldürme, yalan yere yemin etme gibi eylemler, yüz kırtarıcı suçlar olarak kabul edilmiş ve suçlular cezalandırılmıştır.<sup>29</sup>

Bunlardan da anlaşılıyor ki Türklerin eski dinî inançları, İslamiyet'in pek çok inancıyla örtüşmektedir. Türklerin, İslamiyet'i kabul etmeden önce yaşadıkları Orta Asya havalisi, çeşitli din ve kültürlerle kuşatılmış vaziyetteydi. Bundan dolayı Türklerin, Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerle temasları olmuştur. Hatta bu dinlerin din adamlarının

28 Ergin, Muharrem, Orhun Abideleri, Boğaziçi Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 1978, Bilge Kağan Abidesi, Kuzey Doğu cephesi, s. 21-22.

29 Bkz. Tümer-Küçük, Dinler Tarihi, s. 80-85.



I. Göktürk Devleti zamanında Türk Beyleri ve hakanlarından topluca bu dinlere girmeleri talebinde buldukları, fakat geleneksel Türk dininden vazgeçilmediği de bilinmektedir. Bazı Türk boylarının çok az bir kısmı bu dinlere girmişse de asıl kalabalık kitle, sahip oldukları kültür ve inanç sistemine yakın bulmadıkları ve bu dinlerden hiç biri onların yaşayış tarzlarına uygun olmadığı için, bu tekliflere hiç sıcak bakmamıştır. II. Göktürk Devleti zamanında da Buda ve Tao tapınağı yapılması teklifi gündeme gelmiş, ancak Türklerin tek tanrı inancında olan bir millet olduğu ve kültürel açıdan Taoizm ile Budizm'in Türk milletine uygun dinler olmadığı ve bu teklifin Türkleri Budistleştirmeye yönelik sinsi bir plan olduğu gerekçesiyle bu teşebbüse engel olunmuştur.<sup>30</sup> Oysa Türkler, milli özelliklerine uygun buldukları ve kendi milli dinlerinden daha üstün gördükleri İslamiyet'i uzun bir inceleme ve iletişim sonucunda rahatlıkla benimsemişlerdir.<sup>31</sup>

30 Günay, Ünver-Güngör, Harun, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, Ocak Yayınları, İstanbul, 1997, s. 116-117.

31 Bilindiği üzere İslamiyet, Hz. Peygamber tarafından değişik tebliğ yöntemleriyle anlatılmıştır. Şüphesiz bunların en etkili, İslamiyet'i sevdirmeye yönelik yöntemiydi. Dört halife döneminde devlet haline gelen Arap İslam toplumu, daha sonra Emevîlerle birlikte saltanat yönetimine dönmüştü. Emevîler yeni karşılaştıkları milletlere sert davranmışlar ve İslamiyet'i sevdirememişler, İslamiyet'i kabul etmeyenleri köle, kabul eden diğer milletlerin mensuplarını da azatlı köle olarak kabul ederek hakaret etmişler, takip ettikleri bu siyasetten dolayı İslamiyet'in tanınması ve yayılması durmuştur. Emevîlerin en dindarı ve en adili olan halife Ömer b. Abdülaziz, sünnet olmayı İslam'ın gereği olarak gören Horasan valisi Cerrah'a gönderdiği mektupta "Allah, Hz. Muhammed'i dine davet için gönderdi; sünnet etmek için değil" diyerek bu politikaları beğenmediğini ifade etmiştir. Hatta Emevîlerden bazı Türk devletlerine giden ilk İslam'a davet teklifleri de sünnet olmak mecburiyetinden dolayı reddedilmiştir. (Turan, Osman, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi, Nakışlar Yayınevi, İkinci Baskı, İstanbul, 1978, s. 214, 218.)

Emevîlerin bu yanlış siyasetine rağmen Türkler arasında münferit olarak İslamiyet'i kabul edenler de vardı ve bunlardan biri de iyi bir asker ve komutan olan Ebâ Müslim Horasanî idi. Ebâ Müslim, Emevîlere karşı mücadele veren Abbasîlerle işbirliği yaparak Emevîleri iktidardan uzaklaştırıp iktidara Abbasîlerin geçmesini sağladı. O sırada baskılarını arttıran Çin'e karşı Abbasîlerle işbirliği yapan Karluk Türk devleti, Abbasîlerle Çin arasında 751 yılında yapılan Talas meydan savaşını Abbasîlerin kazanmasını sağlayarak Abbasîlerle olan dostluklarını pekiştirdiler.

Bağdat'ı idare merkezi yapan Abbasî halifesi, bu iki olaydan dolayı, ordusunun asıl gücünü Türklerden oluşturmuş ve ordusunun kumandasını da Türklerle bırakmıştı. Abbasî ordusundaki Türk askerlerinin sayısı o kadar çoğalmıştı ki artık Bağdat yetmez olmuş ve kendi annesi de bir Türk prensesi olan halife Mutasım, sırf Türklerin gönlünü kazanmak, onları hoşnut etmek, ahlak ve karakterlerinin bozulmasını önlemek için Türkler adına Samerra kentini inşa ettirmiş ve başkentini de Samerra'ya taşımıştı. Abbasîler, Emevîlerin aksi bir politika güderek Türklerle hoşgörülü davranmış, değer vermişler ve Kur'an'daki "Dinde zorlama yoktur" (Bakara, 256) ayetinin gereğini uygulamışlardır.

Bütün bunlar Türklerin kalplerini iyice İslamiyet'e ısındırmış, kendi milli özellikleri ile İslamiyet'in özelliklerini mukayese imkânı vermiştir. Maverâünnehir dışındaki Türkler de İslamiyet'i yakından tanımaya başlamış, Oğuzlar ve Karluklar arasında İslamiyet yayılmış ve nihayet 960 (h. 344) yılında 200.000 çadırlık çok büyük bir Karluk Türk topluluğu, Satuk Buğra Han önderliğinde İslamiyet'i kabul etmiş ve Karahanlılar devletini kurmuşlardır. Daha sonra da hemen hemen bütün Türk milleti Müslüman olmuştur. (Günay-Güngör, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, s. 175-218.)

Türklerin, İslamiyet'i zorla ve baskıyla değil, yaklaşık üç asır uzun süren incelemelerden sonra kendi istek ve arzularıyla X. yy'da kabul edişlerinde, kültür-din ilişkisi kendisini açıkça göstermekte olup böyle bir kabullenme, Geleneksel Türk Dini'nin tarihi rolünü doldurduğu, bu yüzden evrensel nitelikli dinlerle ilgi kurarak eski dinlerini terk etme aşamasına geldiklerini gösterdiği gibi,<sup>32</sup> aynı zamanda bir kültür değişimi olarak da değerlendirilebilir. Kültür değişimlerinin meydana gelebilmesi için değişimden söz edilen toplumun ya coğrafi çevresinin veya toplumsal yapısının değişime uğraması gerekmektedir.<sup>33</sup>

Türkler, Orta Asya'dan Batı'ya doğru göç ederken, bir coğrafi çevre değiştirmişlerdir. Coğrafi değişimin İslamiyet'in kabul edilmişindeki etkisi inkâr olunamaz. Türk toplum yapısı da aile kurumu gibi çok sağlam bir temel üzerine kurulduğu ve bu, her dönemde korunduğu için toplumumuzun ana dokusunda bir yapısal değişiklik kendisini derinden hissettirmemiş ve İslamiyet bu dokuya uygun görülerek benimsenmiştir. Bu yavaş değişimde daha birçok sebep sıralanabilirse de en önemli etken, İslamiyet'le Türk milletinin millî karakterinin birbirine uygun yapıda olmaları olsa gerektir.<sup>34</sup>

İslamiyet, Türkler tarafından kabul edilirken, bir kültürel adaptasyon sürecinden geçilmiştir. Yeni dinin dili olan Arapça ve göç sırasında topraklarında bir müddet kalınan İran'ın dili olan Farsça'nın Türkler üzerinde etkisi olmuştur. Ancak daha ziyade resmî yazışmalar, edebî ve dinî metinlerde rastlanan bu etki, halk arasında fazla görülmemiş, Türk halkı Türkçe'ye sahip çıktığı için, öz kültürünü kaybedip farklı bir millet hüviyetine bürünmemiştir. Çünkü kültürün devam ettirilmesinde en önemli etken, dilin korunmasıdır.

Türklerin büyük çoğunluğu, İslamiyet'i öyle bir kabulle benimsemişlerdir ki kendilerini adeta başlangıçtan beri Müslüman olarak görmüşlerdir. Sanki Hz Peygamber bu dini ilk defa Türklerle tebliğ etmiş gibidir. Yahya Kemal, Üsküp'te geçen bir hatırasında buna dikkati çekmektedir. Üsküp'ün Murat Hüdavendigâr tarafından fethedilip buraya Türklerin yerleştirilmesinden sonra II. Murat'ın silah arkadaşlarından Paşa Yiğit, küçük yaşta esir düşen bir

32 Günay-Güngör, age, s.167-168.

33 Turhan, Kültür Değişimleri, s. 216.

34 Şüphesiz bu kabulde en başta gelen amil, İslamiyet'in kendi cazibesidir. İslamiyet'in insana, onun eğitim ve öğretimine değer vermesi, kadın-erkek eşitliğinden söz etmesi, sevgi temeline kurulu bir inanç yapısı sunması, kin ve nefretten uzak durulmasını öğütlemesi, başka dinlerden olanlara da saygı duyulması gereğinden bahsetmesi vs. gibi hususlar Türklerin İslamiyet'e girişlerinde etkili olmuştur.

Türkler, İslam'dan önce de sonra da Tanrı kelimesini kullanmışlardır. Süleyman Çelebi, Mevlit'te bunu çok rahat kullanır.

"Var iken Ol, yoğ idi ins ü melek  
Arş u ferş ü ay u gün hem nüh felek  
Bâri ne hâcet kılarız sözi çok  
Birdür Ol kim andan artuk Tanrı yok."

Sun'ile bunları Ol var eyledi  
Birliğine cümle ikrâr eyledi

Kahraman, Ahmet, Süleyman Çelebi ve Mevlid, Tokar Yayınları, İstanbul, 1972, s. 65.

Türklerin İslamiyet'i kabul edişlerinde etkili olan diğer sebepler için bkz: Turan, age, s. 225-233.

Hersek prensini evlat edinerek onu bir Türk ve Müslüman olarak yetiştirmiş, ona İshak adını vermiş ve bütün mallarını da ona bırakmıştır. O da Üsküp'te bir cami yaptırmış ve adı da İshak Bey Camii olmuştur. Mütareke yıllarında Elodzoviç isimli bir Sırp bilim adamı, İshak Bey'in aslen bir Sırp prensi olduğunu yazmıştır. Üsküp eşrafından Salih Bey isimli biri bu adama kızmış ve Yahya Kemal Üsküp'e gittiğinde ona "onlar, İslav olamaz; onlar, kâlûbeladan beri Müslümandılar" diyerek bu adamı şikayette bulunmuştur.<sup>35</sup> Gerçekten de Türk milletinin İslamiyet'e bakış açısı, tam da Yahya Kemal'in bu hatırasında anlattığı gibidir.

Milletimizin, Orta Asya'dan Batı'ya doğru göçü sırasında, Türk milletinin mizacına ve yapısına uygun olduğunu tespit ettiği İslâmiyet'i kabul ederek İran Horasanı'nı geçiş köprüsü gibi kullanıp Anadolu'ya yerleşirken Türk dilini, mevcut örf ve adetlerini, eskiden beri devam ettirdikleri kültürlerini korudukları; buna karşılık Karadeniz'in kuzeyinden göç ederek 900'lü yıllarda Avrupa'ya ulaşan Peçenek, Uz, Kuman, Bulgar ve daha önce Avrupa Hun İmparatorluğu'nu kuran Hunlu Türklerin ise, Hıristiyanlığı kabul edip Türkçe'yi de terk ettikleri için Türk milliyetinden ve kültüründen koptukları bilinmektedir.<sup>36</sup> "Hıristiyanlığa ve özellikle de Ortodoksluğa intisap eden Türk boyları, birkaç istisnanın dışında, genellikle sadece Hıristiyanlaşmakla kalmadılar; aynı zamanda onlar, Türklüklerinden de uzaklaşarak Slavlaştılar. Bu durumun en eski ve tipik bir örneğini Bulgarlar teşkil etmektedir."<sup>37</sup>

Bununla birlikte Hıristiyanlığı seçen Peçenek, Uz, Kuman gibi Türk boylarına mensup olanlardan bazıları, Bizanslılar tarafından önce Anadolu'ya yerleştirilmiş, bunlardan bir bölümü -tıpkı Abbasîlerin yaptığı gibi- savaşçılık yetenekleri tespit edilerek Bizans ordusuna alınmış ve Malazgirt Meydan Muharebesi'nde Bizans ordusundaki bu Türk, fakat Müslüman olmayan birlikler, Türk tarafına geçerek Bizans ordusuna karşı savaşmışlar ve Selçuklu ordusunun galibiyetinde etkili olmuşlardır. Hatta Anadolu'ya yerleştirilen Hıristiyanlaştırılmış Türklerden bir kısmı, daha sonra Müslüman da olmuşlardır.<sup>38</sup> Bunlar arasından Müslüman olmayanlarla, İslamiyet'i seçmeyen diğer Türk boyları, belirttiğimiz gibi o günden bugüne artık başka millet hüviyetindedirler. Bunun en önemli nedeni olarak, İslamiyet'i kabul eden Türklerin, Türk dilini terk etmemelerini, oysa Hıristiyanlık veya diğer dinleri tercih eden Türklerin dinle beraber dillerini de değiştirdiklerini söyleyebiliriz. Kültürün asıl taşıyıcısı dil olduğu için milli özelliklerin korunmasını da dil sağlamaktadır. Türk dilini kullanmaya devam eden Gagavuzlar (Gökoğuzlar), Hıristiyanlığı benimsemiş olmalarına rağmen, halen Türklüklerini korumaktadırlar; oysa Hıristiyanlığı kabul ederken Türk dilini de terk eden Bulgarlar, tamamen farklılaşmış bir millet olarak devam etmektedirler. Eğer İslamiyet'i kabul eden Türkler de Arapça'yı konuşma dili haline getirselerdii,

35 Banarlı, N. Sami, "Yahya Kemal ve İman", YKEM I, İstanbul, 1959, s. 22.

36 Günay-Güngör, Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dinî Tarihi, s. 156.

37 Günay-Güngör, age, s. 148.

38 Günay-Güngör, age, s. 275.

Türklükten uzaklaşmak kaçınılmaz olabilirdi. Nitekim Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Türkçe'den uzaklaşma eğiliminin artması üzerine tehlikeyi sezen Karamanoğlu Mehmet Bey, herkeşçe bilinen fermanını yayınlayarak Türkçe'yi koruma altına almış ve kültürel bir erozyonun önüne geçmiştir.

Demek ki din ve kültür arasında ciddi bir etkileşim vardır. Bununla birlikte kültür-din ilişkisinde iki hata göze çarpmaktadır: Bunlardan biri kültürün, din olmaksızın da yayılabileceği ve geliştirilebileceği fikri; diğeri de dinin devamı ve muhafazasının, kültürün muhafazasına ve devamına muhtaç olmadığı savunan görüş.<sup>39</sup> Din ve kültür arasındaki ilgiyi kavrayabilmek için öncelikle bu iki yanlış anlayıştan kurtulmak gerekir. "Kültür, bir bütün olarak toplumun mahsulüdür. Bir başka ifadeyle toplumu toplum yapan şeydir."<sup>40</sup> Din de toplumun yaşayış ve inanış tarzıyla bağlantılıdır. Din, var olduğu sürece, kendi seviyesinde hayata gözle görülen bir anlam kazandırır. T. S. Eliot bu hususta "din; kültüre, muhtaç olduğu çerçeveyi temin eder ve bütün insanlığı bunalım ve ümitsizlikten kurtarır"<sup>41</sup> demektedir. Bu bakımdan kültür, ne dinin aynısıdır, ne de dinden ayrıdır. Kültür ve din, birbirini destekleyen kurumlardır. Dinden kültürel unsurları çıkarmak, dini katılaştırır, çoraklaştırır. Söz gelişi mevlit, din değildir, ama dinin kültürel boyutunu temsil eden bir motiftir, bir formdur. Kültür, duygulardan hareketle oluşturulduğuna göre, mevlit de Süleyman Çelebi'nin yoğun bir duygu sağanağıyla Peygamber sevgisini anlattığı, dini duygulara hitap eden edebi bir sanat ürünüdür. Dolayısıyla da dinin ritüel boyutuyla bir ilgisi olmayıp, peygamber inancının sevgi boyutunun ifadesinden ibarettir. Bu bakımdan "dinin ana kaynağında bulunmayan, insan sözü olan edebi bir eserin dinle ilgisi yoktur; sonradan oluşturulmuştur; öyleyse mevlit okunmamalıdır!" gibi bir akıl yürütme veya çıkarım yapma, yüzlerce yıldır kandil gecelerinde okunan ve dinlenen çok önemli bir kültür birikiminin yok edilmesinden başka bir işe yaramaz. Aslında böyle yanlış bir yargıya götüren anlayış, din dışı bazı unsurların din gibi gösterilmesinden kaynaklanmaktadır. Kültürel motif ve uygulamalara din demek ayrıdır, onları dini törenlerde veya uygulamalarda kullanmak ayrıdır. Elbette dinde olmayan hususlara din demek yanlıştır; özellikle hurafeleri din gibi göstermek büyük hatadır. Çünkü hurafeler, dine sadece zarar verir. Bir türbeye gidip de kurban kesmek, geceleri trnak kesmenin günah olduğunu söylemek gibi. Ama bu hurafelerden uzaklaşalım derken yeni hurafeler getirmek de yanlıştır. Örneğin, dinimizi modern okullarda öğrenmek yerine, kendisini otorite olarak gören kişilerden öğrenmeyi ve o kişilerin dediklerini din gibi kabul etmeyi tavsiye etmek, en büyük hurafedir. Buna göre kültür-din etkileşiminde dikkat edilmesi gereken en önemli husus, kültürün din gibi algılanmamasını sağlamaktır. Kültür din gibi gösterilmeye çalışılırsa pek çok problem doğar. Neyin din olduğu, neyin kültür olduğu bilinmez ve din, saf bir din haline getirilmeye çalışılırken, kültürel

39 Eliot, Kültür Üzerine Düşünceler, s. 22.

40 Eliot, age, s. 31.

41 Eliot, age, s. 27.

unsurlar dinden ayıklanmaya çalışılırsa da din, duygudan yoksun kalır; dalları ve yaprakları kesilen bir ağacın kuruyup yok olduğu gibi din de öyle çoraklaşır.

Her şeyi dinle değerlendirme anlayışı, çoğunlukla dinin yasaklayıcı tarafı dikkate alınarak uygulanacak olursa, dinin hoşgörü anlayışı giderek zayıflamaya başlar ve dinin rahatlatıcı tarafı yerini giderek zorlayıcı dar kalıplara bırakabilir. Böyle bir anlayış, insanda doğal olarak bulunan resim, müzik vb. sanatsal faaliyetlerin yasak olduğu sonucuna götürebileceği gibi, bu alanlarda kendisine yasak getirilen kişilerin dinden uzaklaşma sürecini hızlandırabilir. Hatta bu yasaklamalar, binlerce yılda oluşturduğumuz ve bizi kendine özgü bir millet haline getiren değerlerimizden de uzaklaşmamıza neden olur. O takdirde söz gelişi müzik yasaktır anlayışıyla, sadece Türk sanat ve Türk halk müziği değil, aynı zamanda dini müzik olarak nitelediğimiz ilahiler, nefesler, semahlar da ortadan kaldırılmış olur.

Yüzyıllarca resim yasağı yüzünden ecdadımızın simalarını tanımaktan mahrum kalmışız; geçmiş zamanda şehirlerimiz nasıldı bilmiyoruz. Geçmişten günümüze evlerimiz, camilerimiz aktarılmamış olsaydı, bugün onların resimleri bulunmadığı için nasıl bir mimarimiz olduğunu bile bilemeyecektik. Fatih Sultan Mehmet, Bellini'ye resmini yaptırmıyaydı veya Avrupalı ressamın tarihi şahsiyetlerimizin resimlerini yapmasalardı bugün hiç birinin simasını zihnimizde bile canlandıramayacaktık; dinde yoktur diye bilim ve teknolojinin hayatı kolaylaştıran gelişmelerinden yararlanamayacaktık; Orta Çağ'ın karanlıklarında yüzmeye devam edecektik. Oysa bizim dinimiz kültürel, unsurlara, bilimsel gelişmelere, teknolojinin getirdiklerine karşı çıkmakta, aksine teşvik etmektedir. Eliot'a göre, "kültür, dinin özünü, din de kültürün getirdiklerini kabullenmek mecburiyetindedir."<sup>42</sup> Nitekim İslam dini, Arap toplumunun benimsediği bazı kültürel kurum ve davranışları aynen benimsemiştir. Hatta İslam Hukuku'nda örf ve adetler, hüküm çıkarmada başvurulan kaynaklar olarak gösterilmektedir.

Gerek Kuran'da gerekse hadislerde müziğin yasak olduğuna ilişkin bir emir yoktur. Hatta Peygamberimiz, düğünlerde çalgı çalmak istemeyenleri uyararak evliliklerin ancak müzikle duyurularak helal olanla haram olanın ayrılabilceğini belirtmiştir. Helal olan evliliğin, haram olan zinadan en iyi ayrılma yolu, meşru evliliklerde her toplumun kendi kültürüne göre eğlenmesidir. Resim sadece İslamiyet'in ilk yıllarında yasaklanmış olup bunun sebebi de putperest bir toplumda tekrar aynı alışkanlığın oluşmasına sebebiyet vermesinin engellenmesine dayanmaktadır. Bu kaygı ortadan kalktıktan sonra yasak da kendiliğinden ortadan kalkmıştır. Bugün hiç kimse resim ve heykele tapınmayacak kadar ileri bir bilgi seviyesine ulaşmış durumdadır. Nitekim Peygamberimiz, önceleri aynı kaygılarla kabir ziyaretini engellemesine rağmen, bu kaygılar ortadan kalktıktan sonra kabirlerin ziyaret edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü insan atasını, dedesini, anasını anmak zorundadır. Bu, insan olmanın gereğidir.

42 Eliot, age, s.25.

Diğer taraftan din de kültürü etkilemekte ve kültürde de bir takım dini motifler kendini göstermektedir. Ama bu motifler yine milletin yaşayış tarzına göre oluşmaktadır. Dinin kültürü etkileyen en önemli unsurlardan birini oluşturması ve kültürün de toplumu, bir kalabalık olmaktan çıkarıp, sosyal bir olgu haline getirmesi gerçeğinden hareket eden büyük şairimiz Yahya Kemal'in kültürün oluşumunda dinin rolü ile ilgili bir sözüne yukarıda yer vermiştik.

Buna göre din, kültürün gelişmesini tamamlamasında önemli katkılar sağlamaktadır. H. Bergson'un bu konudaki görüşüne daha önce değinmiştik. Cumhuriyetimizin kurucusu büyük önderimiz Mustafa Kemal Atatürk de "din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletlerin devamına imkân yoktur. Yalnız şurası var ki din, Allah ile kul arasındaki bağlılıktır"<sup>43</sup> ifadeleriyle buna işaret etmektedir. Diğer taraftan dinin devamlılığı da kültürün korunmasına bağlıdır. Bu bakımdan Türk kültürü ve İslam dini en güzel örnek olarak gösterilebilir. İslam dini ve Türk kültürü o derece birbirine bağlıdır ki biri olmadan diğeri düşünülememektedir. Nasıl geçmişte Avrupa'da Türküm diyenlere Müslüman, Müslümanım diyene de kesinlikle Türk olduğu gözüyle bakılmışsa, bugün de aynıdır.

Kültürün, duyguya dayalı olduğunu dikkate alırsak, onun maddi değil, manevi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu manevi olgu, uygulamalar halinde maddi formlara bürünür. Mesela dini inançlar, ibadet etme veya ibadet yeri vb. şeklinde kendini gösterir. Bu dış görünüşlerin arkasındaki duyguları bilmeyen bir kimse, İslam dinini dikkate alacak olursak, namaz kılan birini görünce beden eğitimi yaptığını düşünebilir.<sup>44</sup> Oysa inanma duygusu güvenme ve dayanma şeklinde ibadetler olarak dışa yansımaktadır. Öyleyse dinin bizzat kendisi manevi kültür olarak belirtilebilirken, dinin insan üzerindeki belirti veya yansımalarının, maddi kültür üzerinde de etkisi bulunduğunu ifade etmek gerekir. Söz gelişi onun yansımalarından biri olan cami, bir yönüyle manevi, bir yönüyle de maddi kültür olarak kabul edilmelidir.

Din ve kültür arasındaki ilgiden söz ederken bir hususa daha işaret etmek gerekir. Kültürün bir birleştirici bir de ayırıcı özelliği bulunmaktadır. Birleştirici özelliği, aynı değerleri paylaşmaktan geçer. Aynı dine inanmak, aynı vatani paylaşmak, aynı bayrağa sevgi ve saygı göstermek vs. kültürdeki birleştiriciliktir. Kültürün ayırıcı özelliğini önce farklı dinî özellikler gösteren toplumlarda görüyoruz; İngiliz kültürü ile Türk kültürü arasındaki fark gibi. Ama aynı dine inanan toplumlar arasında da ayırıcı veya farklı kültürel yapılar bulunmaktadır. Aynı dine inandıkları için, kültürleri de aynı olan hiçbir farklı millet gösterilemez. Her toplumun kültürü kendine özgüdür. Söz gelişi cami, İslâm kültürünün ortak bir mimarî eseridir. Ama Arap kültüründeki cami mimarisi ile Türk kültüründeki cami mimarisi birbirinden çok farklıdır. Bu da daha önce belirttiğimiz milli kültür veya özgü kültür diye nitelendirebileceğimiz milli farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Aynı dine

43 Kocatürk, Atatürk'ün Fikir ve Düşünceleri, s. 228.

44 Güngör, Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, s. 15.

inanmakla birlikte Türk kültürü ile Arap veya İran kültürü asla birbirinin aynı-  
sı değildir. İşte burada sunulacak örneklerde, Türk milletinin, İslam inancında  
bulunan diğer milletlerden nasıl ayrı bir millet haline geldiği görülecektir.

### **Türk Kültürü ve İslam İnancı Örneğiyle Kültür-Din İlişkisi**

İslam inancını seçen milletimizin diline Arapça'dan pek çok kelime gir-  
miştir. Bunların başında da Allah kelimesi gelir. Allah kelimesini günlük ha-  
yatımızda çokça kullanırız; evden ayrılırken "Allah'a ısmarladık", çocuğu  
olana "Allah başışlasın" deriz. Her iki ifadede de Allah kelimesi deyimleştirir-  
lererek Türkçeleştirilmiştir. İslamiyet Türkler tarafından kabul edildikten son-  
ra, yaratıcı varlık anlamında Allah kelimesi daha sık kullanılmakla birlikte,  
eski Türkçe'deki Tanrı kelimesi de kullanılmaya devam etmiş, hatta bazı  
durumlarda Allah kelimesi yerine Tanrı kelimesi tercih edilmiştir. Günlük  
hayatta eve habersiz gelen misafir için "Tanrı misafiri" denilir. Yine Türkçe'-  
mize geçen kelimelerden biri Peygamberimizin ismidir. Ama ona olan saygı-  
dan dolayı Türk çocuklarına onun ismi verilirken Muhammet yerine, Türk-  
çeleştirilmiş hali olan Mehmet adı verilir. Buradan hareketle Türk askerinin  
en belirgin ve bilinen genel adı Mehmetçik'tir. Aynı anlamları başka bir  
Müslüman milletin kültüründe bulmak mümkün değildir. Tüm bunlar dinin,  
kültürün bir başka ögesi ve taşıyıcısı olan dil üzerindeki etkileridir ve biz bu  
kavramlara kendi milli yapımıza uygun anlamlandırmalar vermişizdir.

İslâm dininin Türk kültüründeki işlevine edebiyatımızda çokça rastlanır.  
İslamiyet kabul edildikten sonra fevkalade güzel şiirler, mersiyeleler, naatlar,  
mevlitler, hikmet dolu sözler söylenmiştir. Bunun ilk ve en güzel örneklerini  
Ahmet Yesevî, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi abide şahsiyetlerimizde görmek-  
teyiz.

Mevlânâ, kendisine ait olduğu kesin olmamakla birlikte, onun engin hoş-  
görüsü ve sevgi anlayışına uygun olduğu tartışmasız olan

"Gel, gene gel, ne olursan ol gene gel  
Kâfir, Zerdüşti, putperest olsan da gel  
Bizim dergahımız umutsuzluk dergahı değildir.  
Yüz defa tövbeni bozmuş olsan da gel."<sup>45</sup>

mısralarında, Türk insanının gönlünün genişliğini, İslam dininin insana ba-  
kış anlayışıyla birleştirerek en güzel şekilde yansıtmaktadır.

Yunus Emre, Allah ve peygamber aşkını en güzel şekilde Türk kültürüne  
aktaran düşünür-şairlerimizden biridir:

"Işkun aldı benden beni  
Bana seni gerek seni  
Ben yanaram düni günü  
Bana seni gerek seni."<sup>46</sup>

45 Demirci, Mehmet, Mevlânâ'dan Düşünceler, Akademi Kitabevi, İzmir, 1997, s. 20.

46 Yunus Emre Divanı, Hazırlayan: Faruk Kadri Timurtaş, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara,  
1986, s.209; şiirlerin sadeleştirilmiş hali için bkz: Gökdemir, Sevgi- Gökdemir, Ayyavaz, Yunus

“Canum kurban olsun senün yoluna  
Adı güzel kendü güzel Muhammed.  
Gel şefaata eyle kemter kuluna  
Adı güzel kendü güzel Muhammed”<sup>47</sup>

Hız. Muhammed’i en güzel anlatan naat, Süleyman Çelebi tarafından yazılmıştır. O, Mevlid’te:

“Âmine Hatun Muhammed ânesi  
K’ol sadefden oldu ol dür dânesi”<sup>48</sup>

demekte ve peygamberin Türk milletinin gönlündeki yerini, onu nasıl sevdiğini ve hatta onu nasıl bir Türk gibi gördüğünü ifade etmektedir.

Türk örf ve âdetlerinde de İslam inancının yansımalarını görmek mümkündür. Hiçbir İslam ülkesinde Türkiye’imizdeki kadar vakıf, yoksullara aş dağıtan imarethane yoktur.

Dinin duygusal bir boyutu da vardır. Duygular bazen kelimelere aktarılmaz ama ezgilerle çok güzel ifade edilebilir. Türk musikisinde bulunan ilahi formu, dini inancın müziğe yansımalarıdır, dini duyguların ezgilerle ifade edilmesinden başka bir şey değildir. Türk müziği ilahi formu, başka milletlerin dinî müziğine asla benzemektedir. Bu konuda düşünce üreten Yahya Kemal’e göre Türk dini musikisinde, Şîî musikisindeki vicdan azabı ve suçluluk hissi yoktur. Türk dini musikisinde peygamberini çarmıha germiş bir din olmanın gölgesi de yoktur. Aksine, “İslamiyet’e yeni ülkeler sağlamış, İstanbul’u almış, bu müjdelenmiş şehri ulu mabetlerle yüceltmiş, minarelerle süslemiş, velhasıl imanına sadık kalmış bir milletin şevki ve vicdan huzuru vardır.”<sup>49</sup>

Mimaride cami, han, kervansaray, şadırvan, hamam, medrese, kümbet, türbe gibi yapılarda dini inancın izlerini rahatlıkla görebiliriz. Hiçbir Müslüman milletin mimarî eserleri birbirinin aynısı değildir. Hatta yapının kabaca görüntüsünden bile o eserin hangi millete ait olduğu rahatlıkla anlaşılabilir; herhangi bir minareye bakıldığında onun yapısal görüntüsü, o eserin hangi milletin eseri olduğunu anlamaya yeterlidir. Türk cami mimarisindeki ince minare, milletimizin ince ruhluluğunu yansıtan bir mimarî unsurdur.

Ancak, hemen ifade etmek gerekir ki, kültürümüzün de din üzerinde etkileri vardır. İşte bizi diğer Müslüman milletlerden ayıran hususlardan biri de budur. Her millet, kendi kültürel yapısını, inandığı dine ve onun uygulamalarına yansıtır. Mezheplerin doğuşunda bu kültürel öğelerin büyük payı vardır. Her Müslüman millet, kendi kültürel bünyesine uygun bir mezhebe girmiş veya kendine uygun bir mezhep oluşturmuştur. Dolayısıyla dindeki

Emre Güldeste, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990. Kitapta sayfa numaraları belirtilmediği için sayfa numarası verilemedi.

47 Yunus Emre Divanı, s. 238; Gökdemir, Sevgi-Ayvaz, age.

48 Kahraman, Ahmet, Süleyman Çelebi ve Mevlid, s. 77.

49 Banarlı, Yahya Kemal Yaşarken, İstanbul Fetih Cemiyeti Yahya Kemal Enstitüsü Yayını, İstanbul, 1983, 2. Baskı, s. 69.



milliliğin en önemli göstergelerinden biri mezheplerdir. Bu anlayıştan yola çıkacak olursak Şiîliğin İran'ın adeta milli mezhebi niteliğinde olduğu düşünülebileceği gibi, Hanefiliğin de Türklerin milli mezhebi olduğu söylenebilir. Yahya Kemal de bunu böyle kabul etmektedir.<sup>50</sup> Mezhepler arasındaki farklılıklar, milli niteliklere göre şekillendirilmiştir. Her millet kendine ait özelliklerini mezhebi yoluyla bağlı bulunduğu dine aktarmaktadır. Böylece yapılan ibadetlerde bile kültürlere göre farklılıklar göze çarpmaktadır. Bir Türk'ün okuduğu Kuran'la, bir Hintlinin veya Mısırlı bir Arab'ın okuduğu Kuran'da ses tonu, vurgu, makam hep farklıdır. İşte bu ve benzeri hususlar, milliyetin din üzerindeki etkileridir.

Buna göre, Türk milleti açısından bakıldığında, biz farkında olmasak da İslamî olan bütün unsurların, kendi kültürümüzde bize özgü ifadelerle anıldığı söylenebilir. Artık Hz. Muhammed'in annesi Âmine, Âmine Hatun olarak sanki Bursa'da veya Erzurum'da yetişmiş bir Türk kadını gibidir.<sup>51</sup> Artık çocuğuna Mehmet ismini veren Türk insanına göre Hz. Muhammed, sanki sadece Türklere gönderilmiş, Türkler arasında doğup büyümüş gibidir. Süleyman Çelebi'nin yazdığı mevlidi başka hiçbir millet yazamaz. Çünkü o, bize aittir. Başka milletler de kendine göre mevlitler yazmışlardır. Hepsisi, kendi kültüründe değerlidir.

Türk milleti, Hz. Peygamberi o kadar benimsemiştir ki adeta onunla aynı mahallede, aynı evde oturuyor gibidir. Yahya Kemal bunu Üsküplü bir vâizin ağzından çok güzel aktarır. Üsküplü vâiz, insanlara, borç almanın ve vaktinde ödemenin dini açıdan bir sakıncası olmadığını anlatırken, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'den nasıl borç istediğini kendine özgü bir ifadeyle şöyle anlatmaktadır: "A be Muhammed var mi sende altı kuruş."<sup>52</sup> Vaiz bunu o kadar samimi anlatmaktadır ki sanki Hz. Peygamber, bir Üsküplüdür.

Türk insanı, Hz. Ali'nin cenklerinin sanki Türk vatanı olan Anadolu'da geçen mücadeleler ve bu cenkleri yapanın da bir Türk insanı olduğunu varsaymaktadır.

Verilen örneklerde de görüldüğü gibi kültür ile din arasında, geçmişten gelen, yadsınamaz bir etkilenme vardır. Bu iki olgu, bugün ve gelecekte de birbirini etkilemeye devam edecektir. Hem kültür, hem de din, içinde yaşadığımız dünyayı anlamlandırmamıza yardımcı olmaktadır. Ancak kültür ile dini aynı şeyler olarak görmek yanlıştır. Din, kültürü etkileyen unsurların en önemlilerinden biridir, ama kültürün bütünü değildir. Eğer bu iki olgunun birbiriyle aynı gibi görülme yanlışlığına düşülürse, her problemi dinle çözmeye yanlışlığına düşülebilir. Nitekim Orta Çağ'da Avrupa bu yanlışlığa düşmüş ve hastalıkların tedavisi için hastanelere başvurmak yerine, kiliseye müracaat etmişlerdir. Bunun bilgiyle yakından bağlantısı bulunmaktadır. Fakat sa-

50 Ünver, Süheyl, Yahya Kemal'in Dünyası, Şehir Yayınları, İstanbul, 2000, s. 28; Özden H. Ömer, Estetik ve Tarih Felsefesi Açısından Yahya Kemal, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001, s.168.

51 Ünver, Yahya Kemal'in Dünyası, s. 79-80.

52 Tanpınar, Yahya Kemal, Dergâh Yayınları, 2.Baskı, İstanbul, 1982, s. 33.

dece bilmek yeterli değildir; bilgiyi hayatın her alanına uygulayabilmek önemlidir. Yaşadığımız çağ, bilim ve teknoloji çağı olmasına rağmen ülkemizde de hastalığının şifasını hastanede aramak yerine, farklı yerlerde arayanlara, hastalığının iyileşmesi için dini yollar deneyenlere rastlanmaktadır. Oysa din, pozitif bir tedavi aracı ve yöntemi değildir. Din, Tanrı ile insan arasındaki bir inanma ve gönül bağıdır; bir yaşama biçimidir. Eğer din, hastalıkları tedavi etseydi, Hz. Peygamber hastalıkların tedavisi için tabibe gitmek yerine dua etmeyi veya hastanın üzerine okutmayı tavsiye ederdi. Peygamber, şifa bulmak için hekime gitmeyi tavsiye ettiğinden dolayı dünyanın ilk donanımlı hastanelerini kuranlar, Müslüman Türklerdir. Koruyucu aşıları ilk defa icat edip kullananlar, ecdadımızdır. Kuran elbette ki ruhlara şifadır. Ama peygamberimiz her zaman tedbiri elden bırakmamayı önermiştir. Tedbiri aldıktan sonra takdiri Allah'a bırakmak ifadesi bundan dolayıdır. Hastalandıktan sonra hastane yerine şifa için okutmayı tercih edenler, Allah'ın takdirine de karşı çıktıklarının farkında değillerdir.

Din de dâhil olmak üzere bütün kültürel öğelerin asıl gayesi, aynı vatani paylaşanlar arasında milli birlik ve beraberliğin sağlanması, ayrılıkların ortadan kaldırılmasıdır. Diğer taraftan Türk kültürünün temelinde de sevgi ve saygı vardır. Edebi ürünlerimizde bunları gördüğümüz gibi, atasözlerimizde de bunları rahatlıkla görebilmek mümkündür.<sup>53</sup> Çok çeşitli yönlerden olduğu gibi sevgi bakımından da İslam dini ile Türk kültürü tam bir uyum sağlamaktadır.

Türk kültürü, uzun geçmişiyle, Ahmet Yesevî'nin, Mevlânâ'nın, Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Yunus'un kucaklayıcı sevgi ve hoşgörü anlayışlarıyla huzur ve barışın adeta simgesidir. Sevgi ve saygıya dayalı kültür birliği, milli birlik ve beraberliğin devamında ve 'ulus devlet' olmada en önemli olgudur. Atatürk'ün de dediği gibi "Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür." Bu bakımdan Türk kültürünü bütün yönleriyle tanıyıp, el birliğiyle korumamız gerekmektedir. Bunun yanında, dinimizi doğru olarak öğrenip öğretmemiz de hem kültürel birliğin korunması, hem de dinin yanlış amaçlar doğrultusunda kullanılmaması, bir başka ifadeyle dinin siyasete alet edilmemesi bakımından önemlidir. Bunun sağlanması için de dinin, yetkili yasal kurumlar içerisinde öğretilmesi gerekmektedir. Din eğitimi ve öğretiminde sürekli vurgulanması gereken asıl nokta, dinin, Tanrı ile insan arasındaki gönül bağı, insanlar arasında da nefreti ortadan kaldıran ve sevgi tohumları eken bir kurum olduğudur. Sevgi ve saygının önde olması demek, insanların birbirine daha anlayışlı davranması demektir. Bunun yaygınlaştırılması, tarihin derinliklerinde dünyanın her tarafında görülen din adına yapılan savaşların yerini, inanca ve insana saygıya bırakması demektir. Daha güzel ve yaşanacak bir dünyanın tesisi için bu duygulara herkesin ihtiyacı bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

53 Türk atasözlerinde insan ve ona verilen önem, bunun temelinde insan sevgisinin bulunduğu konusunda geniş bilgi için bkz. Özden, H. Ömer, "Türk Atasözlerinde İnsan", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Erzurum, 2001, Sayı:15, s. 75-105.

# İnsan Allah İlişkisi

Öznur ÖZDOĞAN\*

“Cennet cennet dedikleri  
Birkaç köşkle birkaç huri  
İsteyene ver onları  
Bana seni gerek seni”

Yunus Emre

## ABSTRACT

*In this research, the quality of relationship between believers and believed being (God) and believers' perception and definition of believed being were studied. Relying on the answers obtained from the participants, we tried to determine the extent to which the believers' potentials reason and consciousness are involved in this relationship. 178 students from the Faculty of Divinity in Ankara University participated in our study in which the qualitative methods were used. The students were expected to write their answers to the question of 'explain /describe your God who you are believed in. Some of them also interviewed on the issue. We chose a sub-sample and made a descriptive analysis of the data. We determined four themes to indicate the types of relationship between the individuals obtaining a religious education and their creator: (1) fear centered God perception, (2) love centered God perception, (3) defining God benefiting from oneself/ internal resources (4) defining God benefiting from social understandings and external resources. Fear-centered God perception was commonly observed among the persons defining God through benefiting from social understandings and external resources. The idea of being tested in the life was quite prevalent among these people. Such an understanding can make the individual anxious and stressed, and prevent them benefiting from their life experiences. In this perceptible, people psychologically feel themselves as a sacrifice. In our interviews, we observed that the quality of believers' faith to their Creator determines the quality of communication with themselves. The individuals, who believed that God has a conditional love, also love themselves conditionally. Indeed, the closer the individuals to themselves, the closer they are to the God.*

**KEYWORDS:** God/ Allah, Faith, Fear Centered God and Love Centered God

## GİRİŞ

İman ve inanç kavramları arasındaki fark psikolojik bir nitelik taşır. İnanç-belief- daha çok statik bir kavramdır ve inanılan obje veya fikre karşı güçlü pozitif duygusal bir tutumu içermez. İman daha dinamik bir kavramdır. O

\* Yrd. Doç.Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı

sıcak hatta tutkulu bir bağlılığı doğurur ve sonucunda insanı eylem üretmeye motive eder. Allah'a iman sadece kelimelerle dile getirilmiş bir Allah inancını ifade etmez, inanan insanın düşüncelerini, eylemlerini ve sorumluluklarını da içerir.<sup>1</sup>

İman arapça emn kökünden gelmektedir. Emn güven demektir. Dolayısıyla iman kendine, Yaradanına ve hayatın akışına güvenmek demektir. Ayrıca inanan insan kendisine güven duyulan insandır.<sup>2</sup>

“İman bilişsel bir içeriğe sahiptir ve iradenin eylemidir. Bütün kişiliğin bir eylemi olan iman, bilinçdışı öğelerin kişiliğin yapısına katılımı olmadan düşünülemez. Onlar sürekli olarak mevcuttur ve imanın içeriği konusunda geniş ölçüde belirleyicidirler. Fakat diğer taraftan iman, bilinçli bir eylemdir. Ve bilinç dışı öğeler ancak onlardan her birini aşan kişisel merkezin içine alınırlarsa, imanın oluşturulmasına ortak olurlar. Eğer bu olmazsa, eğer bilinçdışı güçler bir odaklanmış eylem olmaksızın zihinsel durumu belirlerse, iman gerçekleşmez ve onun yerini zorlamalar alır. Çünkü iman bir özgürlük meselesidir.”<sup>3</sup>

James, insanın gerçeği bilmeye yoğun arzu duyduğunu ancak sırf mantığımızla. imanla ilgili sorulara cevap bulamayabileceğimizi söylemektedir. O, gerçeği isteyen doğamız derken kendisinden kaçamadığımız inanç alışkanlıklarını kastetmediğini, inancın bütün böyle olan faktörlerini, korku ve umut, önyargı ve tutku, taklit ve yandaşlık, bize sınır koyan, baskı altında tutan şeyler olarak düşündüğünü, bu durumlarda yeterince içsel bir netliğin olmadığını söylemektedir. James' a göre iman için aklımızın oldukça tatmin edilmiş olması gerekir.<sup>4</sup>

İnsanın Allah' la olan ilişkisi özel anlamda kendi olmaya dayanır. Dinin varolanı anlamlandırma, yüksek düşüncelere kaynaklık etme, arayış içindeki insan ruhuna açık olma gibi amaçlarının yanında insan ruhunun kendi olma arzusunu tatmin etme gibi yüce bir amacı daha vardır.<sup>5</sup>

## AMAÇ

Araştırmada inanan insanın inandığı varlıkla kurduğu iletişimin nasıl olduğu ve insanın inandığı varlığı nasıl algıladığı ve tanımladığı sorularına cevap aranmıştır. Sonuçta cevaplardan ortaya çıkacak tabloda insan Allah ilişkisinde insanın öz varlığıyla, potansiyelleriyle, aklıyla, bilinciyle, ne kadar varolduğunu belirlemek hedeflenmektedir.

1 Clark, Walter Houston, *The Psychology of Religion*, New York, Macmillan Company, 1958, *The Problem of Faith* bölümü, Çev. Ali Rıza Aydın, Birey ve Din, s. 219- 239, İnsan yayınları, Şubat 2004

2 Mümin elinden dilinden zarar gelmeyen insandır. Hz. Muhammed

3 Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, Çev. Fahrullah Terkan, Salih Özer, Ankara Okulu, 2000, 17, 18

4 William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover Publication, New York 1956, 9-11

5 Metin Yasa, *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre Açısından Aşk- Yaradılış-Kendi Olma*, 2002, 68,69

## METOD

Çalışma niteliksel araştırma yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve İlahiyat bölümü öğrencileri katılmıştır. Öğrencilere “İnanduğunuz Allah’ı anlatınız?” sorusu sorulmuştur. Araştırmaya 178 öğrenci katılmıştır. Bazı öğrenciler yazarak cevap vermiş, bazıları ile mülakat yapılmıştır. Alt örneklem seçilmiş ve verilere betimsel analiz yapılmıştır. Bu yöntemle elde edilen veriler, belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Betimsel analizde görüşülen ya da gözlenen bireylerin görüşlerini çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla çoğunlukla doğrudan alıntılara yer verilir. Bu tür analizde amaç, elde edilen bulguları düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır.<sup>6</sup>

Araştırmada din eğitimi alan insanın yaratıcısıyla iletişimde duygu güdümlü iki ve biliş güdümlü iki olmak üzere dört tema belirlenmiştir.

### Duygu güdümlü temalar

1. Korku merkezli Allah anlayışı
2. Sevgi merkezli Allah anlayışı

İnanan kimsede dini duygular, ilahi olan öteki ile, duygusal bağın ifadesidir. İnsan Allah ilişkisi bütünüyle duygusal değildir fakat bu ilişki duygular içinde vücut bulur.<sup>7</sup> Araştırmada, inananların bir bölümü, Allah’ la ilişkilerinde Allah’ ın sevgi dolu varlığını ön plana çıkarmaktadırlar. Bir bölümü ise, hayatın bir sınav ortamı olduğu, Allah’ ın her an gözetlediği vurgusuyla korku ve kaygıyı ön plana çıkarmaktadırlar.

### Biliş güdümlü temalar

1. Kendinden yola çıkarak Allah’ ı tanımlama
2. Kaynaklardan ve toplumsal anlayıştan yola çıkarak Allah’ ı tanımlama

Aklımızın sınırlı olduğu ve metafizik alanın aşkın bir alan olduğu doğrudur. Ancak durumun böyle olması, insanların bu konuda ellerinden gelen en doğruyu aramalarına engel değildir. Allah inancı, temel bir inanç ve insan doğasında temeli olan bir inançtır. İnsan zihinsel gelişimine ve eğitimine paralel olarak inancını rasyonel deliller desteğinde değerlendirmeye tabi tutar ve içselleştirebilir.<sup>8</sup>

Bulguların tanımlanması aşamasında doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Doğrudan alıntılara yer verilmesindeki temel amaç, bireyin konuyla ilgili derin duygularının yansıdığı içsel yaşantılarını olduğu gibi okuyucuyla paylaşmaktır. Son olarak bulgular, çeşitli kavramlarla ilişkilendirilerek yorumlanmıştır.

6 Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, Sosyal bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Seçkin Yay. Ank., 2000, s.158,159

7 Antoine Vergote, Din İnanç ve İnançsızlık, Çev: Veysel Uysal, M.Ü. İ. V. Yay., İstanbul, 1999, s.224

8 bkz. Cafer Sadık Yaran, Tanrı İnançının aklılığı, Etüt yay. Samsun, 2000, 46-47

**BULGULAR****KORKU MERKEZLİ ALLAH ANLAYIŞI****Kız Öğrenci, DİKAB<sup>9</sup>**

"1. İnandığım Allah: "Hamd yalnızca âlemlerin Rabbi olan Allah'a aiddir." diyoruz her vakit namazımızda ve yine her rekatomuzda "Yalnız senden yardım diler ve yalnız sana ibadet ederiz." diyoruz. İşte benim inandığım Allah hiç kimsenin ona şerik olmadığı, her şeyin ona defalarca hamd ettiği üstün bir varlık.

Ben O'nu tasvir edemem. Çünkü O hiç bir şeye benzemez. O her yerdedir. O her şeyi her yaptığımız şeyi görmekte ve bilmektedir. İşte bundan hareketle her ânında O'nun benimle olduğunu hissetmem bana güç veriyor. Bir haksızlığa uğradığımda O benim yanımda her şeyi görüyor ve ilâhî adâletinin tecelli ettiği zamanda bana bu haksızlığın karşılığını verecek düşüncesiyle hareket ettiğimde kafama fazla bir şey takmıyor ve bu sebepten dolayı dingin bir yapıya sahip oluyorum. İnandığım Allah her şeyimi görüyor. Ben bunu göz önüne alarak bir hata yapacağım zaman kenara çekiliyor ve vicdani bir rahatlık ile karşı karşıya kalıyorum.

O beni hiç bir zaman sıkıntıda bırakmaz. Eğer ben bir sıkıntıya maruz kalırsam O bana bunu atlatmam için başka yollar gösterir. Bu yüzden asla ümitsizliğe düşmem. "O her zaman sabredenlerle beraberdir." Bunu göz önüne alarak başıma bir musibet geldiği zaman O'nun benimle beraber olduğunu düşünerek (başka kimse olmasa bile) hayata yeniden sarılır, hiçbir zaman yüz çevirip köşeme çekilmem.

"O muttakilerle beraberdir." sözünden ben her zaman O'nun emirlerini yerine getirmeğe çalışırım. Sırf O'nun muttakî kullarından olmasam da o yolda yürümeğe çalışırım. Yalnız Allah'a dua ederim. Çünkü O'na dua etmek bir nevi içimi boşaltmaktır. Çünkü yalnız O benim her şeyimi bilir. (En sâdık arkadaşın bile bilmediğini) Hiç kimseye çok bağlanamam O'nun sevgisine zarar gelmesinden korktuğum için. Her rekât namazımda secdeye varmak için acele ederim. Çünkü benim O'na O'nun bana en yakın olduğun an, o an olduğu için... O'nun emirlerini (yap dediklerini yapmak, yapma dediklerini yapmamak hususunda) yaparken acele ederim. Çünkü ben O'na bir adım yaklaşırken o bana yürüyor, ben O'na yürürken O bana koşuyor... Benim Allah'ım birdir, hiç kimseye benzemediği gibi kimse de O'na benzemez. O'na şerik koşulmaz. O'nun sevgisi kullarına beslediğim sevgiden tamamen farklı... Bu sevgi anlatılmaz. O benim tek yaratanımdır!"

**Kız Öğrenci, İLAHİYAT<sup>10</sup>**

"...Benim kafamdaki Allah inancı O'nun bizi bu dünyaya sınav için yarattığının bilincinde olmak, emirine uymak, yasaklarından kaçınmaktır. Böyle olunca hem dünyada hem de ahirette mutlu olmayı vaad ediyor. Yaradığımız Allah bizi hep güzel ödüller sunarak doğru yola ulaştırmağa çalışıyor..."

9 Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Bölümü

10 İlahiyat Bölümü

### **Kız Öğrenci, İLAHİYAT**

“İnanđığım Allah; beni yaratan, büyütüp geliştiren, yaratan ve beni idare eden varlık... O'nun varlığı ezeli ve ebedidir. Kâinâttaki bütün canlı ve cansız varlıkları hikmetiyle yaratan sonsuz ilim ve güç sahibi Allah'tır.

Allah bir şeyi dilediğinde “Ol” der ve hemen olur. Her şey onun emri altındadır. O'nun yüceliğini tanımlamak için kullandığımız sıfatlar buraya yazmakla bitmez. Çünkü onun her yarattığı varlıkta kendi varlığını ispat edecek ayrı bir delil bulabiliriz. En güzel, en yüce, en kuvvetli, en sevgili, en mükemmel, en merhametli, en lütufkâr, en büyük en çok iyilik yapan, en zengin... O'nu tanımlayabileceğim sıfatlardan birkaçıdır.

Allah'a binlerce şükür olsun ki beni de yarattıklarının en şefkatlisi olan insan olarak yaratmış. Ebedî hayatta mutluluğa da kavuşma arzusuyla bize kulluğu emretmiş. Hayatımızın amacı onun rızasını kazanabilmektir. O'nun emirlerine uyduğumuz vakit iki dünyada da mutluluğu elde edebiliriz.

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“O öyle büyük ki kulları için cennet ve cehennem mekanı yaratmış, dünyayı bir sınav süresi kabul etmiş ve kullarını sınava tabi tutmuş. Onnu hikmetinden sual olunmaz. Ben yaradanımın beni sınıdığı bu dünyada öyle güzel yaşamak istiyorum ki ona layık bir kul olmak ve en güzele erişmek istiyorum. İnanđığım Allah'ın da bunu benden daha çok istediğini biliyorum. Çünkü o maddî – mânevî bütün sıfatların sahibi o, bizi yaratan merhamet sahibi. Yaptığım iyiliklere karşı 1'e 10, 100 hatta 1000 veren kötülükler için de birçok şans veren, tevbe kapılarını sürekli açan ezeli ve ebedi varlık. İnanđığım Allah'ı çok seviyorum. O'nun bir parçası olmaktan onur duyuyorum. O'na karşı sorumlu olduğumu, diğer anlamda kendime karşı sorumlu olduğumu biliyorum. Her zaman onun affına sığınıp rahmetinden istiyorum.”

### **Erkek Öğrenci, İLAHİYAT**

“Allah her zaman bizi gördüğü için her zaman bir sınavdayız. Bu sınavda Allah'ın her zaman bizi gördüğünü aklımızdan çıkarmamalıyız. Ancak ben şahsım adına konuşuyorum bazen bunu aklımızdan çıkarıyoruz. Belki de unutuyoruz veya bilerek hatırlamıyoruz. Daha sonra bundan çok pişmanlık duyuyoruz. Tabii ki bu farklı bir konu.

Bir de Allah'ın kullarının hatalarını affetmesi benim çok hayret ettiğim bir konu. Ne kadar günah işlesek de tövbe kapısı hiç bir zaman kapanmıyor. Yâni her zaman bir pişmanlık içerisine girebiliyoruz. Bunu Allah'ımıza iletilebiliyoruz. Yâni Allah'ın affetmesi meselesi beni çok etkilemiştir.”

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“Kendimi hiç bu kadar yalnız, bu kadar çaresiz hissetmemiştim. Bacaklarımın hiç bu kadar titrediğini hatırlamıyorum. Öyle ki neredeyse yürüdüğüm kaldırımında kapaklanmaktan korkuyorum. Ben bu şehirde yaşıyorum ama o şehir bende yaşamıyor. Ruhsuz, buz gibi, adımların soğukluğundan

yapışıp kalıyor zemine ve benim her adımım daha bir zorlaşıyor, ayaklarım daha bir ağırlaşıyor ve artık o ağırlıktan bacaklarım titreyemiyor artık. Arabalar geliyor ve geçiyorlar. Çünkü onların benim gibi titreyemeyen bacakları değil, lastikleri var. Tam da böyleyken Maltepe Camii'nden bir ezan sesi yükseliyor. İkinci ezanı... Yâni günün ortası. Ortalanan kocaman bir gün ve kendimi şelaleli küçük bir parktaki oturaklara oturuyorum. Adını yıllardır öğrenemediğim parka... Bilmiyorum belki de adı yoktur. Böyle iken ezan sesi bütün yorgunluğumu alıyor sanki. Dinliyorum, dinliyorum ve dinliyorum... *Huzur Sokağı* romanındaki gibi... Ne güzel Allah'ım! Tam çaresizliğimle bu haldeyken ya da bunu böyle kabullenmişken o ses bana gel diyordu. Hemen camiye koştum ve namaza başladım. O yorgun ben yoktu ki... O yokuşu nasıl çıktım bilmiyorum. Namazda okuduğum her duada şu an sırtımı dayayabileceğim tek Rabbime niyâz ediyordum ve kendimi kınıyordum "Andolsun kendini kınayan nefse..."

Affet Allah'ım!.. Sen yokmuşsun gibi düşünüp sen yokmuşsun gibi konuştuğum için. Seni çok seviyorum! Çünkü sen en güçlüsün. Beni ezip geçen her şeydan daha güçlü ve sen hayat verensin. Ve ezip geçilen bu hiç sayılan şey insan olduğu için değer verip ona hayatı bahşedensin.

Düşünüyorum da ya ona inanmasaydım... Ya bu zorlukların beni zor bir savaşa hazırlanan askerin komutanı tarafından verilmiş olduğunu bilmeseydim... Evet bunların hepsini şimdi tekrar hatırlıyorum. Nisyânım ne büyük! Affet Allah'ım!.. Hem o affedici... Biliyorum ki en büyük hatayı da işlesem dönüp dolaşıp geleceğim yer yine onun kapısı. Eğer bundan emin olmasaydım, O bunu kitabında beyan etmemiş olsaydı, belki de düşünmezdim bir daha. Dünyanın en zengini o. Duaları kabul eden o. Şu an yapabileceğim en güzel şey duam. Çünkü hissediyorum ve biliyorum o duamı bekliyor. Öyle ya duam olmasaydı ne kıymetim olurdu Onun bir hesabı var. Benim hesaplarımın tutmadığı yerde onun da bir hesabı var. Ne güzel! Her şeyiyle güzel... Onu her şeyiyle seviyorum. Beni her seferinde secdeye kapanmak zorunda bırakan, rahmetiyle ve celâliyle seviyorum. Her zorda kalışından sonra "Bak varmış bir bildiği..." dedirten sonucunu seviyorum. İnanmıyorum iman ediyorum. Onu tüm isimleriyle seviyorum.

Bugünse hiç kimseyi görmek istemiyorum yâ Settâr! Gizle beni... Settâr ismi ile seviyorum. Ey Vedûd! Sen sevilensin ve buna en büyük lâıyk olansın. Bana kulluğumu hatırlatan, olmazlarımı yok eden Allah'ım, sana sığınıyorum. Sen affedensin. Sen yokmuşsun gibi düşünüp üzüldüğüm ve ümitsizliğe kapıldığım için beni affet! Sübhânım, isteyeceğim yeri bilmek ne güzel! Sadece senden beklemek ne güzel! Ağlayacağım, şikayetimi sunacağım yeri bilmek ne güzel! O dostu bilmek ne güzel! Sensin... Çünkü sen beni dinlersin. Duyarsın ve hayatın her zerresinde ayrılmamacasına sen varsın. Saatlerce seninle konuşabilirim ve bir nasihatine uyararak sonsuz mutluluğu yakalayabilirim. Hiç kalender olamadım sana. Çünkü insanlar güçlü, sensiz ben çok zayıfım. Beni affet ve beni koru... Ümitsizlikten ve sensizlikten koru. Bu adresi bana hiç unutturma...



Secde ne güzel Rabbim! Senin en çok bu ismini seviyorum. Secde ne güzel yer... Secde gurur kırıcı şey şu insan nefsi için ama kırılış beni güçlü kılan şey Rab! Seni çok seviyorum Allah'ım! Beni sensiz bırakma...

Camiden çıktım ve artık ayaklarım titremiyor. Uçarcasına arşınıyorum kaldırımları. İşte seni bana verdiğin bu güç için seviyorum. Alemlerin Rabbi-ne hamd olsun!..”

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“İnanmışım Allah'ı yazmak hem çok zor, hem de çok güzel bir şey. Zordur, çünkü sürekli içimde yaşattığım, bunu yazıya dökmek ihtiyacını hiç hissetmediğim bir inancı ilk kez bu satırlara döküyorum. Güzeldir, çünkü bu düşüncelerimi yazıyla bir nevî ölümsüzleştirmiş oluyorum. Ben de bir gün her insan gibi öleceğim fakat bu yazı ilerde bir gün benimle aynı duyguları paylaşan bir insan için bir yol gösterici ya da böyle tuhaf şeyler düşünen binalar da varmış dedirtecektir. Bu, tabii kişilerin inisiyatifine kalmış olan bir şey. Beni ilgilendiren benim düşündüğüm ve inandığım Allah'tır.

Benim inandığım Allah beni hiç bir zaman yalnız bırakmayan, onun hoşuna gitmeyecek şeyleri yapsam dahi beni yine o çıkmazdan çekip kurtaran ve beni her halimle kabul eden bir Allah'tır. Mevlânâ Hazretleri'nin beni çok etkileyen bir sözü var: “Gel! Ne olursan gel!” Allah'ın yaratmış olduğu bir kul dahi her ne halde olursan, ister mecûsî, ister hristiyan, ister günahkâr, istersen tövbekâr... yine gel diyebiliyorsa, Mevlânâ'yı, insanları ve bütün kâinâtı yaratan ve onlara sonsuz merhamet gösteren yüce yaratıcımız da — ben inanıyorum ki— bizi kabul edecek. İnanmışım Allah'ta bunu benden istemektedir ve “Allah'tan ümidinizi kesmeyiniz.” demektedir.

İnanmışım Allah benim hem yaratıcım hem de dostumdur. İnşâallah bu terimi kullanmakla hata etmiyorumdur. Çünkü bana göre dost insanın kimseyi bilmediği en gizli hallerini dahi bilen ve onu herkesten dahi iyi düşünendir. Peki Rabbimize baktığımızda bunları görmüyor muyuz?.. Bizi bizden iyi bilen ve bizim kendimizi dahi düşünmediğimiz hallerde bizi bizden dahi iyi koruyan ve yardım eden yine O...

Bazı haller olur ki insan sorunları içerisinde boğulup kalmıştır ama ona yardım edecek kimseyi bulamaz. Kimse anlamaz onun derdinden, anlasa da elinden bir şey gelmez. İşte yine O koşar imdadımıza. EN zor zamanlarımızda elimizden tutar ve “İşte kulum sana her darlığın ardından bir genişlik vardır dememiş miydim?.. Derdinin çaresi budur.” Der. Bizi bizden daha iyi bildiği için de bize sunduğu çözüm yolları bizim için en uygun olanıdır. Hepimizin dostunun Allah olması dilekleriyle...”

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“Bana göre Allah, her şeyin yaratıcısı bir ve tek yegane kudret sahibidir. O hüküm koyucudur. İnsanlar üzerinde hükmeder. İnsanları yaratandır. Bütün alemleri yaratandır. Beni yarattığına göre benim üzerimde söz sahibidir. Ben onun kuluysam onun dediklerini, kurallarını uygulamam gerekir.

Allah insanları yaratmıştır ve kâinâtı onların emrine vermiştir. İnsanlara barınacak yer, yaşanılacak mekan ve aralarında yaşayacağımız toplumu vermiştir. Daha sayamadığımız birçok şeyi vermiştir. En önemlisi akıldır. Allah insana aklı vermiştir. Konuşma yeteneği vermiştir. Hayatını kolaylaştıracak imkanlar sunmuştur. O, her şeyimizi borçlu olduğumuz yaratıcımızdır. Ona karşı olan görevlerimizi yerine getirmemiz lazımdır.

İlk önce onu sevmeliyiz. O, insanlara bu kadar nimetler verdiği göre; O, kullarını seviyor demektir. Allah sevgi sahibidir. Kullarını sever. O, kulları arasında hiç bir ayırım yapmaz. Ne dinleri, ne ırkları, ne de dinleri hususunda inanç konusu dışında bütün insanlar eşittir. Ona inananların yeri tabii ki bambaşkadır.

O, kullarına merhametle yaklaşır. O çok merhametlidir. Kulu bir hata işlediği zaman samimi bir tövbeyle O'na yöneldiğinde O, o kişiyi affeder. Ne zaman ona elini açsan, ondan yardım istesen senin yanındadır. Seni duyar, seni görür ve yadım eder. O insan ilişkilerinde de söz sahibidir. İnsanın küçük hatalarını örter, günahlarını bağışlar. İsterse cennete koyar.

Tabii ki böyle olabilmesi için insanın sorumluluklarını yerine getirmesi gerekir. Emirlerine uyması gerekir. Ancak o zaman Allah'ın sevgisini kazanır. Peki sadece Allah böyle kişileri mi affeder, sadece onları mı sever?.. Tabii ki hayır! O iyi işler yapan herkesi sever. O, kullarına karşı lütfkârdır. Onlara dilediklerini verir. O, duaları kabul eder.

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“İnsanlar yaşadıkları müddetçe bir şeye inanma isteği duyar. Bu her toplumda her insanda farklıdır. Ama ortak olan bir şeyi var olduğuna inanmak bizleri kuşatan, bizlerin sahibi olan bir şeye inanmak istemektir. İnsan inanç olmadan yaşayamaz, boşlukta kalır, hiçbir şeye inanmıyorum diyen bir insanın bile mutlaka inandığı bir şey vardır. İşte bende yeryüzünü yoktan var eden, bizleri yaratan, bizlere nimet veren varlığına her daim muhtaç olduğumuz Allah'a inanıyorum. Bu dünyadaki en büyük amacımız, emelimiz Allah'ın rızasını kazanmak. Rabbimizin bizden istediği de bu. Emir ve yasaklarına uyararak onun rızasını kazanmak. İnandığım Allah hiç bir kulunu sıkıntıda bırakmaz. Bizlere bol bol nimetlerinden verir. Dünyada kendisine inanan inanmayan her insana merhamet eder, nimetlerinden verir. Onları sıkıntıda bırakmaz. Bu da Allah'ın ne kadar adaletli olduğunu gösterir.

Allah çok bağışlayıcıdır, affedicidir. Kulları kötü işlediğinde onları hemen cezalandırmaz. Hatasını anlayan ve tövbe eden kulunu affeder. Kulu bu hatayı defalarca işlese de Rabbimiz yine de bağışlar. Bize verdiği nimetlere karşı bizden istediği tek şey ona iman etmemiz ve onun emir ve yasaklarına uymamız. Bunları yapmamız için de bizi zorlamıyor, bizlere kolaylıklar sağlıyor. Meselâ bacaklarımız rahatsız ise oturarak namaz kılmayı, bunu da yapamayacaksak bizlere gözlerimizle kılmamızı söylüyor. Hiçbir zaman sıkıntısı olan kulunu yalnız bırakmıyor. Bu da Allah'ın bize karşı ne kadar cömert olduğunu gösteriyor. İstediklerini yapmamız karşılığı bize cenneti

vadediyor. Hiçbir zaman mükafatsız bırakmıyor. Bizi koruyup gözetiyor, en zor anımızda bir şekilde yardımını bizlere ulaştırıyor. Bunu sadece kendisine iman eden kullarına değil bütün insanlara yapıyor.

İnanđığım Allah her yerde... Yeryüzünde yarattığı her şey, bitkiler, hayvanlar ve diğer şeyler bizler için. Bizlerin rahatı için. Bana görebilmem için göz, işitebilmem için kulak, yemek yiyebilmem ve konuşabilmem için ağız, koklayabilmem için burun ve en önemlisi düşünebilmem için akıl vermiş. Bunların yanında Rabbimin bana merhamet ettiğine, hata yaptığımda, tevbe ettiğimde beni bağışladığına inanıyorum. Ben de onun benden ve hepimizden istediğı emir ve yasaklarına uymaya çalışıyorum. En büyük gayem Allah'ın rızasını kazanabilmek. Onun bize verdiklerine ve bize yaptıklarına karşı bizden istedikleri bize zor gelmemeli!"

### **Kız öğrenci, İLAHİYAT**

"İnanđığım Allah, ezelden beridir var olan, sonsuza kadar da yâni her zaman var olacak olan her şeyi yaratan ve bu yarattıklarını başıboş bırakmayıp onların maddî mânevî her türlü ihtiyaçlarını karşılayan, yarattıklarının hepsinin O'na muhtaç olduğı ancak O'nun hiç bir şeye muhtaç olmadığı bir tek olan ilâhtır.

O öyle bir Allah ki tüm dünyayı, içindekileri, kâinâtı, evreni yarattı ve en şerefli varlık olarak beni kıldı. O öyle bir Allah ki kendi üstünlüğüne, ulaşıl-mazlığına rağmen beni kendine muhatap kıldı. O beni o kadar çok seviyor ki —ben buna lâyük olmasam da— beni sonsuz bir varlık olarak yarattı ve önce imtihan etmek için O'nu ne kadar sevdiğimi ölçmek için bu dünyaya yolladı, sonra da beni diğer alemde yarattığı —artık ben nereye layıksam— yere olacak. O'nun yarattığı canlı cansız her şey bir gün yok olacak, ancak ben sonsuza dek yaşayacağım. O beni gerçekten çok seviyor. O beni imtihan etmek için buraya yolladı ama beni başıboş da bırakmadı Bana, O'na sevgimi nasıl göstereceğime dair ve O'nun sevmediğı benim de yapmamam gereken şeyleri bildirmek için bana uyarıcılar da gönderdi.

Benim inandığım, taptığım Allah bana inanılmaz nimetler sundu. Tüm dış nesnelere bir kenara koyarsak, bana en başta içinde yaşamam için bir beden verdi. Öyle bir beden verdi ki; o benden sadece yemek yemek, uyu-mak, dinlenmek gibi şeyler hariç hiçbir şey istemiyor. Bana sormaksızın her şeyi hallediyor. Organlarım her şeyi bana sormadan O'nun aracılığıyla halle-diyor.

Benim inandığım Allah, öyle bir ilah ki; en küçük, gözle göremeyeceğimiz kadar küçük canlılara dahi her şeyi yaptırabiliyor. Küçücük bir karınca-ya bile tüm görme, sindirim vs. sistemlerini bile yerleştirecek kadar çok ilim sahibi

Benim inandığım Allah benim aklımın yetemeyeceğı kadar yüce, benim düşünemeyeceğim kadar çok bilgiye sahip, benim O'nu anlamayacağım, an-lamaya kelimelerin yetmeyeceğı bir ilah.

Sanırım onu yine en iyi kendisi anlatır:

“O BİR TEK OLAN, HİÇ BİR ŞEYE MUHTAÇ OLMAYAN ANCAK HER ŞEYİN KENDİSİNE MUHTAÇ OLDUĞU, HİÇBİR ŞEYİ DOĞURMAMIŞ OLAN VE HİÇBİR ŞEY TARAFINDAN DA DOĞRULMAMIŞ OLAN VE KENDİSİNE HİÇBİR DENKİN BULUNMADIĞI ALLAH'TIR.” (İHLÂS SÜRESİ)”

## SEVGİ MERKEZLİ ALLAH ANLAYIŞI

### Kız Öğrenci, DİKAB

“Benim inandığım Allah her zaman benimle beraberdir. Hep yanımdadır ve beni hiç yalnız bırakmaz. O beni hep sever. Zaten beni sevmeseydi yaratmazdı. O'nun her zaman yanımda olduğunu bilmek, bende çok büyük bir güven duygusu oluşturuyor. Ben bir günah da işlesem eğer pişman olursam beni affedeceğini biliyorum. Yâni benim inandığım Allah sonsuz bir merhamete sahip. Zaten Allah Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde ne günah işlersek işleyelim af dilersek affımızı kabul edeceğini söylüyor. Çoğu ayetin sonunda pek merhametli ve bağışlayıcı olduğunu söylüyor.

Bu pek kudret ve kuvvet sahibi olan Allah eğer benim yanımdaysa bütün alem benim aleyhimde olsa bana hiç bir şey yapamayacaklarını biliyorum. Ben hayatımda çok yanlış işledim bazen... O'nun varlığından şüpheye düştüm. Ama Rabbim beni hiçbir zaman cezalandırmadı ve bana O'nu bulmam için fırsat verdi ve ben şimdi Rabbim'i o kadar çok seviyorum ki O'nun da beni çok sevdiğini biliyorum. Çünkü O bana bir adım yaklaşırsa ben on adım yaklaşırım, bana yürüyene ben koşarım, bana koşanın ben artık gören gözü, işiten kulağı olurum demiştir. Ben O'na yaklaşırsam o nasıl benden uzaklaşabilir?..”

### Kız Öğrenci, DİKAB

“O gerçek bir dost... Bizi bizden daha iyi bilen, bizi iyiliklere, doğruya, güzele sevk eden bir dost... Kimseye söyleyemeyeceğimiz sırlarımızı bilen, bize bizden yakın olan... İnsanın en zor anlarında O'na sığınacağı bir ilah... Getirdiği hükümlerde aslında hep sevgiden bahsediyor... Beni sevin diyor. O, bizleri sevmiş ve bize sevgisinden vermiştir. O'nu düşünmek bile bambaşka duygulara götürüyor insanı, çok farklı şeyler katıyor.

Bağışlaması, rahmeti sonsuz, kullarını asla cezalandırmak istemeyen, kullarının hep iyi olmasını isteyen bir Allah... Yaptığın onca tövbeden sonra tövbeni bozsan da yine de sana merhamet gösteren, affı sonsuz olan bir Allah... Bazen beni korkutsa da onu öyle bir aşkla sevmeyi istiyorum ki onda kaybolmak, ölmek ve onunla yeniden doğmak ve yücelmek istiyorum.”

### Erkek Öğrenci, DİKAB

“...Ben Allah'ı en çok dualarımda hissediyorum. Çünkü O'ndan istiyorum. Bir evladın annesinden istediği gibi... İstemenin esrârına kapılıyorum. Beni duyan, beni seven, dertlerime çareler gönderen, rahmeti sonsuz, şefkati sonsuz olan Allah'ı hissediyorum. Bir sıkıntıda ilk O'ndan istiyorum ve bir yerden çare geliyor. O zaman sevincime diyecek olmaz. Sevincim, ihtiya-

cımın karşılanmasından ziyâde Rabbimin benim imdadıma koşmasından ileri gelir.

Benim ayrıca Biyoloji ile aram iyidir. Biyoloji okurken kainattaki düzenin hayretinden kendimi alamam. Meselâ yeni doğmuş bir bebeğin beslenmesi için hemen ona sütü gönderen Allah'ın şefkati ne kadar sonsuzdur. Meselâ yazın kavun karpuz gönderir çünkü bizim suya ihtiyacımız vardır. Kışın C vitamini deposu olan portakal, mandalina vs... gibi meyveler gönderir. Ben bunları duyunca Rabbimin ne kadar âlim olduğunu, ne kadar şefkatli olduğunu hissediyorum.

Önceden benim inandığım Allah çok sert, çok cezalandırıcı, insanları imtihan eden, başarısız olanları ateşle yakan, şefkati sadece imtihanı geçenlere olan Allah'tı. Küçükken bana namaz kılmayanların tüm namazlarını ateşte kaza edileceği söylenmişti. Ben bundan dolayı Rabbimi çok sert olarak hayal ediyordum. Ondan korkuyordum. Meğerse Rabbim çok merhametli, çok bağışlayanmış. Ben Allah'ımı çok seviyorum!"

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

"Ben kalemi kağıt aracılığıyla değil, bizzat kalemim ve kağıdımla Allah'la konuşmak istiyorum. Allah'ım seni çok seviyorum, hem de çok!.. Bunu hep hissediyorum ama sanırım bazen ifade etmeyi ihmâl ediyorum. Ama seni beni daima gördüğünü, işittiğini, benimle olduğunu, şah damarımdan daha yakın olduğunu hissediyor ve biliyorum. Kalemim senin için yazıyor. Şimdi kalbim her zaman olduğu gibi yine senin için atıyor. Rabbim, senin yüceliğini, güzelliğini, iyiliğini, Rabbim seni anlatmak mümkün olur mu?. Ama çabalayacağım, yardımınla...Kimsenin olmadığı anda yanımda hep sen varsın. Ağlayacak bir omuza, dertleşecek bir dosta, derdime derman bir kapı aradığımda hep sen varsın Rabbim. En çok da içimden geçirip istediğim bir şeyin hiç ummadığım bir şekilde olmasına ve benim gönlümden geçen her şeyi önemseyip bana değer vermene...Rabbim sana muhtacım beni sevmene muhtacım, seni sevmeğe muhtacım. Ne olur vazgeçme beni sevmekten! Ne olur seni sevmekten beni alıkoyma! Sen Yaradanımsın... Bana sağlık verdin, rızık verdin, beni seven, benimle sevdiğim aile ve dostlar verdin. Benim için dünyada yer açtın, bir yol da benim için çizdin. Kimi zaman başka yollarla keşişen, ayrılan... Hepsinden önemlisi bana Seni öğrettin, bana iman verdin, bana sana uzanan yollar açtın, seni öğreten ve seni öğreteceğim ilim verdin. Teşekkür ederim Allah'ım. Hiç bir kelime sana duyduğum şükranı ifade edemez ama...Rabbim seni çok seviyorum! Değil sevdam cennet sevdası. Korkmuyorum cehennemden. Ben yalnız seni seviyorum. Cehenneme girersem de seni sevmediğim, seni tanımadığım için olmasın sebep. Yalnız günahlarım yüzünden gireyim. Ama şu gerçekten isteğim Rabbim sonsuza kadar seveyim seni. Eğer ki cehennemse mekanım ne olur kalbimi yakma Rabbim orda sen varsın çünkü. Senin sevgin fakir varlığında tek zenginliğim. Yine diyorum ki Rabbim ne olur beni sevmekten vazgeçme! Beni şu zavallı kalbimden yüceler yücesi sevgini alma!.. Senin sevgin olmazsa ne işe yarar şu zavallı havva!.."

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“... Allah ile konuşman için yer, zaman, vakit hiç önemli değildir. Rabbim beni dinlemek için her zaman hazırdır. Gecenin bir yarısı olsun, sabahın çok erken saati olsun dua ettiğim her an beni dilediğini bilmek çok güzel... Rabbim beni her zaman düşünür, beni kollar, iyi olmamı ister. Bunları bilmek ve bu duyguları hissetmek çok güzel! Kimi zaman olur şımarıklık yaparım, sözlerini dinlemem, söylediğinin aksine şeyler yaparım, üstüne üstlük bir de hemen yaptığım hatadan dolayı özür de dilemeyebilirim. Öyle bir şey olur yaptığım hatanın farkına ancak beni üzen bir şey neticesinde varırım ancak o zaman O aklıma gelir. Hemen Rabbimi hatırlar, özür dilerim, tevbe ederim. Buna rağmen Allah'ım benim tevbemi özrümü kabul eder. “Sen ancak hatanın seni üzdüğü anda bana geldin, üzülme idin bana gelmeyecektin, bu yüzden özrünü kabul etmiyorum!” demez. Her şeye rağmen tevbemi, özür dileklerimi kabul eder.

Çok sevgili Allah'ım korktuğumda korkumu gideren, ağladığımda göz yaşımı silen, benim sevinmemden sevinç duyandır... Bazen acı duymamızı ister. Bu acı, antibiyotik iğnesinin acısı gibidir. Biliriz ki bu iğne bizi iyileştirecek. İşte öyle de Rabbimin bize verdiği acı bizi iyileştirecektir. Her şeyin bir hikmeti vardır. Yeter ki bu hikmetlerin sırrını anlamaya çalışalım...”

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“Allah, benim Rabbim olmakla beraber beni benden daha iyi bilen, yalnızlığımı her zaman paylaşan dostum, zor durumlarda beni korumasına alan sığınacağım yâni her türlü halde çalabileceğim tek kapı. Bizi bizden daha iyi tanıyor ki, neye ihtiyacımız varsa rızkından bize vermiş. Bize o kadar değer vermiş ki bütün mahlukattan üstün yaratmış ve bizi yeryüzünün halifeleri kılmış...” Dünyada en şefkatli saydığımız annelerimizin merhameti Allah'ın merhameti yanında okyanusta bir damla su kadar kalır. Birinci defa olmasa bile birkaç kez yaptığımız bir hatadan dolayı annemiz bize darılabilir. Ama Allah o kadar merhametlidir ki bizi affeder...”

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“O bize küçüklüğümüzden beri korkulması gereken, bir hata yaparsak bizi yakacak olan şekilde tanımlandı. Onun şefkatinden, affediciliğinden ve mükâfaatı olan cennetinden bahsedilmedi. Aslında Allah'ı bize bu şekilde tanıtan ailemize, yakınlarımıza ve çevremize kızaniyorum. Çünkü onlara da hep bu şekilde öğretildi ve onlar bizim kadar şanslı değillerdi. Bizim gibi Allah'ı tanıyacak ne ortamları oldu ne de fırsatları.

Bize kadar olan nesilde sevgisi yerine korkusu aşılana Allah, bizden sonraki nesil tam tersi şekilde Allah'ı tanıma fırsatı bulur inşaallah!

Hepimiz hata yapabilme özelliğinde yaratılmışız. Yaptığımız hata için — büyük ya da küçük olsun— gönülden bir pişmanlıkla af diler ve bir daha yapmamak için çaba sarfedersek inaniyorum ki Allah'ın merhameti, rahmeti üzerimize olacaktır... Benim için önemli olan O'nu görmesem de, içimde bir yerde O'nun varlığını hissetmektir. Ve bunu hissediyorum da...”

### Erkek Öğrenci, DİKAB

“Yaradanim en büyük aşkı, uğruna canımı vereceğim tek dostumdur. O (CC) benim tek tanrımdır. O (CC) kimsenin bana yakın olamayacağı kadar, şah damarımdan da yakındır. Dertlerimin en büyük ortağı, yalnız kaldığımda daima her an, her lahza yanımda olan, beni her daim —hem de hiç bıkmadan— dinleyen desteğini esirgemeyen, hastalığıma şifa veren, yanımda olduğumu hissettiğimde mutlu olduğum, hata yaptığımda beni hiç azarlamayan, azarlamadığı gibi de “Gel!” diyen, ben “Tevbe edersen seni affederim.” diyen O (CC)dur... Şükürlerin hepsi O’na olsun!.. Hastalığa da, sakatlığa da, fakirliğe de, zenginliğe de, kısacası verdiği her şeye şükürler olsun!.. Çünkü ne kadar aciz olduğumuz ortada. Ne depremi engelleyebiliyoruz, ne yağmuru, ne ölümü, ne dünyanın ısınmasını, ne hastalığı yâni hiç bir şeyi engelleyemiyoruz. Bununla birlikte yarattıkları canlılardaki o eşsiz uyumu, doğanın dengesini, vücudumuzdaki hücrelerin ahengini bile anlamakta zorluk çekiyoruz. Kâinât yaratılalı bilmem kaç asır oldu ama hâlâ beynimizin nasıl olduğunu çözemedik Madem tüm bunları O (CC) yaptı o zaman da en iyisini, en iyi yönetmeyi O (CC) yapar. Bize de şükretmek, vereceği şeylere sabretmek, kontrolümüzü O’na bırakmak düşer...”

### Erkek Öğrenci, DİKAB

“...Önceden benim inandığım Allah çok sert, çok cezalandırıcı, insanları imtihan eden, başarısız olanları ateşle yakan, şefkati sadece imtihanı geçene olan Allah’tı. Küçükken bana namaz kılmayanların tüm namazlarını ateşte kaza edileceği söylenmişti. Ben bundan dolayı Rabbimi çok sert olarak hayal ediyordum. Ondan korkuyordum. Meğerse Rabbim çok merhametli, çok bağışlayan, bizi cennete koymayı çok isteyenmiş. Tövbeleri çokça kabul edenmiş. Ben Allah’ımı çok seviyorum!..”

### Kız Öğrenci, DİKAB

“İnanmışım Allah’ı yazmak hem çok zor, hem de çok güzel bir şey. Zor, çünkü sürekli içimde yaşadığım, bunu yazıya dökmek ihtiyacını hiç hissetmediğim bir inancı ilk kez bu satırlara döküyorum. Güzel, çünkü bu düşüncelerimi yazıyla bir nevî ölümsüzleştirmiş oluyorum. Ben de bir gün her insan gibi öleceğim fakat bu yazı ilerde bir gün benimle aynı duyguları paylaşan bir insan için yol gösterici ya da böyle tuhaf şeyler düşünen insanlar da varmış dedirtecektir. Bu, kişilerin seçimine kalmış olan bir şey. Beni ilgilendiren benim düşündüğüm ve inandığım Allah’tır.

Benim inandığım Allah beni hiç bir zaman yalnız bırakmayan, onun hoşuna gitmeyecek şeyleri yapsam dahi beni yine o çıkmazdan çekip kurtaran ve beni her halimle kabul eden bir Allah’tır...İnanmışım Allah benim hem yaratıcım hem de dostumdur. Bazı haller olur ki insan sorunları içerisinde boğulup kalmıştır ama ona yardım edecek kimseyi bulamaz. Kimse anlamaz onun derdinden, anlasa da elinden bir şey gelmez. İşte yine O koşar imdadımıza. EN zor zamanlarımızda elimizden tutar ve “İşte kulum sana her darlı-

ğın ardından bir genişlik vardır dememiş miydim?.. Derdinin çaresi budur.” der. Bizi bizden daha iyi bildiği için de bize sunduğu çözüm yolları bizim için en uygun olanıdır. Hepimizin dostunun Allah olması dilekleriyle...”

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“Şu anda bana bu satırları yazdıran, bana kendini anlattırandır inandığım Allah. Gizlesem de, gizlemesem de sinemin özünü bilen, hatta beni benden iyi bilendir inandığım Allah... Ona hiç yalan söylemem. Ondan hiç bir şeyi gizlemedim, gizleyemem. O halde belki de tek gerçek dostumdur inandığım Allah. O beni seviyor. Sevmeseydi beni seçip yaratır mıydı?.. Sahip olduğumu zannettiğim her şeyi bana veren ve aslında belki de sahip olduğum tek şey olandır benim inandığım ve her şeyimle teslim olduğum Allah. O beni hiç unutmaz, bir anım bile onsuz geçmez. Nankörlük de yapsam bana nimetini sunmaktan vazgeçmez. Yüzümü güldürür, içimi ısıtır... Ciğerlerime doldurduğum hava onun eseri, gözlerimi çevirip baktığımda gördüğüm o, kusursuz sanat onun eseri. Sormuş bana Mülk suresinde çevir gözlerini bak etrafına hiç düzensizlik görebiliyor musun?.. Çevirdim baktım gözlerimi... Hayır! Gerçekten de göremedim bir düzensizlik Rabbim! Dolu dolu oldu gözlerim. Ne kadar da iyi tanıyorsun beni!..İçime sevgi vermiş, kendi sevgisinden benim içime de yerleştirmiş. Bana insanları sevdirmiş, aşk vermiş, dost vermiş, umut vermiş, hayal vermiş, inanç vermiş, huzur vermiş, gönül vermiş, akıl vermiş, gökyüzüne ve yeryüzünü ayaklarım sermiş... Tüm bunların kıymetini bileyim diye acı vermiş, elem vermiş, hayal kırıklığı, düşman ve yanlışlıklar...Kimse beni anlayamadığında beni anlıyor, bana yardım ediyor. Hiç kimsenin, kimsenin hakkına girmesine de müsaade etmiyor, adaleti bana hep güven veriyor. Rabbimin adâleti hep yerini buluyor. Baktığım her şeyde onu görüyorum... Dokunduğum her şeyde onu hissediyorum... Duyduğum her seste ondan bir var... Kokladığım her çiçek bana onu hatırlatıyor... Tattığım her şey ondan bana armağan... O düşüncelerimde... O gönlümde... O her yerde, her şeyde çepeçevre kuşatmış... Dualarıma cevap veren, hakkımda her zaman hayırlısını nasib eden... O her şeyim, sevdiğim, sebebim...

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“Öncelikle beni yarattığı için sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Yüce yaratıcımız nimeti bol, esirgemesi çok. Bize hayır gibi gelen şeylerin şer, şer gibi gelen şeylerin de altında hayır olduğunu söylüyor. Gerçekten de öyle. “Biz Adana’nın bir ilçesinde oturuyoruz. Dolmuşlar oraya çok sık kalkmıyor. Saat başında kalkıyor. Arkadaşım da Adana’dan stajdan ilçedeki evine dönüyormuş ve son otobüse yetişmek için koşturuyormuş. Sabah da erkenden okula varmış. Otobüsü yolun karşısından görmüş ama yetişememiş. O kadar sinirlenmiş ki kahretsin gibi isyanlar etmiş. Akşam gelen haberde de son otobüsün virajın birini dönerken kaza yaptığını duymayalım mı? İçindekiler de hep tanıdıklarımız, komşumuzun çocukları... Duyunca bir süre çok geçirdik. Çünkü neredeyse tamamı ölmüştü. Arkadaşımınla sonra görüştüğümüzde bunları bana anlattı ve hayır dediğimiz şeylerde şer olabiliyormuş. Allah’ım beni



affetsin... Bana hayatımı bağışladı. Verdiği nimetlerden dolayı ona çok teşekkür ediyorum” dedi.

“Küçükken bize de tırnaklarını boyarsan Allah seni yakar! Şöyle yaparsan Allah başına taş atar! Böyle yaparsan kızgın sacın üzerinde yakar.” derlerdi. Ben de inanır ve Allah’tan korkardım. Ama şimdi bunları düşününce bunları bize söyleyenler ne büyük cehaletleermiş. Allah korusun böyle yaklaşımlar çocukların Allah’tan korkmasının yanında Allah’tan nefret etmelerine de sebep olabilir.

Yüce Yaradanımıza baktığımız zaman biz kullarına kaldırabileceğimiz kadar yük veriyor. Ben hep düşünürüm annem babam ölse ben nasıl yaşarım?.. Yaşayamam diye düşünürdüm. Çünkü evde en küçük olanım ve tek büyüdüm. Ağabeylerim ve ablalarım ben daha küçükken evlenmiş. Aileme çok bağlıyım. Ankara’ya ilk geldiğimde de geceleri hep gizli gizli ağlardım. Geçen yıl ablamın birini kaybettik. (başımız sağ olsun) Rabbim öyle bir sabır veriyor ki ben bile şaşırıdım. Sanki yüreğim kilitlenmiş, çok fazla ağlayamadım bile. İnsan bir gün Yaradanına kavuşacağını, asıl dünyanın orası olduğunu düşününce sevdikleriyle orada buluşacağına da inandığı için herhalde sabrı biraz daha genişliyor...Rabbimiz bizi bin bir nimetlerle donatmış. Bazan yokluktan şikayet ediyoruz. Şükürümüzü az yapıyoruz. Halbuki birisi yanımıza gelse ve parmağının birini bana 500 milyona sat derse düşünmez miyiz?.. Bir küçücük parmak ne kadar kıymetli. Bu yüzden Rabbimiz’in bize verdiği nimetlere ne kadar şükretsek az...Biz memleketimizden uzak yerlerde okuyoruz. Annem, babam üniversiteyi kazanmamdan önce hep okutamayız diye psikolojik baskı yaptılar. Ben de okuyamazsam öldüğümde gözüm arkada kalır deyip inadına okudum. Annemler de haklıydı. Ama ben Allah’ıma güvendiğim için ben ne zaman paraya ihtiyacım olsa hiç beklemediğim halde beni muhtaç bırakmadı ve hep gözetti. Yüce Allah’ım sana ne kadar şükretsem az!

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“...Benden yalnızca hayatı sevmemi, yaratılanı sevmemi, sade ve sadece kendisinden örürü sevmemi bekleyen bir Rabb... Beni asla yalnız bırakmayan, çaresiz kaldığımı sandığım her an yanıbaşımdaya olduğunu hissettiren tek dostum, en güzel dostum, eşsiz dayanağım o benim... Hakkımda iyi de olsa, bana iyi görünmese de en güzel, en doğru, en hayırlı kararı verenin O olduğunu emin olduğum Allah... Muhabbete verdiği değeri, Muhammed’le gösteren Allah... Koca bir kâinatı sevgi uğruna yaratan Allah... En çok sevdiğim en çok dertleştiğim, en çok paylaştığım tek ilah Rabbimdir benim... Hiçbir anımın O’nsuz olmadığını ve zaten olmayacağını bildiğim Rabbim... Anlatmaktan aciz kaldığım, gücümün yetmediği O Allah’a hamd olsun! En büyük yakarışlarım, en büyük duam ve en sonsuz sevdam O’na...”

### **KENDİNDEN YOLA ÇIKARAK ALLAH’I TANIMLAMA**

Burada insanın kendine dönüp, iç dünyasından yola çıkarak Allah’ı tanımlamasına tanık olunmaktadır.

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“İnanmadığım, sevdiğim yaradan benim en büyük ve en değerli dostumdur. Belki O, beni dost olarak kabul etmez. Çünkü çok hatalı bir kuluyum... Benim inandığım yaradan, beni sevdiği gibi tüm kullarını da sever. Kulları arasında asla ayırım yapmaz.

Biz insanlar ne kadar nankörüz... İyi günlerimizde, mutlu anlarımızda O’nu pek az anımsarız; ama sıkıntıya düşünce hemen ona yönelmeye ve duaya başlarız. Fakat yüce yaratan bizim bu halimize rağmen o sıkıntılı anlardaki dualarımızı yine kabul eder. Bizi geri çevirmez.

Benim inandığım Yaradan, her şeyi hikmetle yapar. Bundan dolayı başıma gelen, kötü gibi görünen olaylarda bile O’na isyan etmem. Çünkü bilirim ki muhakkak bunda bir hikmet var ama ben göremiyorum. “Allah’ım bana o hikmeti göster...” diye dua ederim. Sıkıntıya düşüp, çaresiz kalıp, O’na yöneldiğimde namaz kılıp ardından gözyaşlarımla yoğurduğum dualarımı O’na gönderdiğimde ferahlarım ve sanki kedimi dünyanın en mutlu insanı gibi hissederim... Benim inandığım yaradan tektir, ortakları yoktur. O’na müracaat etmeden önce başkalarından randevu almam gerekmez. Çünkü onunla doğrudan kalp telefonumla irtibat kurarım. Konuşurum, dertleşirim. O ise beni hiç bıkmadan dinler ve çözüm önerilerini kalbime ilham eder. Karşılığında ücret de istemez. Günümüzde psikologlar insanların dertlerini dinleyip onlara çözüm önerileri sunuyorlar ve karşılığında yüklü meblağ alıyorlar... Benim inandığım yaradan; şükre en layık zâttır. Onun için hep şükrederim bana bahsettiği nimetlerden dolayı... Bana verdiği çalışma masam için, minik kitaplığım için, rahat ranzam için, güzel elbiselerim için, sıcak yemeğim için... şükrederim.”

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“Çocukluğumda tasavvur ettiğim Allah, etrafımda gördüğüm hiç bir varlığa benzemeyen, gökyüzünde sabit duran bir ışık kümesi şeklindeydi. O’na ulaşmaya çalışırken benden uzaklaşan bu ışık kümesi rüyalarımın birçok kez girmiştir. Çocukluğun somut psikoloji anlayışı ışık kümesine benzeyen bir Allah’ı tasavvur etmemde en büyük etkendi galiba.

Yıllar sonra aldığım dini eğitimin ve olgunlaşmamın etkisiyle Allah, evrenin varoluşu ve diğer kâinattaki varlıklar hakkında tefekküre daldığım çok olmuştur ergenliğimin ilk yıllarında. Ergenliğimin en sancılı anları, hayatı, dünyada bulunuş sebebimi, insanları, hayvanları, olayları, en önemlisi Allah’ı ve ölümü düşündüğüm zamanlardır. Yüksek tepelerin ve özellikle dağların haşmeti beni Allah’ın fizikî özelliği hakkında çok düşündürmüştür. Bazen kanatlanıp uçarak dünyadan uzaya gider, uzayın sınırlarının dışında ve üstünde duran sürekli bu evreni takip eden varlık olarak tasavvur etmişimdir. Ancak Allah’ı o zaman fizikî olarak tam bir kalıba oturtamamışım. Şimdi ise Allah’ın maddi yapısı hakkında bir şey düşünmemeye çalışıyorum. Yaratıcım olarak kabul ettiğim Allah ile aramda maddi ve mânevî bir bağ kurmağa çalışıyorum. Bazen aynaya baktığımda kendimi inceliyorum. Al-

lah'ın beni yarattığını o anda beni izlediğini ve onunla bir iletişim kurduğunu hissediyorum. Beni yaratan Allah'ın benim yaptığım her şeyden haberdar olması bazen beni ürpertir. Çünkü ben birçok davranışla O'na saygısızlık ettiğimi düşünür ve utanırım. Bazen de öyle anlarım olur ki Allah'ın bana acımadığını, yalnız bıraktığını, bana her konuda yol göstermesi gerektiğini düşünürüm. Daha sonra bu düşüncemden ürperirim ve acı çektiğim birçok şeyin kendi hatalarımdan kaynaklandığını düşünürüm. Çevremde gördüğüm sefalet içinde yaşayanları, açlıktan ölen Afrikalı insanları ve zalimlerin bombalarıyla paramparça olan Iraklı mazlumları gördükçe insanî görüş açısıyla Allah'ın neden bunlara izin verdiğini düşünüyorum. Ancak bunlar da bir hikmet olduğu daha sonraki düşüncelerimde belirir. O'nun benden ve yaptığım her şeyden haberdâr olduğunu biliyorum. O'ndan yardım istediğim zamanlarda rahatlamamın sebebi ise bu.”

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

“Aslında daha önce böyle bir şeyi çok geniş olarak düşünmedim ve yazmadım da. Belki yeri geldikçe hissedince düşündük. Ama hiç bir zaman sorgulamadım kendimi. Allah'ı aynı anda tüm sıfatlarıyla düşünmedim. İnsan öğrendikçe bazı şeylerin farkına daha çabuk varıyor.

İnanmışım Allah, her şeyi yoktan var eden, sevgiyle yaratan bir varlık. Önce sevgiye değer veren ve bize de sevmemizi söyleyen bir varlık. Kulu sıkıntıya düştüğü zaman hemen onun yardımına koşan bir varlık. Kulunun üzülmelerini istemez hiçbir zaman.

Belki de Allah'ı anlatmaktan korktuk zaman zaman... Çevremizden bu noktada tepkiler de aldım. Allah'ın sevdiği kullarına azap edeceğine inanmıyorum. Eğer gerçekten iyi ve güzel davranışlarda bulunursak Allah bizi neden ateşe atsın ki?.. Belki de hep bize Allah'ın azabından, cehenneminden bahsettiler. Çocukken bile “Günah! Allah yakar!..” dedik. Halbuki Allah yakan değil, daima seven bir varlık. Kullarını rahmetiyle kuşatan, onların üzerlerine sürekli olarak nimetlerini gönderendir. Hiç kızmayan, sabreden, en kötü kullarına bile sevgiyle yaklaşabilen, adil ve üstün bir varlıktır. Eğer kul gerçekten bir şey isterse, samimi olarak isterse, Allah hemen kulun istediklerini yerine getirir. Çünkü Allah “Ol” der, o da olur.

Allah her şeyi bilen, varlığıyla her şeyi sevgiyle kuşatan, kullarına gerçek sevgiyle yaklaşan bir varlık. Her şeyi en güzel bir biçimde meydana getiren, düzenleyen ve en üstün varlık olarak yarattığı insanın hizmetine sunandır...Allah, kullarına en yakın olan bir varlıktır. Onlara kendilerinden bile yakındır. Kullarına bu şekilde yakın olduğu için, onlara yakın olmaktan hoşlanan bir varlıktır. Her zaman onlardır. Onları adım adım takip etmektedir. İnsana bu kadar değer veriyor ki onun her hareketini dikkate alıyor. Kullarını önemseyen, aynı zamanda kulların da kendilerini ve yarananlarını özümsemesi gerektiğini isteyen bir varlık, beze bunca değer verne varlık... Bizden kendini özümsememizi bekliyor çünkü...Hatalar yapsam da nimetlerini esirgemiyor üzerimden bunu hissediyorum. Hata yaptığım zaman sanki daha

çok değer veriyor bana, bende böyle zamanlarda kendime daha çok yakın hissediyorum. Gönلümü ona açıyor, affımı diliyorum. Affedeceğine inanıyorum çünkü affetmeyi seven bir varlık. Her zaman dayandığım, sığındığım, kuşkusuz güvendiğim üstün bir varlıktır. O, Allah'ın kullarına sevgi dolu olduğuna inanıyorum...”

### **Erkek Öğrenci, DİKAB**

“Allah, içimi rahatlatan bir kelime... İçimi rahatlattığına göre içi boş değil... Sonuna kadar dolu. Dolu bir testi gibi artık o içime girdiğinde O'nun sevgisiyle dolup taşıyorum ve Peygamber Efendimiz'in dediği gibi “Bir kalbe iki sevgi fazla.” Evet onun sevgisi her şeyi kuşatır.

Küçüklüğümden beri hep duymuşumdur: Allah Allah... Ne bu?.. Cisim mi?.. Ölçü mü?.. Var mı yok mu?.. En çok da ilkokuldaki hocam (!) Allah konusunda şöyle bir tasvirde bulunmuştu: “Beni görüyor musunuz?.. Evet. Ben burada mıyım?.. Evet. O halde ben var mıyım?.. Evet. Peki Allah'ın görüyor musunuz?.. Hayır. Peki burada mı?.. Bilmiyoruz. O halde Allah yok! Ailem muhafazakar bir kesim olduğundan bunlar bana çok uç ve zıt şeylerdi. Çünkü ben biliyordum ki bir Allah vardı. Yoksa yok muydu?.. Çünkü hocalar bilir... Her şeyi onlara sorarız ve en doğru cevabı alırız. Al sana iç sallantı, çık çıkabilirsen...Şimdi gelelim Allah'la tanışmama... Babam hep derdi: Her şeyi yoktan var eden ve her şeyin sahibi Allah... Allah yaratılmamış, varlığı kendinden. Bu aklıma sığmıyordu. Nasıl olur ya!.. Tamam her şeyi yarattı peki —hâşâ!— onu kim yarattı?.. Bunlar metafizik olduğundan anlamam da imkansızdı zaten. Daha sonra yazın cami hocamdan öğrendim ve sevdim o yüce yaratıcıyı. Çünkü böyle bir Allah ki bizden hiç bir şey istemedi bize hayat vermiş ve etrafımızı sayısız nimetlerle doldurmuş, diğer tüm canlıları hizmetimize âmâde kılmış... Yok böyle bir şey yâ! Kimsenin kimseye “Sana günahımı bile vermem!” dediği şu bencillikler dünyasında böyle bir sistem. Beni Allah'a bağlamaya bağlamağa yetmişti de artmıştı bile. Düşünüyorum, pekiyi bunların karşılığında ben ne yapıyorum? Hiç... Hem de kocaman bir hiç. Ama o yine de gönül koymuyor, küsmüyor, asi kullarına o la ki bir an gelir gerçeği anlarlar diye sabrediyor ve bize de karşımızdaki insanlara sabır göstermemiz gerektiğini söylüyor. Kendisinin engin bir mağfiretinin olduğundan bahsediyor. Hiç bir durumda bu mağfiretten ümidimizi kesmememizi öğütüyor. Bize diyor ki: “İçinizi temiz tutun. Kinden, hasetten kaçının. Niyetlerinizi saf tutun. Umulur ki kurtuluşa erersiniz.” Böyle bir yaratıcıya kul olunmaz da ne olunur?.. O, bizi her türlü hata ve günahlarımıza karşın yine de seviyor. O halde biz de O'nu sevelim!”

### **Erkek Öğrenci, DİKAB**

“Tüm varlığımızla inandığımız ve bunu her fırsatta dil getirdiğimiz Allah... Acaba şu ana kadar bu konu üzerinde düşündük mü?.. Kendi kendime soruyorum da çok fazla kafa yormadığımı görüyorum. Evet, inanma sebeplerim elbette var ama bu sebeplerin bende oluşmasını sağlayan Allah nasıl bir Allah?..

Şimdi düşünüyorum da şükrediyorum. Çünkü bunları yazabilecek aklı donanımla yaratmış beni yüce rabbim. Ben öyle bir varlığa inanıyorum ki; O, her şeyi yoktan var etme gücüne sahip, her şeyin yaratıcısı, her şeyin bilgisi-ne sahip, yaşadığım şu âlemi öyle dengeli yaratmış ki; havadaki oksijen oranından, dünya ile güneş arasındaki mesafeye tutun, canlı cansızlar arasındaki ekolojik sisteme kadar her ayrıntıyı düşünmüş.

Kendi vücuduma bakıyorum. Öyle dengeli, öyle mükemmel ki... Bütün organlarım yerli yerinde. Onlar durmadan iş görürken ben onların gürültüsünü duymuyorum. Çünkü Rabbim kulaklarımı belli seviyede duyacak şekilde yaratmış. O, bana göz vermiş her şeyi idrak edebilmek için; akıl vermiş, düşünmek için; burun vermiş, güzel çiçekleri koklamak için, bir de kalp vermiş ki onu hatırlayayım diye, onu orada yaşatayım diye. Hani "Yerlere göklere sığmam, mümin kulumun kalbine sığarım." dediği gibi. O benim hâlıkım, rızık verenim, merhamet edenim, şefkat gösterenim bana her şeyden yakın olanım. Çünkü O bana şah damarımın yakını. Hazret-i İbrahim ateşe atılırken Cebrâil gelip ona isteğini sorunca, O da "Seni buraya yollayan beni görmüyor mu ki ben O'na inanmışım, ben O'na güvenmişim. Sana ne hâcet?.." diyebiliyor. O kimsenin kabul edemediği hatalarımdan ötürü O'nun karşısına geçip "Yâ Rabbi! Beni affet..." diyebileceğim tek varlık. Beni belki de en özgür bırakan varlık. Belki değil gerçek bu. Kimseyi araya sokmadan içimi açıp, derdimi açacağım ve ferahlayacağım yegâne varlıktır Allah. Hani Mevlânâ'nın dediği gibi... *Sen çekilirsen aradan, Tecellî eder Yaradan!*"

### Kız Öğrenci, İLAHİYAT

"Her an ve her zaman yanımda olduğunu hissettiğim, bu evrenin en büyük cismini de en küçük cismini de yaratacak ilme vakıf tek yaratıcı, her şeyi, her yeri, her zamanı dünümüzü, yarınımızı, vereceğimiz kararları bilen, O'nu tanıdıkça sevgimin arttığı, ona yaklaştığımda huzurumun arttığını hissettiğim, bütün emirlerine uymadığımızda hemen cezalandıran değil, bize sonsuz sabırla defalarca bir ömür boyunca yeniden başlama imkânı veren, geçmişte yaptığım hatalardan vazgeçtiğimde onları yokmuş sayan, her günümdeki beni tekrar yaratan, beni kendimden daha iyi tanıyan ve bununla birlikte bir olay karşısındaki her duruma göre önümüze bizim için iyi olan yolları çıkaran, sevildiğinde hiç bir zaman vefasızlık etmeyen, kendine yapılan iyilikleri gören, kötülükleri de affeden, ilk önce sonsuz olan, ebedî ve ezeli olan, etrafımızdaki hiçbir şey gibi varken kaybolmayan, yarattığı varlıkları ortada bırakmayan, onlara nizam veren, onları kesinlikle özgür bırakan, ruhumuza ince özellikler yükleyip onları karşılayacak durumları yaratan, yaptığı hiç bir işinde tezat bulunmayan, ona bilimle ulaşamayacağım sadece imanla varabileceğim, merhametlilerin en yücesi, tasavvur edemeyeceğim hiçbir şeyle kıyaslama yapamayacağım, ona ait bilgilerimizin sadece kendi kelimayla söylediklerinden bildiğimiz HA-BİB...

## KAYNAKLARDAN VE TOPLUMSAL ANLAYIŞTAN YOLA ÇIKARAK ALLAH' I TANIMLAMA

### Erkek Öğrenci, DİKAB

“Allah’ı tarif etmemize gerek yok. O zaten tümü mahlukatı yaratarak ve bizlere sonsuz nimetler vererek kendi varlığını ispatlamıştır. Zaten yeryüzüne şöyle bir göz attığımızda Allah’ın büyüklüğünü anlarız. Allah’ı yâni yüce yaratıcımızı yine Allah’ın sözleriyle açıklamak istiyorum. Zaten o varlığını ve birliğini en güzel biçimde dile getirmiştir. Nitekim İhlâs Sûresi şöyledir:

Şá áæ Çááá Çİİ Çááá ÇÁÖÁİ áá íáİ æ áá íæáí æ áá íßá áá ßíæÇ Çİİ. “De ki: Allah birdir, O sameddir, domamıştır, doğrulmamıştır. O birdir, yarattığı hiç bir varlığa benzemez.” Allah-u Teâlâ’nın bu güzel sözlerinin yanında bizim yapacağımız tek şey iman etmek, varlığını ve birliğini kabul etmektir. İnsanoğlu Allah’ın ona öğrettiklerinin dışına çıkamaz. Her şey Allah’ın iradesindedir.

### Erkek, DİKAB

Kendisine tapılan ve ibadet edilen anlamına gelen ilahın bir diğer ismi ma'buddur. Mabudun İslâm dinindeki özel ismi Allah’tır. Tüm ibadetlerin, tüm tapınışların eksiksiz olarak kendine yapıldığı, tüm gönüllerin kendine yöneldiği, herkesin kendisinden meded beklediği, her türlü eksik ve kusurlardan münezze, tüm iyiliklerin kaynağı olan Allah!

Allah’ın bir sıfatı da Rab’dır yâni terbiye eden, eğitip büyüten, yetiştiren, rızıklandıran, her türlü ..... ve sıkıntılardan koruyan kişi. Terbiye ve eğitime eğitmenle birebir bir ilişki sonucu olur. Herhangi bir aracı kabul etmez. İşte Allah insanı en güzel şekilde yaratmış, en güzel nimetlerle büyütmüş ve insanın hiçbir aracısız kendisine yönelmesini insandan istemiş. Nasıl ki bir anne merhamet, şefkat ve sevgi ile yaklaşır... kendi zararına da olsa şerhlerden onu alıkoyar, müsaade etmez. Bu görünüş itibariyle olumsuz gibi görülse de mahiyet itibariyle çocuğun yararınadır. Allah da en güzel şekilde yarattığı insanı gönderdiği dünya hayatında yalnız bırakmamış, ona doğruyu gösterecek kitaplar, nebiler göndermiş ve her an onu gözetim ve koruma altında tutmuştur kötülöklere gitmemesi için... Tüm bu ilişkiler anne-çocuk ilişkisinde olduğu gibi merhamet ve sevgi üzerine kurulmuştur. Her davranış aslında sevginin yansıması, eylemler dünyasındaki görüntüsüdür. Allah insana rahmetiyle yaklaşan ve öyle muamele eden bir zâttır. Ve zaten bir ayetinde rahmetim gazabımı geçmiştir buyurmaktadır. Hiçbir zaman Allah’ın rahmetinden ümit kesmemeli, gazabını geçen rahmetine sığınmalıyız. Aynen Hazret-i Vahşi örneğinde olduğu gibi.”

### Kız Öğrenci, DİKAB

“İnanmadığım Allah’ı daha önce hiç tanımlamadım. Bence İhlâs Sûresi buna çok güzel bir cevap teşkil eder. “De ki: O Allah birdir, hiç bir şeye muhtaç değildir, her şey var olmak için O’na muhtaçtır, doğmamış, doğurmamıştır”-

...Vahiy müslümanlar açısından kesinlik taşıyan bir bilgidir. Kur'an-ı Kerim bir müslümanın hayatında çok önemli bir yer teşkil eder Kur'an besmeleyle başlar ve besmelede dikkat çeken Rabbimizin iki önemli ismi mevcuttur: Rahmân ve Rahîm. Rabbimizin 99 ismi varken bu similere öncelik vermesi, kitabına onunla başlaması çok anlamlıdır. "Ben bağışlayıcılık özelliğine sahip bir varlığım." diyor adeta. Bilindiği üzere Rahmân, Allah'ın bütün kulları üzerindeki bağışlayıcılık özelliği, Rahîm ise kıyamette sadece mü'min kulları için var olan bağışlayıcılık özelliğidir. Bu demek olur ki Rabbimizi tanımaya başlarken O'nun ilk özelliğinin bağışlayıcılık olduğunu bilmemiz gerekiyor.- Benim hoşuma iden bir şey de ne kadar günah işlersen işle bir kapının seni affetmek için devamlı açık olması. Affedilmen için o günahın farkına varıp vicdan azabı duyman, kapının tokmağını çalman yeterli. Tokmağı çalin ve kapının açılacağından emin olun. Tam bir teslimiyetle çaldınız da açılmadı mı?...Allah'ımı ve dinimi gerçekten çok seviyorum. İyi ki dünyadayım ve iyi ki müslümanım! Allah'a şükretmem gereken o kadar çok sebebim var ki... Sana şükürler olsun Rabbim!"

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

"Aslım isterseniz hayatımda ilk defa böyle bir soruyla karşılaşıyorum. Bu yüzden de diyeceğimi, ne yazacağımı bilmiyorum. Bunda belki de bilinçsizce bir inanmanın tesiri olabilir. Gelenekçi bir inanmanın tesiri belki de hepsi... Blmiyorum, tanımlayamıyorum.

Küçükken hep Allah'tan korkardım. Kimse bana "Allah'ı sevmek gerek." demedi. Fakat "Allah yakar" "Allah'tan korkmuyor musun?" gibi cümleleri sık sık duyardım...O Allah birdir. Sameddir. Rahmândır. Rahîmdir. Hiç bir şeye muhtaç değildir. Her şey ona muhtaçtır. Rezzâktır, Fettâhtır. Doğmamış, doğrulmamıştır. Hiç bir şey O'na denk değildir. Övgüye en çok layık olandır. En büyük şefkat ve en büyük merhamet sahibidir. Cömertliği her şeyi kuşatmıştır. Her şeyi yerli yerinde yapandır. Her şeyi belli bir ölçüye göre takdir edendir. Kuvvet, kudret sahibidir. Azabı ise bir kimseye dokunduğu zaman onu kimseden kaldıracak bir güç yoktur. Yalnız O'na kulluk eder ve yalnız O'ndan yardım dileriz...

### **Kız Öğrenci, DİKAB**

"İnandığım Allah'ın vasıfları Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde belirtilmiş bulunmakta: O çok bağışlayan, nimetler bahşeden, beni ve bütün âlemi yaratıp yöneten, her şeyi bilen, gören, işiten, sonsuz kudret sahibi... gibi çoğu zaman aklımın anlamadığı yüce vasıflara sahip varlık. Evet, bütün bu özelliklerin yanında Allah'ı kendi benliğimde içselleştirirken daha çok onun bizlere olan sevgisi, merhameti yönünü ön plana çıkarıyor, kendi üzerimdeki başak insanların üzerindeki nimetlere baktığımda bunu ancak bizleri gerçekten seven ve değer veren bir varlığın yapmış olması gerekir diye düşünüyorum. Bu öyle büyük bir sevgi ki annenin yavrusuna olan sevgi ve şefkatinin yüzlerce kat büyüğü... Allah her şeyin en güzelini bilir. Kur'an'ın bir

ayetinde de belirtildiği gibi: “Sapıklardan başka Allah’tan kim ümidini keser?..” O, bizden ümit kesmezken, sonsuz bağışlayıcı, tövbeleri kabul eden Allah’tan ve kendimizden biz neden ümidimizi keselim ki?...”

### **Erkek Öğrenci, DİKAB**

“İnanmışımız Allah zâtî ve subûtî sıfatları olan, ezeli, ebedî, ilim, görme, duyma, hayat, muhalefetün lîl-havâdis sıfatlarına sahip olan en büyük, en güçlü, tek ilahdır. İnanmışımız Allah, çok merhametli, çok şefkatli, kulların hep iyiliğini isteyen yüce yaratıcı. Şöyle ki; günah işlediğimizde melekler onu hemen yazmıyorlar, tevbe etmezsek ve bu günahahtan pişman olmazsak o takdirde yazıyorlar. Ama sevaplar hemen yazılıyor ve insanın sevap kazanabilmesi için birçok neden var. Aynı zamanda bunlar bedava! Namaz kılmak, oruç tutmak, gülmek (sadaka), yoldaki bir taşı kenara koymak, ana-babaya iyi davranmak...Allah tevbeleri kabul edendir. Kâinattaki eşsiz nizamın, mükemmel tasarının tek mühendisi, yarattıklarını sevgi hamuruyla yoğuran, aşık olunmasını gereken en büyük maşuktur. Kulunun iyiliğini isterse onu dinde fakih (anlayan) kulan, her şeyin sahibidir. Biz yalnız O’na ibadet eder ve yalnız O’ndan yardım dileriz. Allah her şeye “Ol” dediği zaman o hemen olur. Allah korkulması gereken değil, sevilmesi gereken olmalıdır. Bir kimseyi seven de ondan gelecek her şeye emin olmayı elde edecek, sevdiği kişinin de kendisini sevmesini sağlamaya çalışacaktır. Takvâ hep Allah’tan korkmak, ondan sakınmak olarak anlamlandırılmıştır. Fakat takvâ Allah’ın karşısında emir-nehî bakımından dosdoğru durabilmek ve O’ndan gelecek azaptan sakınmak, dolayısıyla Allah’ı büyük bir aşkla sevmek şeklinde tanımlanmalıdır. Hamd yalnız Allah’adır. Sonsuz güç kudret sahibi Allah kullarına taşıyamayacağı yükü yüklemesin. O’nun dininde zorluk yoktur. Allah Settâr (ayıpları örten)dir. Bağışlamayı sever. Ümitsiz kullarını sevmez. “Bana dua edin, size icabet edeyim.” der. Allah, tüm iyi, güzel sıfatları yanında aynı zamanda Kahhâr (kahreden)dir. Kedisine inkar edenleri ve bu inkarında ısrarlı olanları helak eylemiştir. Tarihten silinen birçok kavim buna örnektir. Allah, gazabı çetin olandır. Her şeyin cezasını (karşılığını) verendir. Kendisine şirk koşulmasını asla, mutlak suretle affetmez. Ama bunun dışındaki günahları affetmeyi çok sever. O, kullarını affetmeyi, bağışlamayı çok sever. Kullarına yaptıkları iyi ameller sonucu cenneti, kötü ameller karşılığında da cehennemi vaad eder. Kendi ayetlerini evirip çevirip işlerine geldikleri gibi yorumlayanlara da cehennemi vaad ettiğini Kur’an-ı Kerim’de bildirir. Hamd yalnızca âlemlerin rabbi olan Allah’adır!..

### **Erkek Öğrenci, İLAHİYAT**

“Benim inandığım Allah tekdir. (El-Ehad)

Benim inandığım Allah’a bütün yaratılanlar muhtaç. Ancak o hiç kimseye muhtaç değildir. (Es-Samed)

Benim inandığım Allah belli bir şekilden, belli bir bedenden münezzehtir.

Benim inandığım Allah en güzeldir. (El-Cemîl)



Benim inandığım Allah en âdil olandır. (el-Âdil)

Benim inandığım Allah'ın her şeye gücü yeter. (El-Kâdir)

Benim inandığım Allah istediğinde şifâ verendir. (Eş-Şâfi')

Benim inandığım Allah zalimleri, kâfirleri kahredendir. (El-Kahhâr)

Benim inandığım Allah sonsuzdur. (El-Bâkî)

Benim inandığım Allah tüm yarattıklarının rızkını en iyi verendir. (Er-Râzık)

Benim inandığım Allah bol bol verendir. (El-Vehhâb)

Benim inandığım Allah ayıpları ördendir. (Es-Settâr)

Benim inandığım Allah en cömerttir. (El-Kerîm)

Benim inandığım Allah en zengindir. (El-Ganiyy)

Benim inandığım Allah sözüne sâdiktir.

Benim inandığım Allah Rahmân ve Rahîmdir.”

Erkek Öğrenci, İLAHİYAT

“Allah dilediği kimseyi hidayete erdirir, dilediği kişiyi saptırır...

*Hâlıkımız yaratmış bizi en güzel sûrette,*

Bunun şartı zikirde, fikirde, şükürde,

Bunların hepsi mevcut namazın özünde,

İhyâ edelim dinin direğini beş vakitte.

Namaz insanı fuhşiyâttan men eder,

Hayvanâttan çıkartıp insanı, eşref-i mahlûk eder,

Rabbisine karşı sevgili enes bir kul eder,

Kendisini affettirip cennete dahil eder.

Rabbimiz bizi her an seni zikreden, her an sana şükreden, her an senden korkan kullardan eyle!..”

### Kız Öğrenci, İLAHİYAT

“İnsanın fıtratı gereği bir inanma ihtiyacı vardır. Her insanın bir inandığı tanrısı ya da tanrıları vardır. Bunlar kimilerinde ateş, kimilerinde güneş, kimilerinde inek vs... kimilerinde de metafizik tanrılardır. Bizde ise —müslüman olmamız hasebiyle— Allah inancı mevcuttur. Pekiyi inandığımız, sevgi duyduğumuz, sığındığımız Allah'ı biz kendi içimizde nasıl tanımlıyoruz?..Bize göre Allah hiçbir şekilde zihindeki bir vucuda koyamayacağımız zihin üstü bir varlıktır. Tekdir, doğmamış ve doğrulmamıştır. Ezeli ve ebedidir.

Allah inancı insanı mutlu eden en büyük sebeptir. Bu sonsuz kudret sahibine inanan insan mutludur. Dünya hayatında başımıza gelen sıkıntılara, belalara hep ona duyduğumuz inançtan dolayı sabrederiz. Biliriz ki onları bize O'nu ne kadar sevdiğimizi göstermemiz için yine O göndermiştir. Ve biliriz ki sabrederek ve bu zorluklarla isyan etmeden mücadele ederek O, sevgisini dillere dökemediğimiz yüce Allah'ımızı hoşnut edeceğiz ve inşaallah ebedî hayatta O'nun yanına birebir varacağız. Allah bizi gerçekten kendisine inananlardan eylesin!..

## Erkek Öğrenci, DİKAB

“Allah-u Teâlâ bütün yer ve mekanlardan münezzehtir ve kendine has kemal sıfatlara sahiptir. On sekiz bin alemleri altı günde yaratmıştır. Alemdeki bütün her şeyi o yaratmıştır. İlk insan Âdem AS’ı sonra Havva annemizi yaratmıştır ve yarattığı insanlara da peygamberler göndererek emir ve yasaklarını bildirmiştir. Bütün nimetlerini kullarının emrine vermiştir ve yeryüzünde onun koyduğu kullara göre yaşamamızı peygamberleri aracılığıyla emretmiştir. Bizi o kadar müthiş bir şekilde yaratmıştır ki bu gün modern Tıp’ta hayretler içinde kalmaktadır. Allah-u Teâlâ Hazretleri kendi zatında kendi kelâmı Kur’an-ı Kerim’de şöyle bahsetmektedir:

“Ey Muhammed de ki: O Allah birdir, samettir, doğmamıştır, doğrulanmıştır.” Yine başka bir ayet-i kerimede “O Allah ki ondan başka ilah yoktur.” Yine başka ayet-i kerimelerde de onun en güzel isimlere sahip olduğu vurgulanmaktadır. Allah-u Teâlâ’yı kendi kelâmı olan Kur’an-ı Kerim’den en iyi şekilde anlayabiliriz. Allah-u Teâlâ esmâü’l-hüsna dediğimiz en güzel isimlere sahiptir. Bu isimler Allah-u Teâlâ’nın rızık verici, bağışlayıcı, azap verici, her şeyi bilen olduğunu vs... bize anlatmaktadır. O bizi en iyi şekilde yaratmıştır ve yine bizi en iyi şekilde o bilir. Allah-u Teâlâ bizi diğer ebedî âlem için bu âlemde sınava tâbi tutmaktadır. Bütün yarattıkları ölümü tadacaktır. Ama bizim de bu dünyayı en güzel şekilde değerlendirip ona kulluğumuzu yerine getirmeliyiz. Çünkü tüm sahip olduklarımız bize o verdi. Yine o alacak. Biz yaptığımız tüm ibadetlerle ona yaklaşmaya çalışırız, onun rızasını kazanmaya çalışırız. Eğer biz ona bir adım yaklaşırsak o bize on adım yaklaşıcağını eğer yürüyerek gidersek koşarak bize geleceğini söylüyor.

Benim inandığım Allah-u Teâlâ Hazretleri o kadar merhametli ki kulan yükleyemeyeceği yükü yüklemesin. Kuluna asla hak etmeden azap edemez. Kulu günah işlese de eğer hemen pişman olup tevbe etse o kul günahı işlememiş gibi olur. Merhameti bol olduğu gibi bol bol rızıklar verir. Eğer kulun bunların kadrini bilmezse onu çeşitli vesilelerle uyarır. Allah-u Teâlâ Hazretleri kulunun yaptığı en küçük bir iyiliğe dahi karşılığını verecektir. Yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de yine kendisinin adaletlilerin en adaletlisi, merhametlilerin en merhametlisi olduğunu buyurmuştur. Allah-u Teâlâ Hazretleri zââtî ve subûtî sıfatlara sahiptir. Her şeyden ..... tarih boyunca insanlar bu âlemin yaratılışındaki mükemmelliği görmüşler ve üstün bir yaratıcının varlığını kabule mecbur kalmışlardır. Kendilerine değişik varlıkları güneşi, ayı tanıdıkları edinmeye başlamışlar ama görmüşler ki bunları da yaratan daha üstün biri vardır ve Allah-u Teâlâ Hazretleri’nin var olduğunu ondan başka ilah olmadığını kabul etmişlerdir. Yüce Allah kendisini kendi kendi kelâmı olan Kur’an-ı Kerim’de en güzel şekilde anlatmaktadır. Ondaki başka ilah yoktur. Bütün her şeyi on sekiz bin alemleri o yaratmıştır. Yarattığı varlıklara karşı çok merhametlidir. Bizim yaşama gayemiz onun emrettiği yolda olmalı gerçek mutluluğa ancak Allah sevgisiyle ulaşırız o zaman hayatımıza bir değer kazandırmış oluruz. Gerçek söylemek istediğim çok şey var ama bir türlü toparlayamıyorum. İfade edemiyorum Kur’an-ı Kerim’de o kadar örnekler var

ki... Yine bu yazımda bir hatalı söz veya tabir kullandıysam onun eşsiz merhametine ve affına sığınıyorum. İnşâallah ona layık bir kul, Rasûlüne layık bir ümmet olarak onun huzuruna ulaşabiliriz.”

### Erkek Öğrenci, DİKAB

“Allah’ı tarif etmemize gerek yok. O zaten tümü mahlukatı yaratarak ve bizlere sonsuz nimetler vererek kendi varlığını ispatlamıştır. Zaten yeryüzüne şöyle bir göz attığımızda Allah’ın büyüklüğünü anlarız. Allah’ı yâni yüce yaratıcımızı yine Allah’ın sözleriyle açıklamak istiyorum. Zaten o varlığını ve birliğini en güzel biçimde dile getirmiştir. Nitekim İhlâs Sûresi şöyledir:

“De ki: Allah birdir, O sameddir, domamıştır, doğrulmamıştır. O birdir, yarattığı hiç bir varlığa benzemez.”

Allah-u Teâlâ’nın bu güzel sözlerinin yanında bizim yapacağımız tek şey iman etmek, varlığını ve birliğini kabul etmektir. İnsanoğlu Allah’ın ona öğrettiklerinin dışına çıkamaz. Her şey Allah’ın iradesindedir.”

### YORUM

Yapılan ikili görüşmelerde inanan insanın kendisiyle ilişkisinin niteliğinden inandığı varlıkla ilişkisinin niteliğinin etkili olduğu gözlenmiştir. İnsanın paradigmasında bu dünyanın sınav yeri olduğu anlayışı baskınsa Allah’ın koşullu olarak insanı sevmesi sözkonusudur. Yaradanının onu koşullu sevdiğine inanan insan, kendini de koşullu sevmektedir. Nasıl Allah’a karşı görevlerini yerine getirdiğinde kendini iyi hissetmekte, getirmediğinde cezalandırılacağını beklemekteyse, hayatın akışı içinde yapması gerekenleri yaptığında kendini<sup>11</sup> sevmekte, yapmadığında kendine kızmaktadır; keşke kelime-

11 kendini sevme kavramındaki “seveceğimiz kendimiz nedir” konusuna açıklık getirmek gerekiyor Ruh Teorisinde kendilik, öz (substance) kavramı ile karşılanmaktadır. Öz kendiliğinden varolan, varolmak için hiçbirşeye ihtiyaç hissetmeyen, hepimizin yaşadığı ve dile getirmekte zorlandığı birşeydir. Ruhçuluk teorisinde öz, Tanrı (Being) ile birlikte ele alınmaktadır ve bütünsel olduğu belirtilmektedir. Ruh ise bireysel bir özellik taşır. Kendi manevi varlığımızı idrak etmekle, özümüzün orjinal bir prototipini farketmiş oluyoruz. William James, kendiliğin ne olduğunu en geniş şekliyle açıklamaktadır: Yaşayan kendiliği (Empirical Self) benlik (me) olarak adlandırmıştır. Fakat insanın benliği ile, sahip oldukları (mine) arasında bir çizgi çizmek o kadar basit değildir. Kendimiz için hissettiğimiz ve davrandığımız kadar, bize ait olan şeyleri de hisseder ve onlar için de davranırız. Çocuklarımız, işimiz, şöhretimiz bize vücudumuz kadar değerli gelebilir, bizde aynı duygulan uyandırabilir. “Ben” in (a part of me) bir parçası olarak adlandırılan obje, günün birinde benim (mine) olur. En geniş tanımıyla bir insanın kendiliği, ona ait olanların toplamıdır. Bu da sadece, onun vücudu ve psikik gücü değil, elbiseleri, evi, eşi, çocuğu, ailesi, arkadaşı, şöhreti, işi ve banka hesabıdır. Bütün bunlar insana benzer duyguları verir. Bunlar kazanınca insan zafer sarhoşluğuna kapılır. Eğer azalır yok olursa, kişi kendini yok olmuş hisseder. Kendiliğin içeriği 4 sınıfa ayrılabilir: 1.Maddesel Benlik(Material Self) 2.Sosyal Benlik(Social Self) 3.Manevi Benlik(Spiritual Self) 4.SafEgo(Pure Ego) 1. Maddesel benliği oluşturan en büyük şey vücuttur. Giysiler daha sonra gelir. Sonra yakın aile söz konusudur; canımızın, kanımızın bir parçasıdır, onlar ölürlerse bir parçamız da birlikte ölür, eğer bir hataları olursa bizim de sayılır, aşağılanırlarsa sanki kendimizi aşağılanmış gibi hissedip karşı koyarız. Sonra yuva gelir; onun her bir bölümü hayatımızı simgeler. Evle ilgili bir konu açıldığında, bütün duy-

siyle başlayan cümleler kurmaktadır. Kendini sevme yani olumlu benlik algısı ile özgüven arasında olumlu yönde bir ilişki söz konusudur. Kendini sevmeyen insanın özgüven düzeyi düşük olacağından, en temel özelliği güven olan imanın insan hayatındaki öz işlevi de gerçekleşmemiş olmaktadır.

Kendinden yola çıkarak, iç sesini dinleyip, bunu deneyimleriyle birleştiren inananın Allah anlayışında sadelik gözlenmiştir. Dost, sevgili gibi dünya hayatına özgü ifadeler kullanılmıştır. Benzer yaklaşımı ünlü Türk düşünürleri Yunus Emre ve Mevlana' da da görmekteyiz. Yunus, Allah' ı "dost" olarak isimlendirir ve kendi olmayı yalnızca "dost" için ister.

"Bu dünyaya kalmayalım fanidir aldanmayalım  
Bir iken ayrılmayalım gel dosta gidelim gönül" <sup>12</sup>

İnsan kendi olmayı isteyince ancak kendini aşan, gelecek nesillere düşüncelerinin oluşumunda etkili olan ve sürekli yenilenen birtakım bilimsel teoriler geliştirmek, çağını aydınlatan eserler yazmak ve insanlığı mutlu edecek teknolojik imkanlar sağlamak için çaba sarfedebilir.

Yunus Emre kendi olma ile Allah ilişkisi üzerinde durur. O, kendi olmanın insana umduğunu bulduran, öfkesini dindiren üstün bir varoluş düzeyi sunduğunun bilincindedir. Yunus' a göre kendi olma her şeyden önce insanın ölüm sonrası yüzleşeceği ilahi bir ortama işaret eder. Bireysel ve toplumsal haklara karşı yapılan tecavüzlerin gündeme geleceği bu ortamda özlenen ölçüde ancak kendi olabilenler kazançlı çıkacaklardır. <sup>13</sup>

gularımız uyanır; bu yüzden ziyarete gelen yabancı birisi kusur bulduğunda kolay kolay affedemeyiz. Sonunda çalışmayla elde edilen birikimler gelir. Emek sarfettikten sonra kaybedince kendini bedbaht hissetmeyen insan yoktur; elimizdekileri kaybetmenin bize yaşattığı depresyonla hiçliğe doğru gittiğimizi hissederiz, bu kendi içinde psikolojik bir olaydır, çoğumuz bu konuda egonun tuzağına düşmüşüzdür. Bütün bunlar içgüdüsel tercihlerle birleşmiş en önemli yaşamsal ilgi odaklarıdır. Bunlar konusunda kör bir dürtüye (a blind impulse) sahibiz. 2. İnsanın ilgi çekme duygusu ile sosyal kendilik oluşturur. Bir insanın kafasındaki imajları kadar çok sosyal kendiliği vardır. Eğer bu imajlardan birisine zarar verilmişse kişiye de zarar verilmiş demektir. İletişimde bulunduğumuz kişilere ayrı yönlerimizi gösteririz. Burada insanın birçok kendiliği ortaya çıkar. Bunun nedeni de çevremizdeki kişilerin her yönümüze bilmesini istemediğimizdir. En tuhaf sosyal kendilik ise, kişinin zihninde yaratıp aşık olduğu sosyal kendiliğidir. Eğer kişi bu sosyal kendilikle dikkat çekmeyi başaramazsa, kendisini başarısız görür, dikkat çekmeyi başarsa da kendim her açıdan yeterli görür. 3. Ruhsal (Manevi) kendilik insanın içindeki en etkili, en kalıcı, kendisine en yakın halidir. Bilincin aktif yanı olan duygularda, her zaman manevi birşeyler vardır. Duygu ile düşünceler karşılaşır ve bazen uyur bazen de uyuşmazlar. Bu noktada güç kaynağı olan iradenin çaba ve ilgisi önem kazanmaktadır. 4. Adil insan kendini bir bütün olarak değerlendirebilen insandır. "Mine" dediğimiz sahip olduklarıyla "Me" dediğimiz benliği ayırabilir. Kişi kendisiyle ilgili memnun da olsa, mutsuz da olsa kendi değerinin farkında olmalıdır. İnsan hiçbir zaman kendi değerinden kaçamaz. Burada saf bir ego (a pure ego) söz konusudur. Saf ego burada amaç değil araçtır. (James, W. The Principles of psychology) Kendini sevme yaşantısında kendi kavramı, James'ın saf ego, tasavvufun ilahi nefes, felsefenin varlık olarak isimlendirdiği, Kur'anı Kerim'in "ben insanı ruhumdan dediği özümüzdür.

12 Metin Yasa, Din Felsefesi Açısından Yunus Emre Açısından Aşk- Yaradılış-Kendi Olma, 2002, 76-77

13 Metin Yasa, Din Felsefesi Açısından Yunus Emre Açısından Aşk- Yaradılış-Kendi Olma, 2002, 69-71

“Armağan gerektür dostu, yüklü yükün dutsun dimiş”

Yunus’ un bu ince yaklaşımının içinde kulun geçici olan bu dünyadaki eylemlerinin iki niteliği vardır: Biri insanın kendi olmasında, dolayısıyla ölüm-süzlüğü kazanmasındaki yaratıcı işlevsellik, diğeri Yaradana armağanlar sunma arzusu. Eylemler ancak bu iki niteliği yüklenmekle kalıcı ve anlamlı olur. Olayın diğeri bir boyutu da sevenin sevdiğine armağan hazırlarken duyduğu psikolojik huzurdur.

İnsan Allah ilişkisi, öğretisel bir içeriğin bilgisi değil, varoluşun Ötekine doğru hareketidir. İman kendisini sarsan tecrübelerle göre yenilenir ve Tanrı tarafından gelen mesaja kulak verir. Allah anlayışını kaynaklardan ve toplumsal yaklaşımdan yola çıkarak oluşturanlarda korku ve kaygının baskın olduğu görülmektedir. Ayrıca böyle bir anlayışta hayatın bir sınav yeri olduğu düşüncesi hakimdir. Bu düşünce insanı gergin ve stresli kılabilen, yaşanan olaylardan gerçek anlamda yararlanabilmeyi engelleyebilmektedir. Bu yaklaşımda kurban psikolojisi söz konusudur. Allah anlayışında sevgi egemen olan insan için her olay onun gelişimi, deneyim kazanması için bir fırsattır. Bu yaklaşım insanı enerjik ve olumlu kılmaktadır. Tıpkı Hz. Muhammed’ in “Rabbim beni terbiye etti ne güzel terbiye etti” sözünde olduğu gibi. Hayatı bir sınav olarak tanımlamak, değerleri aslına uygun yaşamada da engel oluşturabilmektedir. Görüşmelerde özellikle sabır değeri bu anlayışla algılandığında tahammül olarak yaşanmaktadır. Sabrediyorum derken içine atma, biriktirme gibi pasif bir süreç yaşanmaktadır. Sabır gibi insanın varlığını çözüm boyutunda ortaya koyarak en aktif olabileceği yaşantı pasif bir deneyime dönüşmektedir.

İnsan bildiğini ya dolaylı ya da doğrudan bilir. Dolaylı bilmek beş duyu-dan birini ya da birkaçını kullanmakla gerçekleşir. Soyut yetilerin bütünü oluşturur ruh, hakkında doğrudan bilgi edinilendir Bireysel ben kendi bilincine varduktan sonra, bu bilinci kendi olma düzeyini tatmadan yitirirse, yaşamın mutluluk getirmeyeceği söylenebilir. İnsan aslında ne kadar kendine yakınsa o kadar da Allah’ a yakın olmaktadır. Ülkemizde din psikolojisi biliminin oluşmasında etkili olan Hz. Muhammed’in “kendini bilen Rabbini bilir” sözü bu araştırmada



# Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicrî Milenyum Kıyamet Beklentisi ile İlgili Bazı Veriler

**Eyüp BAŞ\***

## ABSTRACT

*Millennialism and Some Datums on Hegira Millennium Doomsday Expectations in the Ottoman Society. This study examines, with specific focus on the Ottoman society, certain data concerning the prediction that the end of the world would come in the 1000<sup>th</sup> year of the Hegira. Using the data obtained, we compared the concept of "Millennialism" in other religious traditions of the Middle East with the Islamic view. Thus, we shed light both on the social and religious life in a certain period of the Ottoman history and on the extent of interaction among religious traditions of the Middle East.*

**KEYWORDS:** *Millennialism, Judgment Day, Ottoman, Eschatology.*

## Sunuş ve Kavramsal Çerçeve

Kıyametin kopması yani dünya hayatının sona ereceği düşüncesi, ahiret inancı olan ilâhî dinlerde ortak bir tasavvurdur. Bu nedenle insanlar, tarihte başlarına gelen birtakım felaketleri, önemli sayılan bazı tarihleri, gizem atfedilen bazı dönüm noktalarını kıyametin meydana geleceği zamanlar olarak yorumlaya gelmişlerdir. Çünkü insanlar gelecekte hem korkmuşlar, hem de büyülenmişlerdir. Hangi geleneğe ya da kültüre bağlı olursa olsun, kendisini birey olarak ne kadar güvende hissederse hissetsin, insanoğlu dünyanın geleceği ile ilgili doğuştan gelen bir merakı paylaşmıştır. Neticede bu merak, onları gizemli sonun (kıyametin) zamanıyla ilgili tahminlere yönlendirmiş, böylece ciddi bir kehanet literatürü ortaya çıkmıştır. Öyle ki, yakın zamanda girdiğimiz 2000 yılı hakkında dahi internette bir tarama yaptığımızda, bu tarihten önce dünyanın sonuyla ilgili olarak kaleme alınmış çok sayıda çalışmayı görürüz.<sup>1</sup> İşte bu durum az önce bahsettiğimiz vazgeçilmez merakın yansıması olarak devam etmektedir. Çünkü insanların dünya-

\* Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi Anabilim Dalı. (bas@divinity.ankara.edu.tr)

1 Söz konusu çalışmalardan bazıları şunlardır: M. Pottenger, *Milenyum 2000: Astrologların 2000'li Yıllara Dair Kehanetleri*, çev. Duygu Ilgaz, İstanbul 1999; Paul Roland, *2000/ Prophecies and Predictions for the Millennium*, London 1997; Noel Tyl, *Yeni Binyılda Kehanetler (Predictions for a New Millennium)*, çev. Acar Doğangün, Arıtan Yay., İstanbul 2000; Allan

ya dair bilgileri eskiye oranla daha fazladır. Bilimsel çalışmaların sonuçları insanlara çok daha hızlı ulaşmaktadır. Özellikle dünyanın narinliğine, ozon tabakasının tahrip edilmesiyle ortaya çıkan tehlikelere, küresel ısınma ve Yeni Buzul Çağı'nın olasılığına olan ilgileri arttıkça geleceğe ait korkuları artmaktadır. Ayrıca AIDS, ekonomik düşüş, bakteriyel ve belki de nükleer terörizm, kritik nüfus artışı ve öldürücü küresel kirlilik gibi insanlığın kendisinin ürettiği ciddi tehlikeler de geleceğe korkuyla bakmalarına sebep olan olgulardır.

Çalışmamızda insanların geleceğe ilişkin ilgi, korku ve endişelerine biraz da geçmişe dönük olarak bakmak istedik ve Müslümanların kullandıkları hicrî takvimin 1000. yılı öncesindeki kıyamet beklentilerini konu edindik. Ama öncelikle dünyanın ya da tarihin sonuna ilişkin beklentileri "binyılcılık" tasavvuru ile bağlantılı olarak kısaca ele alacağız. Daha sonra ise İslâm geleceğinde bir dayanağı olmamasına karşın, hicrî 1000 yılının kıyametin kopacağı muhtemel tarih olarak ortaya çıkan gizeminden bahsedeceğiz. Bu hususu dönemin bazı eserlerinden elde ettiğimiz verilere dayanarak Osmanlı toplumu merkezli olarak örneklendirmeye çalışacağız.

Değişik din ve kültürlerdeki söz konusu beklentilere ilişkin bilgilere geçmeden önce, konuya ilişkin bir kaç terim üzerinde durmak yararlı olacaktır. Bunlardan birisi "eskatoloji" terimidir. Eskatoloji son şeylerle ilgili öğretiler bilimidir. Yunanca "eschatos" (son) ve "eschata" (en son şeyler) terimlerinden türetilmiştir.<sup>2</sup>

Günümüzde "eskatoloji" sistematik teolojinin bir alt dalı olarak kabul edilmekte olup genel olarak dünyanın sonunda olacak olan olaylar kapsamı içerisinde yer alır. Dünyanın sonunda gelecek olan kurtarıcı, iyilikle kötülüğün son savaşı, Tanrının dünyanın egemenliğini radikal bir şekilde ele geçirmesi, ölüm, ölüm sonrası, yargılama, hesap, ceza, cennet, cehennem gibi konular eskatolojinin kapsamına girmektedir.<sup>3</sup>

Dinsel gelenekler, müntesiplerine genel olarak dünyanın kuruluşu, hayatın düzenlenmesi, tarihin işleyişi ve evren, dünya ve tarih karşısında Tanrı ve insanın konumu noktasında bilgi sunarlar. Dinsel bilgiyi ve inançlarının temellerini oluşturan bu bilgiler hayatın başlangıcı ve ilk insan üzerine yoğunlaşmış görünmektedir. Şüphesiz bunda insanların başlangıç konusundaki merakları etkili olmaktadır. Zira dinsel geleneklerin dışındaki birçok ideolo-

Hall, *Nostradamus: 1999'un Kehanetleri*, çev. Gül Çağalı Güven, Aksoy Yay., İstanbul 1998; Peter Lorie, *Nostradamus: Bin Yıl Ötesi 2016'ya Kadar Kehanetler*, çev. Belkis Çorakçı, Milliyet Yay., İstanbul 1995, John Hogue, *1000 for 2000: Startling Predictions for the New Millennium*, San Francisco 1999; V.J. Hewitt - Peter Lorie, *Nostradamus: 1992'den 2001'e Kehanetler*, çev. Murat Kamacıoğlu, Milliyet Yay., İstanbul 1992.

2 R.J. Zwi Werblowsky, "Eschatology", *The Encyclopedia of Religions (ER.)*, ed. M.Eliade, Macmillan Publishing Company, New York 1983, c.V s. 149. Eskatoloji kavramının bugün popüler teolojik bir kavrama dönüşmesinde Johannes Weiss ve Albert Schweitzer'in etkili olduğu ileri sürülmektedir. Bkz. David Adward Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Earl Christianity*, E. J. Brill, Leiden 1972, s. 1, 29.

3 Aune, *The Cultic Setting of Realized Eschatology in Earl Christianity*, s. 1.



jik ve bilimsel öğreti de başlangıç noktasında farklı yaklaşımlar anlayışlar geliştirmiştir. Ama insanları başlangıç kadar son da meraklandırmıştır. Sonun zamanı, nasıl gerçekleşeceği ve neler olacağı en çok sorulan sorular arasında yer almaktadır. Eskatoloji farklı dinsel geleneklerin yanı sıra modern ideolojik ve düşünsel hareketlerin içinde yer alan sonla ilgili düşünceleri de araştırır. Bunları sistematize eder, benzerliklerini ya da farklılıklarını ortaya koymak için mukayese ve çözümlenme yapar.<sup>4</sup>

Konumuzla ilgili diğer bir terim olan “apokalips”, Yunanca “apokalypsis” kelimesinden gelmektedir. Kelimenin anlamı “örtülü bir şeyi açmak, örtüsünü kaldırmak”tır. Dini literatürde ise Tanrı veya ilahî irade hakkında gizli bir gerçeği açıklamak anlamındadır. Bu kavram Yahudilik ve Hristiyanlık içindeki bir hareketi ifade etmektedir. Buna göre Tanrı, çok yakında gelecek dünyanın sonu hakkındaki sırları, halka anlatmaları için bazı kişilere açıklamıştır. Bu kişiler söz konusu gizlilikleri, öğrenirler ve yazıya geçirirler. Onların yazdıkları kitaplara da “Apokaliptik Kitaplar” adı verilmektedir.<sup>5</sup>

Çalışmamızda yer alan en temel terim ise “binyılcılık ya da altın çağ (millenarianism)”dır. Altın çağ mitosunu, barış, huzur, refah ve sonsuz mutluluğun olduğu bir zaman dilimini ifade eder. Bu zaman diliminde zulüm, acı, yokluk, adaletsizlik yoktur, tanrılarla insanlar iyi bir diyalog içerisinde dirler. Altın Çağ ile hem uzak geçmişteki (başlangıçtaki) hem de uzak gelecekteki (dünyanın sonundaki) mutluluk çağı kastedilir. Uzak geçmişteki altın çağ geçicidir. Yerini gittikçe kötüleşen bir dünyada kaos ortamına bırakır. Oysa eskatolojik altın çağ mitosunu nihaidir. Bunun anlamı artık insanların dünyada mutsuzluk, acı, yokluk, zulüm ve adaletsizlik görmeyecekleridir. Bu sürecin sonunda ise yeryüzündeki hayat sona erecek, tekrar dirilişle birlikte yeni bir hayat başlayacaktır. Aynı zamanda her toplumun kendi dinsel inançlarının en üst düzeyde hakim olduğu dönemi ifade eden altın çağ ya da binyılcı beklentiler, o toplumların “zaman” anlayışları ile de yakından ilgilidir. Bu nedenle birçok dinsel gelenekte tarihin çeşitli dönemlere ayrılması söz konusudur. Doğal olarak bazı dönemler iyi, bazıları kötü, bazıları da mükemmel kabul edilmiştir.<sup>6</sup> Dolayısıyla çalışmamızın bu kısmında öncelikle altın çağ ve binyılcılık mitosunu Ortadoğu dinleri bağlamında kısaca ele almakta yarar vardır.

### **Ortadoğu Dinî Geleneklerinde Binyılcılık**

Ortadoğu dinsel geleneklerinin hemen hepsinde tarihin sonlu olduğu düşüncesi hakimdir. Bu toplumların hiç birinde ebedî bir tarih algısı yoktur.

4 Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, İz Yay., İstanbul 2003, s. 49.

5 Frederick J. Murphy, “Introduction to Apocalyptic Literature”, *The New Interpreter's Bible*, ed. Leander E. Keck, Abingdom Press, Nashville, 1996, c. VII, s. 1; Hasan Boynukara, *Modern Eleştiri Terimleri*, Boğaziçi Yay., İstanbul 1997, s. 10; John C. Collins, “Apocalypse”, *ER*, c. I, s. 334; D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Philadelphia: Westminster 1964, s. 36.

6 Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, s. 221-222.

Nitekim Yahudi ve Hristiyan düşüncesini yakından etkilediği ileri sürülen İran mitolojisinde de gerek zamanı üçer bin yıllık üç döneme ayıran gerekse yine üçer bin yıllık dört döneme ayıran mitolojik kurgularda, nihayetinde dünya yıkılır, yaşam sona erer.<sup>7</sup> Yahudilik açısından da tarih boyunca yaşanan en mutlu dönem olan Davud'un soyundan olan bir kurtarıcı, mesih gelecek ve onun yıkılan krallığını yeniden canlandıracaktır. Onun bu krallığı ise kıyamete kadar yeryüzünde hüküm sürecektir. Dolayısıyla Yahudilerin Altın Çağı beklenen "mesih" dönemidir. Aynen İran mitolojisinde Zerdüş'tün soyundan gelen Saosyant gibi, Davud'un soyundan gelmesi beklenen eskatolojik kurtarıcının kuracağı krallık döneminin süresinin de bin yıl mı olacağı ise net değildir. Fakat dünyanın çağları ile ilgili olarak Yahudi din adamlarının binerli hesap yapmaları ve yedinci bin yılı Şabat günüyle eşleştirerek mutluluk dönemi kabul etmelerinden, söz konusu dönemin de bin yıl olduğu anlaşılmaktadır.<sup>8</sup>

Bugün Hristiyan dünyasında en iyi bilinen eskatolojik mitoslardan biri olan binyılcılığın dayanağı Yeni Ahit'in son kitabı olan Vahiy'dir. Burada zikredilen binyıllık kesintisiz krallık, krallık altında havariler ve azizlerle birlikte geçirilecek olan bin yıl, birçok Hristiyan millenarianist için esin kaynağı olmuştur. Anlattığı mitolojik öyküde Yuhanna, elinde dipsiz derinliklerin anahtarı ve büyük bir zincir olan bir meleğin gökten indiğini görür. Bu melek ejderhayı, yani İblis ya da şeytan denen yılanı tutup bin yıl için bağlar. Bin yıl tamamlanıncaya kadar ulusları bir daha saptırmaması diye onu dipsiz derinliklere atar ve oraya kapayıp girişi mühürler. Bin yıl geçtikten sonra kısa bir süre serbest bırakılması gerekir. (Vahiy, 20: 1-3) Bu nedenle İblis öldürülmez, sadece etkisiz hale getirilir. Bir anlamda kötülük kaynağı belli bir dönem için etkisiz hale getirilmiş olur. Yuhanna öykünün devamında bazı tahtlar ve bunların üzerinde oturanları gördüğünü, onlara yargılama yetkisi verilmiş olduğunu anlatır. İsa'ya tanıklık ve Tanrı sözü uğruna başı kesilmiş olanların canlarını da gördüğünü belirtir. Bunlar İblis'e ve onun putuna tapmamış olanlardır. Hepsi dirilip Mesih ile birlikte bin yıl egemenlik sürerler. İblis'e tapmış olanlar ise bin yıl tamamlanmadan dirilmezler. (Vahiy, 20: 4-6) Bin yıl tamamlanınca şeytan atıldığı zindandan serbest bırakılır. Yeryüzünün dört bir yanındaki ulusları -Gog ve Magog'u- saptırmak için ortaya çıkar. Toplananların sayısı denizdeki kum taneleri kadar çok ola-

7 İran mitolojisinde zamanın bölünmesi ve her dönemde gerçekleşeceği varsayılan gelişmelere ilişkin geniş bilgi için bkz. Mircae Eliade, *A History of Religious Ideas*, İngilizceye çev. W.R.Trask, The University of Chicago Press, Chicago-London 1982, c. II, s. 309-317; Jonathan Z. Smith, "Ages of the World", *ER.*, c. I, s. 129-130; Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, s. 224-227.

8 M. Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge yay., Ankara 1994, s. 124; Ekrem Sarıncıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Samsun 1997, s. 34; Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, s. 236-237. Burada kısaca şunu belirtmeliyiz ki "Binyılcılık" kavramı Eski Ahitte yer almamaktadır, bu kavramın kullanımı milattan sonraki Yahudiler arasında görülmektedir. Bundan dolayı da milattan sonraki Yahudilerin Hristiyan Binyılcı hareketlerden etkilendiği belirtilir. Bkz. W. Adams Brown, "Millennium", *A Dictionary of the Bible*, ed. J. Hasting, Edinburg 1898-1904, c. III, s. 370.

çaktır. Şeytana son darbenin indirilmesi için gerçekleşecek olan büyük savaşın hazırlık safhasını anlatan Yuhanna, hazırlıklarının tamamlayan bu ordunun yeryüzünü bir uçtan öbür uca geçerek kutsalların ordugahını kuşattıklarını anlatır. Ama gökten üzerlerine ateş yağar ve yanıp kül olurlar. Onları saptıran İblis de kükürt ve ateş gölüne atılır. Onlar orada sonsuza dek işkence göreceklendir. Böylelikle şeytan sonsuza dek etkisiz hale getirilmiş olur. (Vahiy, 20: 7-10)

Binyılcı düşüncelerin temelini oluşturan bu metin, Hristiyanlığın ilk yüzyıllarındaki birçok düşünür üzerinde etkili olmuştur. Barnabas (ö. MS. 61), Justin Martyr (MS. 100-165), Irenaeus (MS. 130-200), Lactantius (MS. 240-320) ve Tertullian (MS. 160-225) gibi birçok ilk dönem din adamının, sonraki dönemlerde kilise otoritelerince soğuk bakılan bu eskatolojik mitosu benimzedikleri görülmektedir.<sup>9</sup>

İlk dönemlerdeki mesihçi hareketlerden sonra binyılcı düşüncenin sesizliğe gömüldüğü, ama tam anlamıyla yok olmadığı, zaman zaman farklı görünümlemlerle ortaya çıktığı görülmüştür. 16. Yüzyılda ilk fanatik Protestanlar, özellikle Anabaptistler binyılcılığı savunmuşlardır. Onlar, Papa'nın seküler krallıkların egemenliklerinden sonra Mesih'in hükümdarlık esasının altında yeni bir altın çağ yaşayacaklarına inanmışlardır. 1534'te Anabaptistler Münstern'de yeni Zion Krallığını kurmuşlardır. Bunun dışında yakın çağdaki bazı binyılcı hareketlerden de söz edilebilir. Bunlar Mormonlar, Adventistler ve Yehova Şahitleri'dir.

Mormonlar adıyla bilinen hareket 19. yüzyılda Joseph Smith tarafından Amerika'da kurulmuştur. Smith 1843'de "kutsal/göksel evlilik" doktrini ile ilgili bir vahiy dikte ettirmiştir. Kendisini Baba tarafından görevlendirilen İsa'nın beklenen krallığını kuracak olan kişi olarak gören Smith, çok evliliği ilahi bir planın anlaşmasındaki bir adım olarak görür. Plan ise mutluluğun en üst seviyesine çıkmaktır. Smith 1844'de öldürülmüş, hareketi ona inananlar sürdürmüşlerdir.<sup>10</sup>

Diğer bir hareket ise William Miller(1782-1849)'in 1831 yılında itibaren sürdürdüğü Adventinizm'dir. Miller genel olarak Eski Ahit'in Daniel kitabında işaret edilen apokaliptik haberleri ve Yuhanna'nın anlattıklarını kullanarak İsa Mesih'in gelişinin çok yakın olduğu ve onun gelişini için hazırlık yapmak gerektiği düşüncesini yaymıştır.<sup>11</sup> Ona göre İsa, ruhani ya da sembolik

9 Söz konusu şahısların görüşleri ve binyılcılığın resmi kilise tarafından kabul görmemesinin sebepleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. C. Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, s. 240-257.

10 Michael Grasso, *The Millennium Myth, Love and Death at the End of Time*, Quest Books, Wheaton and London 1995, s. 144-148.

11 Bunu gerekçelendirmesi ise oldukça ilginçtir. Miller, İsa Mesih'in en kısa zamanda "Bin Yıllık Tanrısal Krallığı" kurmak için yeryüzüne geleceğine dair inançları, Osmanlı Devleti'nin artık düşüşe geçmesiyle pekiştirmiştir. Zira Protestan Hristiyanların kutsal kitaplarına dayanarak çıkardıkları genel anlayışa göre, dünya tarihinde dört büyük imparatorluk hüküm sürmüştür. Protestanlığın kurucusu Martin Luther (1483-1546) de, temelini Eski Ahitten alan bu düşünceye ek olarak, Osmanlı Devletini büyük imparatorlukların sonuncusu olarak algılamıştır. Hatta o, Türkleri Tanrı'nın kılıcı olarak telakki etmiş ve Tanrı'nın dün-

olarak değil bizzat şahsiyle gelecektir. Miller, Daniel'den hareketle, Mesih'in geliş zamanını belirlemeye çalışmıştır. Önce 21 Mart 1843 tarihini açıklamış, Mesih gelmeyince de 21 Mart 1844 tarihini ileri sürmüştür. Ama Mesih bu tarihte de gelmeyince cemaat içindeki hayal kırıklığını önlemek için 22 Ekim 1844 tarihini vermiştir. Mesih'in yine gelmeyişi hareketin hızını kesmiş, cemaat sonra yedi farklı gruba ayrılmıştır.<sup>12</sup>

Yakın tarihte ortaya çıkmış olan ve günümüzde etkin olarak faaliyet gösteren bir diğer binyılcı hareket ise Yehova Şahitleri'dir. İlk olarak 1872'de Charles Russell (1852-1916) tarafından kurulan bu hareket, 1931 yılında "Yehova Şahitleri" adını almıştır. Tanrı olarak Yahve'ye inanırlar ve Bible (Eski ve Yeni Ahit)'in bizzat Tanrı Yahve'nin sözleri olduğunu kabul ederler. Onlara göre İsa, kesinlikle tanrı değildir, sadece üstün nitelikler verilmiş bir kişidir.<sup>13</sup> Yehova Şahitlerine göre de dünyanın yedi bin yıllık ömrü vardır. Adem ile başlayan yeryüzündeki hayatın Tanrı'nın Krallığı kurulana kadarki süresi altı bin yıldır. Bu süre bitmek üzeredir. Daha sonra başlayacak olan bin yıllık süre Tanrı'nın görevlendirdiği İsa Mesih'in krallığı olacaktır. Ancak Yehova şahitleri bin yıllık krallıktan bahsetmelerine rağmen, bu sürenin sonundaki bir öte dünyaya inanmazlar. Onlara göre cehennem yoktur ve cennet bu dünyadaki krallıktır. Bu harekette de hayal kırıklığı yedinci bin yılın başlangıcı olarak Russell'in önce 1914, daha sonra 1915 ve yine Mesih gelmeyince de 1916 tarihlerinde yaşanmıştır. Russell verdiği tarihlerde yanıldığını itiraf etmiş, ancak bunun Tanrı'nın planını değiştirdiği anlamına gelmediğini, kendisinin sadece onun plan ve amacını anlamaya çalışmak olduğunu söyleyerek doktrine zarar getirmemeye çalışmıştır. Nitekim daha sonraları Yehova Şahitleri, yedinci bin yıldaki krallığın başlama tarihi olarak 1975 tarihi üzerinde durmuşlardır.<sup>14</sup>

İslâm geleneğinde ise binyılcılık ya da bir altın çağ tasavvuru, Yahudi ve Hristiyan binyılcılığına benzer bir anlayışa sahip olan İsmailîler dışında,<sup>15</sup> genel olarak bulunmamaktadır. Geleneksel düşüncede Mehdi'nin egemenlik süresi beş, yedi ya da dokuz sene gibi farklı sürelerle sınırlandırılmıştır.

yayı Türkler vasıtasıyla cezalandırıldığına inanmıştır. Bu inancını da "Türkler düşmeye başlamışsa kıyamet gelmiş demektir" sözüyle pekiştirmiştir. İşte Luther'den sonra Protestanlığın içinden doğan Yedinci Gün Adventinizmi grubunun, İsa Mesih'in geliş zamanı ile Osmanlı Devleti'nin gerileme dönemi arasında kurduğu bağ bundan kaynaklanmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Rafet Özkan, "Osmanlı'nın Düşüşü ve Hristiyanların Kıyamet Senaryoları", *Yeni Türkiye*, S. 31, Ocak-Şubat 2000, s. 347-349.

- 12 Ali Rafet Özkan (Özkan), *Fundamentalist Hristiyanlık, Yedinci Gün Adventinizmi*, Seba Yay., Ankara 1998, s. 28-40.
- 13 Hikmet Tanyu, *Yehova Şahitleri*, DİB. Yay., Ankara 1984, s. 22; Sarkis Paşaoğlu, *Tarih ve Kutsal Kitap Işığında Yehova Şahitleri- İddiaları ve Yanılgıları*, İstanbul 1999, s. 30.
- 14 Sarkis, *Tarih ve Kutsal Kitap Işığında Yehova Şahitleri*, s. 78-82; Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, s. 262-263.
- 15 Ayrıntılı bilgi için bkz. Paul E. Walker, "Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", *International Journal of Middle East Studies*, S. 9, Cambridge 1978, s. 355-366; M. Eliade, *A History of Religious Ideas*, c. III, s. 119-122; Ferhad DeFTERİ, *İsmailiyyûn fi'l-asrî'l-vasit : Târîhuhum ve Fikruhum*, İngilizce'den çev. Seyfeddin al-Kassîr, Beyrut 1998.

Kur'ân'da dünya hayatının son günlerindeki bir mutluluk döneminden söz edilmemiş, mutluluk daha ziyade ahiret hayatına bırakılmıştır. Ancak çoğu Müslümanın zihninde altın çağ olgusunun yansımaları olarak kabul edilebilecek bir tasavvur var olmuştur. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem ve ilk İslâm toplumu, aşırı yüceltmenin bir sonucu olarak "Asr-ı Saâdet (Mutluluk Çağı)" olarak kabul edilmiş olup, daha sonraki dönemlerde hiç bir İslâm toplumunun o seviyeye çıkamayacağı iddia edilmiştir. Bu yüzden hep o döneme özlem dile getirilmiş olup, tıpkı Yahudilerin Davud peygamber dönemine olan özlemleri gibi Hz. Peygamber'in dönemine hasret duyulmuştur. Nitekim daha İslâm tarihinin ilk asrında, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ölümünün (680) ardından çıkan iç savaşlar sırasında "İslâm'ı aslı hüviyetine kavuşturması beklenen idareci" anlamında "mehdî" kelimesi kullanılmaya başlanmış ve zaman içerisinde mehdînin kimliği konusundaki tartışmalar farklı istikametlerde gelişmiştir. Böylece mehdîlik, eskatolojik bir anlam kazanmıştır. Bu durumda mehdînin, gerek siyasal gerekse sosyal anlamda kaybolan iktidarı geri getireceğine inananlar olmuştur. Böylelikle tekrar peygamber dönemine eşdeğer ya da en azından yakın bir İslâmî dönem yaşanacağı düşünülmüştür.<sup>16</sup>

### Hicrî Milenyum ve Osmanlı

Meseleye hicrî milenyum ve Osmanlı tarihi merkezli baktığımızda, Osmanlı toplumunda özellikle Kanuni Sultan Süleyman döneminde bir Altın Çağ olgusu yaşandığı anlaşılmaktadır. Cornell H. Fleischer, bu hususu oldukça ciddi bir çalışma ile ele almıştır. Çalışmasında Osmanlı literatüründe önce Selim I, daha sonra da Sultan Süleyman için kullanılmış olan "müeyyed min ind (Allah'ın yardım ettiği kişi)" ve "sâhib-kırân (evrensel egemenlik kurmuş dünya fatihi, ahir zaman imparatoru)" gibi sıfatlarla söz konusu kıyamet beklentisi arasında bağ kurmuştur.<sup>17</sup>

Nitekim Bayezid II ve Selim I dönemlerinin emektar yöneticilerinden biri olan Lütfî Paşa, kaleme almış olduğu tarih kitabının girişinde, fetihleriyle olağanüstü değişiklikler yaptığını inandığı Selim I'i, hicrî 10. asrın müceddidi, yani İslâm dünyasını doğru yola sokması için Tanrı tarafından gönderilen bir din ihyacı olarak ortaya koymuştur. Hatta Semerkant ulemasının, Çaldıran zaferini tebrik etmek için gönderdikleri mektuplarda onu "Mehdî-i âhir zamân (Âhir zamanın mehdîsi)" olarak nitelendirdiklerine dikkat çekmiştir.<sup>18</sup>

Ancak Cornell Fleischer, hicrî milenyum yaklaşırken Osmanlı toplumunda bir altın çağ olgusunun yaşanmışlığını daha çok Kanuni Sultan Süley-

16 Asr-ı Saâdet hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Özyayın, "Asr-ı Saâdet", *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 501-502. Ayrıca İslâm tarihinde ilk mehdî tasavvuru ve mehdîlik hareketleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Mehdîlik", *DİA*, Ankara 2003, c. XXVIII, s. 384-386; Avni İlhan, *Mehdîlik*, İstanbul 1993; Abdülaziz ed-Dûrî, "Abbasi Propagandası Sürecinde ve Abbasilerin İlk Asrında Mehdi Tasavvuru", çev. M. Bahaüddin Varol, *İSTEM*, S. 3, Haziran 2004, s. 219-231.

17 Bkz. Cornell H. Fleischer, "Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisi'nin Gelişimi", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yay., Ankara 1999, c. VII, s. 151-152.

18 Lütfî Paşa, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, neşr. Âlî, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1341/1922, s. 12-13.

man'ın icraat ve tutumlarıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre tahta gelişinden itibaren hukuk konusundaki mükemmelliği ve evrensel geçerliliğe sahip olması gerektiği üzerinde durmasıyla Sultan Süleyman'ın dünyanın sonu düşüncesiyle daha yakın ilgisi söz konusudur. Fleischer, onun bu tavrıyla İslâm çağının 10. yüzyılına rastgelen kendi döneminin, esasında milenyum olduğunu göstermeyi ve kendisinin adaletsizliklerle dolu bir dünyayı adaletle dolu bir hale getiren mehdî yönetici olduğunu göstermeyi hedeflemiş olduğunu belirtmiştir. Bu hipotezi destekleyen delilleri bir bir değerlendiren Fleischer, özellikle "sâhib-kırân" anlayışının dünyanın sonu görüşü ile ilişkilendirilebileceği üzerinde durmuş, bunun Sultan Süleyman'ın egemenliğinin kutsallaştırılmasında kullanılan çok önemli bir unsur olduğunu belirtmiştir.<sup>19</sup>

Nitekim dönemin şairlerinden Lâmiî, Figânî, Fuzûlî, Yahya Bey ve Şemsî'nin de, Sultan Süleyman'a yazmış oldukları kasidelerde onu sâhib-kırân olarak nitelendirdikleri dikkat çekmektedir.<sup>20</sup>

Fleischer'e göre "sâhib-kırân" anlayışı çerçevesinde ortaya çıkan söz konusu siyasî-dinî kültür, 16. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı toplumunda geniş ve derin bir şekilde yayılmış, hatta sultana kadar ulaşmıştır. Sultan Süleyman sadece kendisinin 'Ahir Zaman Dünya İmparatoru' olarak anılmasına izin vermekle kalmamış, aynı zamanda kendisinin mesih imajının oluşumuna aktif olarak katılmış, en azından belli bir süre tarihteki dünyanın sonunun oluşumunda rolünün olduğuna inanmıştır. Bu duruma, özellikle menfaatlerini artırma gayreti içerisindeki hırslı yazarların, sarayın muhteşem liderine uygun tarih yazmacılığı üslubuyla kaleme aldıkları Süleymannâme türündeki yazılı malzemenin de bir dereceye kadar etkili oldukları düşünülebilir.<sup>21</sup> Bütün bunlardan, o dönemde popüler düzeydeki egemenlik anlayışına ilişkin bir kanaate ulaşılabileceği gibi, Sultan Süleyman'ın çevresinde kehanetçiliğe, ahir zaman senaryolarına ve tarihin bu yüzyılda sona ereceği fikrine oldukça yüksek bir ilgi olduğunu da hissetmek mümkündür.

Öyle ki Abdurrahman el-Bistâmî'nin 1454 tarihli Miftâhu'l-Cefr el-Câmî adlı ve herkesin ilgi duyduğu bilinen Arap alemindeki kehanetleri içeren kitabının, 16. yüzyıl boyunca sarayda elden ele dolaştığı bilinmektedir. Mehdi'nin, İsa'nın ve Deccal'ın hicrî 10. yüzyılda geleceğini bildiren kitap öylesine popülerdir ki, Kapıbaşası Gazanfer Ağa, müderris Şerif b. Seyyid Burhan'dan bunu Türkçe'ye çevirmesini istemiştir.<sup>22</sup>

Netice itibarıyla denilebilir ki, Sultan Süleyman'ın özellikle saltanatının ilk otuz yılındaki yönetimi, toplum düzeninde geniş çaplı değişiklikler yaparak mükemmel bir evrensel düzen kurma idealini ortaya koymaktaki yeteneği, halkın çarpıcı değişimler beklentisine dayanak olmuştur. Ne var ki değişim bekleyenler, Sultan Süleyman'ın 1550'den sonraki yaşlılık yıllarında or-

19 C. Fleischer, "Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisi'nin Gelişimi", s. 153-154.

20 Bkz. Ali Yılmaz, *Kanuni Sultan Süleyman'a Yazılan Kasideler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996, s. 68, 132, 158, 292, 356.

21 C. Fleischer, "Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisi'nin Gelişimi", s. 154-157.

22 Bkz. Şerif b. Seyyid Burhan, *Terceme-i Miftâh-ı Cefri'l-Câmî*, Ankara Milli Kütüphane, Arşiv no: Mf-1961-A-2705, vr. 4a-4b.

taya çıkan istikrarsızlık ve iç problemlerle sarsılmışlar, vefatıyla da hayal kırıklığına uğramışlardır. Ancak yaklaşmakta olan hicrî milenyumun gizemi o derece etkilidir ki, bu defa da insanlar çöküşün işaretlerini aramaya başlamışlar ve bunları ahir zaman senaryosunun bir parçası haline getirmişlerdir. Nitekim aşağıda üzerinde duracağımız bazı veriler bu düşüncemizi destekler mahiyettedir.

Daha önce belirttiğimiz üzere İslâm geleneğinde binyılcı bir tasavvur olmasına karşın, dünya hayatının sonuna ilişkin beklentiler doğal olarak var olmuştur. İslâm toplumunda da her nesil, kıyametin kopacağı üzerine yapılan tahminleri ve hadis külliyatında yer alan kıyamet alametlerini dikkate almış, yaşadıkları zamanlara göre söz konusu rivayetlere anlamlar yüklemişlerdir.<sup>23</sup> Daha Hz.Peygamber hayattayken ona defalarca sorulmasına ve her defasında onun zamanını ancak Allah'ın bileceği cevabının alınmasına rağmen<sup>24</sup> kıyametin zamanıyla ilgili tahminler ve beklentiler sona ermemiştir. Kıyametin eninde sonunda kopacağına inanan insanlar, hayatlarında derin izler bırakmış olay yıldönümleri veya esrarlı ve tılsımlı bakılan, biraz da ciddî bir ürküntü ile beklenen yıllar öncesinde kıyamet alametlerine her zamankinden ya da bir önceki nesilden daha alakadar olmuşlardır. İşte bunların en önemlilerinden birisi, hicrî 1000 (M. 1591) yılının kıyametin kopacağı yıl olarak beklenmesidir.

Kıyamet beklentisi, Hz. Peygamber'e atfedilen bazı hadislerle dinî bir temele oturtulmaya çalışılmıştır. Bunlardan en çarpıcı olanı "Peygamber, kabrinde bin yıl durmaz"<sup>25</sup> anlamında bir hadisin kullanılmasıdır. Daha çok

- 23 Hadis kitaplarındaki "Fiten ve Melahim" bölümleri kıyamet alametlerine ilişkin rivayetlerle doludur. İslâm literatüründe aynı adla kaleme alınmış çok sayıda kitap da bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, "Fiten ve Melâhim", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 149-153.
- 24 Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında dünyanın ömrü ve kıyametin kopma zamanı ile ilgili açık ve net bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığı görülür. Kur'an'da "es-sâa" kelimesiyle ifade edilmiş olan kıyamet zamanının, Hz.Peygamber'e sorulması ile ilgili ayetlerden bazıları şunlardır: "Sana kıyametin saatinin ne zaman gelip çatacağını soruyorlar. De ki: Onun bilgisi ancak Rabbinin katındadır. Onu zamanında açığa çıkaracak olan da yalnızca O'dur. Göklerin ve yerin ağırlığını çekemeyeceği saat size ansızın gelecektir. Sanki sen biliyor muysun gibi sana soruyorlar. De ki: Onun bilgisi Allah nezdindedir ve insanların çoğu bunu bilmezler". (A'raf: 7/187); "İnsanlar san kıyametin saatini soruyorlar. De ki: Onun bilgisi ancak Allah'ın katındadır Ne bilirsin, belki de saat yakındır." (Ahzab: 33/63); "Sana kıyameti sorarlar: Gelip çatması ne zamandır? Onun zamanını bildirmek senin neyine. Onun bilgisi rabbine aittir." (Nâziât: 79/42-44); "İnsan 'Kıyâmet günü ne zamanmış?' diye sorar" (Kıyâmet: 75/6).

*Kıyamet vaktine ilişkin cevaplar içeren ayetlerin çokluğu, bu konuda Hz.Peygamber'e yöneltilen gerek inkar ve alay, gerekse öğrenme amaçlı soruların yoğunluğu hakkında fikir vermektedir. Bu hususta Allah'ın tavrını gören ve bilen Hz.Peygamber'in, kıyametin zamanıyla ilgili olarak söylemiş olduğu varsayılan hadislerin hepsinin uydurma olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bu konudaki sorular ve Hz.Peygamber'in sözlerine ilişkin ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Ebu Ubeyde Mâhir b. Salih el- Mubârek, er-Risâle fî'l-fiten ve'l-melahim ve eşrâtü's-sâa, Meş'alî'l-Harem 1989.*

- 25 Bu anlamdaki bir hadise yalnızca uydurma hadislerle dair yazılan kitaplarda rastlanabilmektedir. Bkz. es-Sâğânî (ö.1252), *er-Risâle fî'l-Ahâdîsi'l-Mevzû'a*, s. 6 (Eser on iki sayfa halinde, Muhammed Kemaleddin el-Kavukcî (ö.1888)'nin *el-Lu'lu'ul-Marsû* adlı eseri ile birlikte Mısır'da basılmıştır.)

insanlara dinî önderlik yapma uğraşısında olan kimi mutasavvıf ve âlimlerin sohbetlerinde, kaleme aldıkları risalelerde göze çarpan bu delillendirmeler, şüphesiz her kesim tarafından kabul görmemiştir. Ancak bunların her şeye rağmen insanların hayatına olumlu veya olumsuz etkilerde buldukları, tasvip etmeyenlerin zihninde dahi “anılan tarihte ya kıyamet koparsa” gibi bir soru işareti bıraktıkları göz ardı edilemez bir gerçektir.

Osmanlı dönemine ilişkin verilere geçmeden önce, bu konuyu İslâm dünyasında ilk defa ve olabildiğince açık bir şekilde tartışan Suyûtî (ö. 1505)’den bahsetmek gerekmektedir. Zamanının insanların, 1493 yılında “Peygamber, kabrinde bin yıl durmaz” hadisine dayanarak, hicrî 1000 senesinde kıyametin kopacağı beklentisine girmelerinden ve bu hususta kendisine yöneltilen sorulardan bıkan Suyûtî, sonunda görüşlerini içeren bir risale kaleme almaya karar vermiştir. Suyûtî, el-Keşf an Mücâveze hâzihi'l-Ümmeti'l-Elf adlı risâlesine, delillerin bu ümmetin ömrünün 1000 yıldan fazla olacağını, ancak 1500’ü geçmeyeceğini ve yukarıda anılan hadisin uydurma olduğunu belirterek başlamıştır. Söz konusu hadisin dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu ve Hz. Peygamber’in de altıncı bin yılında peygamber olarak gönderildiği haberini veren hadislerle çeliştiğini söylemiştir. Üstelik hiçbir kıyamet alametinin ortaya çıkmadığından, bir alamet çıksa bile hadislere göre daha sonra çıkacağı varsayılan her bir alamet ile arasında belli zaman dilimleri olduğu hususunda veriler bulunduğundan bahsetmiştir.<sup>26</sup>

Hicrî milenyumda kıyametin kopacağı beklentisi olduğunu açık bir şekilde dile getiren Osmanlı yazarlarından biri ise Kâtip Çelebi (ö. 1659)’dir. Türkçe Fezleke’sini yazmaya hicrî 1000 yılı olaylarıyla başlayan Kâtip Çelebi, bu günün 1 Muharrem Cumartesi olduğunu belirterek söze başlamış, beklentiler konusundaki yorumuna geçmeden önce, hicrî 1000 yılının hicret-i nebevîyenin 354.499. günü olduğunu ve daha başka bazı önemli tarihî olayların kaçınıcı yılı veya günü olduğu hususundaki hesapları belirtmiştir. Kâtip Çelebi’nin, kıyamet beklentileri konusundaki yorumu ise kendi ifadeleriyle şu şekildedir: “Ukûl-ı kâsıra ashâbından bir gürûh zu’mitdiler ki, elf-i kâminden evvel kıyâmet kopa, yahud elfi geçerse tefâvüt-i kameriyye olan otuz seneyi tecâvüz etmeye ve bu bâbda bazı mukaddemât-ı vâhiye belki kâzibeye temessük ettiler. Devr-i kamerin müddeti tamam olmak gibi ve ‘Peygamber aleyissalâtü vesselâm kabrinde bin yıl meks eylemez’ deyü rivâyet olunan hadis mevzû gibi ve bu hüküm kavâid-i şer’iyye ve hikemiyyeye muhâlif iken nice kimseler teğâfûl idüb kitaplarına yazdılar ve kizb-i sarîh idüğü zâhir oldu, ve’l-ilmu indellâhi teâlâ”.<sup>27</sup>

26 Suyûtî, *el-Keşf an Mücâveze hâzihi'l-Ümmeti'l-Elf*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Ktp., nr. 37326, 92b-97a. (Suyûtî’nin, dönemindeki insanların yoğun soruları üzerine kaleme almış olduğu bir başka eser ise *Nüzûlü İsa b. Meryem fi Âhiri’z-Zamân*’dır. Bu eser Muhammed Abdulkadir Atâ’nın tahkikiyle 1985 yılında Beyrut’da basılmıştır.)

27 Kâtip Çelebi, *Türkçe Fezleke*, İstanbul 1869, s. 2. [Naîmâ (ö. 1716) da tarihinin başlangıcında, Kâtip Çelebi’nin ifadelerini aynen kaydetmiştir. *Târih-i Naîmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fi Hulâsât-ı Ahbâr-i'l-Hâfikayn)*, İstanbul 1927, c. I, s. 65.]



Kâtip Çelebi'nin bu sözlerinden anlaşıldığı üzere hicrî 1000 yılında kıyametin kopacağını iddia edenler, Hz. Peygamber'e atfedilen bir hadisi kullanmışlar, o tarihte kopmazsa da bunun sonraki otuz yıl içerisinde mutlaka gerçekleşeceğini ileri sürerek iddialarında ısrarcı olmuşlar, dinin temel hükümlerine muhalif olan söz konusu görüşlerine kitaplarında yer vermişlerdir. Bunların iddialarının yalan olduklarının açık bir şekilde anlaşıldığını belirten Kâtip Çelebi'nin söz konusu ifadelerinden, kıyamet beklentisi hakkında söylenenlerin, dönemin dini ve sosyal hayatında ciddi etkilerinin olduğu rahatlıkla hissedilmektedir.

Nitekim 16. yüzyılın aydın ve bürokratlarından Gelibolulu Mustafa Âlî (ö.1599)'nin dahi yaklaşan hicrî bininci yılda kıyametin kopacağı yönündeki kehanetlerden bir dereceye kadar etkilenmiş olduğu ileri sürülmüştür. Yaşadığı dönemde müşahede ettiği bozuklukları dile getiren bazı kitaplar kaleme almış olan Âlî'nin kötümser tavrında, kendi hayal kırıklıkları kadar yaşadığı dönemin özellikleri de rol oynamıştır.<sup>28</sup>

Âlî muhtemelen bininci yılda kıyametin kopacağına inananlardan değildir. Ancak eserlerinde dikkati çeken bazı anlatılar, kendisini öyle düşünenlerden pek farklı kılmamaktadır. Örneğin Nevâdiru'l-Hikem'de dokuz hicrî asrın her birinde yaşamış önemli şahsiyetleri kaydetmek suretiyle sanki onuncu hicrî asır öncesinin bir envanterini çıkarmıştır. Böylece 10. hicrî asra bir son veya dönüm noktası edasıyla baktığını hissettirmiştir.<sup>29</sup>

Yine hicrî 995 senesinde kaleme aldığını ifade ettiği Mir'âtü'l-Avâlim adlı risalesinde, arzın yedi katı ve her bir katın ömrü ile ilgili olarak kitaplarda zikredilen rivayetlere yer vermesi; Hz. Peygamber'in bir hadisine göre dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu üzerinde durması;<sup>30</sup> hadislere göre Hz. Peygamber'in zamanına kadar dünyanın ömründen 5600 yılın geçmiş olduğundan bahsetmesi; bu hesabın dünyanın ömrünün yedi bin yıl olmasıyla çelişkili bir durum arz ettiğini ifade etmesi; 5600 seneden kendi zamanına yaklaşık 1000 sene daha geçmiş olduğunu ancak hala yedi bine ulaşmadığını belirtmesi gibi hususlar en azından bizlere onun zamanında insanların bir kıyamet beklentisi içerisinde olduklarını düşünmemize yardımcı olmaktadır. Çünkü Âlî burada, aynı konuyu Suyûfî ve Şeyhülislâm Ebussuûd'un da birer risale ile ele aldıklarından bahsetmiş, yaptığı hesaba göre dünyanın ömrünün her halükarda yedi bin yıldan az olduğunu, ancak (6600 yıldan) ziyadenin ne kadar olduğunun kimseye malum olmadığını belirtmiştir. Çünkü Âlî, Deccal'in çıkması, Hz. İsa'nın nüzûlü ve güneşin batıdan doğması gibi olacağı varsayılan alametler için hadis kitaplarında geçen rivayetleri esas alarak 6600'ün üzerine bir 200 yıl eklemesine rağmen, yedi bin yılına daha

28 Mustafa Âlî'nin bu dönemdeki ruh hali ve hicrî milenyum eşliğinde İstanbul hayatının Âlî merkezli anlatımı için bkz. Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âlî*, çev. Ayla Ortaç, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, s. 113-147. Ayrıca bkz. Mehmet Öz, *Osmanlı'da "Çözülme" ve Gelenekçi Yorumcuları*, İstanbul 1997, s. 19-20.

29 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Nevâdiru'l-Hikem*, TTK Ktp., nr. Y-134, 29b-31b.

30 Bu hadisin de uydurma olduğu kabul edilir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Mevzûât*, tahk. Abdurrahman Muhammed Osman, Medine 1968, c. III, s. 243.

200 yıl kalmakta olduğunu ifade etmiştir. Mustafa Âlî risaleyi hicrî 1000 yılının tamamlanmasına beş yıl kala yazdığına dikkat çekerek, henüz hiçbir alametin zahir olmadığından bahsetmiştir. Ulemâ ve hükemâ arasında kıyametin kopmasına (eşrât-ı sâat'e) on alamet kabul edildiğini ifade etmiş, bunları sıralamış fakat herhangi bir yorumda bulunmamıştır. Buradaki ifadelerinden hicrî 1000. yılda dünyanın ömrünün son bulacağı hakkındaki iddialarla uğraştığı rahatlıkla anlaşılan Âlî, bu konudaki hesaplara itibar etmemekle birlikte, Taberî ve Kadı Adudiddin el-Îcî'nin eserlerindeki hesapları aktarmıştır.<sup>31</sup>

16. yüzyıl tarih yazarlarından Selânikî Mustafa Efendi (ö.1599) de eserinde bazı olaylar vesilesiyle zamanının ruh halini yansıtmaktadır. İfadelerinden kendi düşüncesinin ne olduğunu tam olarak algılayamadığımız Selânikî, halk arasında böyle bir beklenti olduğunu ise açık bir şekilde ortaya koymuştur. Selânikî, 1000 yılı olaylarını yazmaya başlarken, bu yıl hakkında şu ifadeleri kullanmıştır: "... ve hasbîhâl-ı ruzgâr-ı münkalibü'l-ahvâl ve halk-ı âlem ise 'sene-i elf elbette mahall-i havâdis-i uzmâdur' diyü muntazır-ı fitne vü fesâd olup, bi-inâyetillâhi ta'âlâ ve hüsn-i tevfiikhî her cânib emn ü emân üzre olup, ulemâ vü sülehâ yevm-i Âşûrâ umûrına müteveccih olup, eyyâm-ı devlet-i Padişâhî'de hayr duâ vü senâlara iştigalde oldılar."<sup>32</sup>

Selânikî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı üzere özellikle halk arasında, hicrî bininci yılda büyük hadiselerin yaşanacağına ilişkin beklentiler ve yorumlar dolaşmaktadır. Olması beklenen büyük hadiselerin kıyametin kopması ile ilgili olduğu ve bunların habercisinin ise fitne-fesad olduğu anlaşılmaktadır.

Halkın neleri fitne ve fesat içerisinde değerlendirdiğini ise yine Selânikî'den aktaracağımız bilgilerle anlamak çok zor olmayacaktır. Örneğin Selânikî'nin şu ifadeleri devrin malî ve idarî hayatında yaşanan fitne ve fesadı, çarpıklıkları gözler önüne sermektedir: "... fe-emmâ mala mute'allık hükkâm tenfiz-i ahkâmda zahmet çeker oldular. Erâzil-i nâs iltizâma dahil olmağa evbâş u kallâş insâf u diyânetden lâzım gelmişdür. Sıdk u istikâmet ve havf u haşyet ile hidmet ider kimse mukayyed olmayup, cemî'-i erbâb-ı kalem ve küttâb, dilsizler ve cüceler ve tavâşîlere ihtisâs u intisâb eyleyüp, pîşkeş ü hedâyaların mâh be-mâh maktû' tarîkile virilüp, menâsıb-ı aliyye hod alâniyeten rüşvet-i azîm ile bey' olunup, hiç bir tarîk u sınıfta lezzet kalmadı. Her kişi hayretdedür. 'Allâhümme yâ Muhavvilü'l-ahvâl, havvil hâlenâ ilâ ahseni'l-hâl' demektedir"<sup>33</sup>

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Selânikî, zamanındaki yöneticilerin parasal ve mal-mülke ilişkin kuralları uygulamakta çok zorlanır olduklarını, kendini bilmez rezil insanların rüşvet ve torpille memurluklara girmeye başladıklarını, doğrulukla ve Allah korkusuyla hizmet eden kimsenin kalmamış olduğunu, devlet dairelerindeki bütün çalışanların hediyeler vererek daha

31 Gelibolulu Mustafa Âlî, *Mir'âtü'l-Avâlim*, TTK Ktp., nr. Y-134, 53b-65a.

32 Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara 1999, c. I, s. 257.

33 Selânikî, *Tarih-i Selânikî*, c. I, s. 258.

yüksek makamları açıktan açığa satın aldıklarını, hiç bir devlet kurumunda düzen kalmadığını, bu durumu herkesin hayretler ve çaresizlik içinde izlemekte olduğunu ve 'Ey halleri değiştirmeye gücü yeten Allahım! durum ve gidişatımızı en güzele dönüştür' diye dua etmekten başka bir şey yapamadıklarını belirterek, devrindeki fitne-fesadı oldukça çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir.

Bunun dışında yine 21 C.Evvel 997 tarihinde İstanbul'da meydana gelen şiddetli yangın arefesinde, insanların büyük hadiselerle dünyanın bir değişim yaşayacağı fikir ve endişesi içerisinde olduklarını kaydeden Selânikî, ansızın çıkan böylesine büyük bir yangının "gazâb-ı ilâhî" olarak değerlendirildiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre, haksız kazanç elde etmiş olan insafsızlar, mazlumların âh ve beddualarını almışlardır. Bir gün ve gecede akla hayale gelmez derecede yangın olduğunu belirten Selânikî, yangının söndürülemez ve yayılışında mal talanıyla meşgul olan yeniçerilerin ihmallerinin payının olduğunu, yanan çok sayıda vakıf ve hayratın da yine ekâbirin işine yaradığını, bu vesileyle mülk edindiklerini aktarmış, fitne ve fesadın boyutu hakkında yangın vesilesiyle bilgi vermiştir.<sup>34</sup>

Yine Selânikî'nin aktardığı haberler arasında yer alan Tunus Beylerbeyi İstanköylü Ahmed Paşa'nın İstanbul'a verdiği bilgi dikkat çekicidir. Bu habere göre hicrî 998 senesinde "mehdî kethüdâsıyım (mehdî yardımcısıyım)" diye ortaya çıkmış olan Yahyâ b. Yahyâ adlı bir bidatçi saltanat iddiasında bulunmuştur. Bu kişi bir kısım ayak takımını kendine bağlamış, bu yolla büyük ölçüde servet kazanmıştır. Tunus Beylerbeyi'nin haberi üzerine söz konusu kişi üzerine askerî kuvvet gönderilmiştir.<sup>35</sup> Selânikî'nin kaydetmiş olduğu bu ve benzeri haberler göstermektedir ki, hicrî bin yılı öncesinde bazı kişiler insanları kıyametin yaklaştığı duygusuna sevk etmişler ve bunu çıkarları doğrultusunda kullanmaya çalışmışlardır.

XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunda kıyametin zamanı ile ilgili olarak hicrî 1000 yılı telaffuz edilmese de, bu tarihten önce kaleme alınmış daha başka eserlerde de kıyametin zamanının yaklaştığını belirten ifadeler rastlanmaktadır. Örneğin şeyhülislâm Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö. 1580) de,<sup>36</sup> akâide dair bir eserinde kıyametin zamanının yakın olduğunu zikretmekte ve alametlerini sıralamaktadır. Bunlardan yazarın kendi zamanında olduğundan bahsettiği alametlerden birisini "mescid ve câmilerde esvât-ı ref' olmak, nitekim fî zamâninâ müezzinlerin teğannileri ve esvât-ı mühmeleleri gibi"<sup>37</sup> şeklinde dile getirdiğini görmekteyiz. Bu ifadeye göre Kadızâde Ahmed Şem-

34 Selânikî, *Tarih-i Selânikî*, c. I, s. 213.

35 Selânikî, *Tarih-i Selânikî*, c. I, s. 222.

36 Kadızâde'nin, şeyhülislamlığı sırasında İstanbul Rasathanesi hakkında padişaha sunduğu raporla buranın yıkılmasına yol açtığı belirtilir. Murat III zamanında, Takıyyüddin tarafından kurulan rasathâne hakkında, gökleri izlemenin uğursuzluk getirdiği ve her nerede bu gibi işe teşebbüs edilirse devletin zevaline sebep olduğu yolundaki raporunun ardından 1580'de buranın yıkılma emri verildiğinden bahsedilmiştir. Bkz. Mehmet İpşirli, "Kadızâde Ahmed Şemseddin", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 96-97.

37 Kadızâde Şemseddin Ahmed, *Ferâidü'l-Fevâid fî Beyâni'l-Akâid*, İstanbul 1828, s. 202-203.

seddin'in, insanların mescit ve camilerde yüksek sesle konuşmak gibi saygısızca tavır takınmalarını, müezzinlerin ezan ve duâları şarkı söyler gibi seslerini değiştirerek okumalarını, zamanında var olan bir kıyamet alameti olarak değerlendirdiğini anlamaktayız. Kadızade'nin bu tutumundan, toplumun dinî yaşantısında meydana gelen bazı değişimleri, hep eskiye duyulan özlemle eleştirme anlayışına sahip olduğunu ve bunları kıyamet alametleriyle ilişkilendirdiğini, üstelik bu tutumunda yalnız olmadığını dikkate almak gerekir.

Aktardığımız bu verilerden anlaşıldığı üzere insanlar, kıyamet beklentisi ile muhtemelen pozitif bir ruh ve davranış sergileme anlayışına sahip olmak veya bunun gerekliliğine inanmakla birlikte, bekleyişin kendilerine tahammülü zor bir heyecan verdiğini gizleyememektedirler. Bu ruh haliyle yaptıkları eleştirilerin, sanki beklenen sonu geciktirmeye veya bu sondan kurtulmaya yarayacağını düşünmüş olabilirler. Ama daha çok sanki ilâhî adalete teslim olmadan önce işlenen yanlışlıklarda kendi paylarının olmadığını ortaya koymaya çalışmış gibidirler.

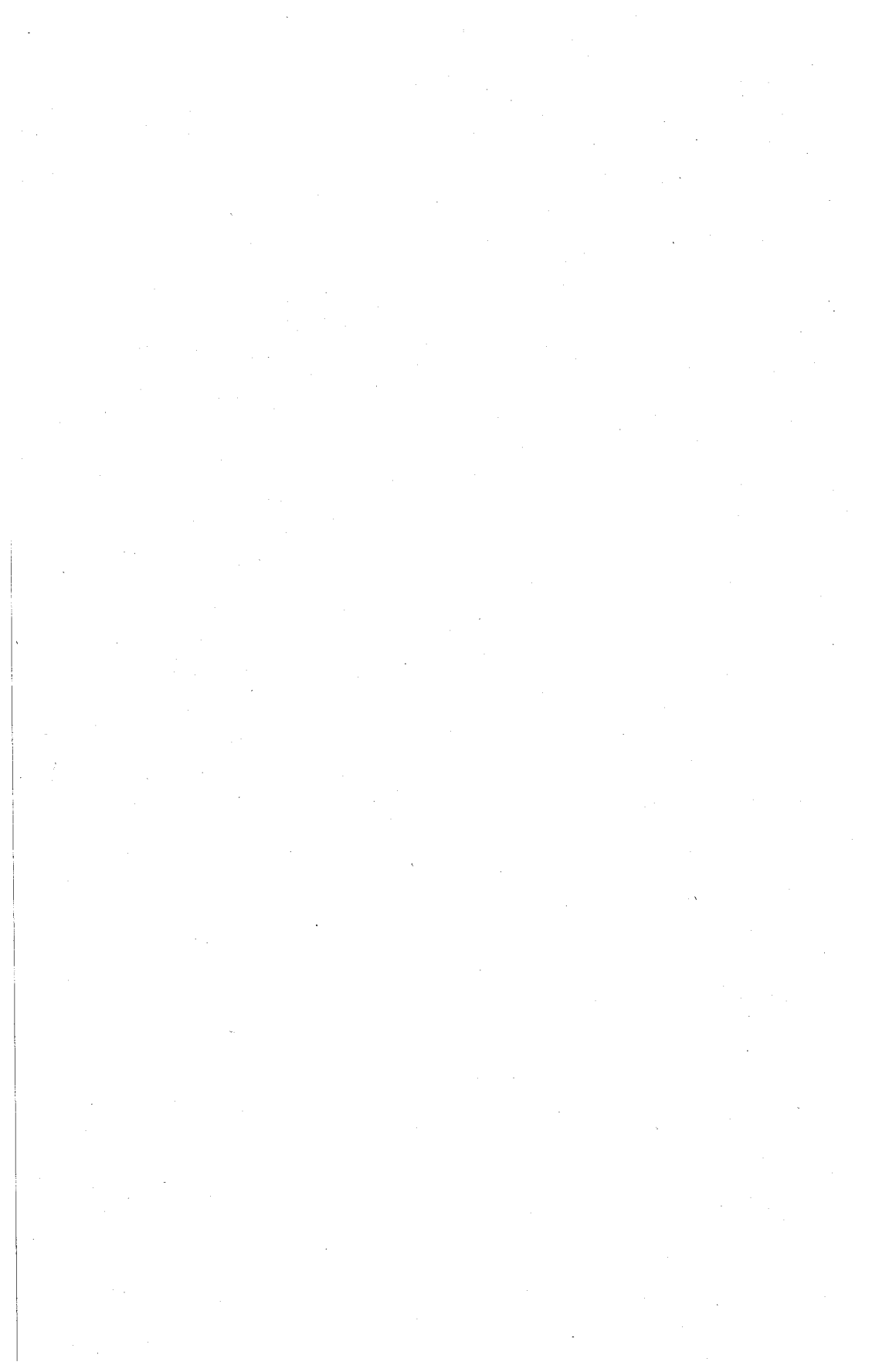
Bu durumda ortaya çıkan sonuç şudur: Her nesil veya dönem, kıyametin kopacağı üzerine yapılan tahminlere ve hadis külliyatında yer alan kıyamet alametlerini dikkate almış, yaşadıkları zamanlara göre söz konusu rivayetlere anlamlar yüklemişlerdir. Dolayısıyla kıyametin eninde sonunda kopacağına inanan insanlar, bazı yıllar öncesinde kıyamet alametlerine her zamankinden, ya da bir önceki nesilden daha alakadar olmuşlardır.

Ancak bunları tespit, özellikle de Osmanlı toplumunun hicri 1000 yılına bakışı, bu tarihe doğru gidişte sahip olduğu düşünce ve buna bağlı olarak takındığı tavrı belirlemek oldukça güçtür. Zira eserlerde bu yıla doğru gidilirken duyulan heyecan ve hisler, bizatihi toplumun içinde bulunduğu hâlet-i ruhiye ile yapılmak yerine, zaten İslâm literatüründe özellikle hadis külliyatında fiten ve melâhim adı altında yer alan kıyamet alametlerinin tekrar tekrar zikredilmesiyle, bir anlamda hatırlatılmasıyla yapılmıştır. Örneğin 1000. yılda kıyametin kopacağına inanmayan Gelibolulu Âlî'nin dahi, Mir'âtü'l-Avâlim adlı risalesinde kıyamet alametleri üzerinde durması, dünyanın ömrü ile ilgili rivayetleri irdelemesi esasında konuyla yakından ilgilendiğini göstermekte, "ya 1000. yılda koparsa" ihtimalini üstü kapalı olarak düşündüğünü ortaya koymaktadır. Ancak bütün bu yaklaşımlarda, hemen bütün tarih kitaplarımızın sahip olduğu büyük eksikliğin ortaya çıkardığı sorunu yaşıyor ve halkın gündelik yaşamında söz konusu beklentilerin ne derece etkili olduğuna ilişkin oldukça kısıtlı bilgi edinebiliyoruz. Elbet ki bu duruma, özellikle tarih yazarlarının göz önünde bulundurmak zorunda oldukları "devlet-i ebed müddet" anlayışını etkileyici bir husus olarak eklemek gerekir.

Görüldüğü gibi binyılcılık ya da altın çağ beklentisi tarih boyunca oldukça farklı kültür ve toplumlarda ortaya çıkmış bir inançtır. Genel olarak bu inanç, içinde yaşanılan zaman diliminden hoşnut olmamayı ifade etmiştir. Etik, siyasal ve dinsel, çeşitli nedenlerden ötürü içinde yaşanılan dünya acımasız, çekilmez, kötü, ahlaksız, despot ve benzeri niteliklere haiz bir ortam olarak görülmüştür. Ama daima bu ortamdan bir çıkış, bir anlamda kaçış

aranmıştır. Binyılcılık ya da Altın Çağ aslında bu kaçışın ya da umudun ifadesidir. Zira sıkıntudan bunalan insanlar beklentilerini, umutlarını gelecekte olmasını diledikleri güzel günlere bırakarak ya da o güzel günleri arayarak geçirmişlerdir. Dikkat edileceği üzere bu tarz düşüncelere kaynaklık eden kitaplar siyasal ve dinsel baskının en yoğun olduğu, ahlaki bozukluğun had safhada olduğu dönemlerde yazılmışlardır. Bu da göstermektedir ki bu tarz eserler ya da beklentiler, içinde bulunulan ortamla yakından ilgilidir.

Netice itibariyle Osmanlı toplumu merkezli olarak hazırladığımız bu çalışmamızda, esasında binyılcı inanç ile toplumsal sefalet veya marjinalite arasında çok katı bir denklem kurmak istemedik. Ancak görülen o ki, Müslüman Osmanlı toplumu, İslâm geleneğinde binyılcılık tasavvuru olmamasına karşın gerçekten önemli bir dönüm noktası gibi duran hicrî bininci yılın gizemini yok saymamıştır. Bunda o döneme kadar oluşmuş olan İslâmî literatürün hiç şüphesiz büyük etkisi olmuştur. Nitekim 16. Yüzyıl öncesinde kaleme alınmış olan akâid ve hadis kitaplarında -ki bunlar özellikle Osmanlı Devleti'nin en klasik dini hayatının yaşandığı dönem olan 15. ve 16. yüzyıllarda çok etkili olmuşlardır- kıyamet alametlerine ilişkin özel bölümler yer almıştır. Bu bölümlerde anlatılanlara göre İslâm geleneğinde beklenen kurtarıcı Mehdi'dir. Yalnız Mehdi'den önce ölmediğine inanılan İsa'nın yeryüzüne inerek Deccal ve Ye'cüc-Me'cüc gibi kaotik güçlerle mücadele edeceğine ve Deccal'ı öldüreceğine inanılır. Gerek Hz. İsa'nın ölmediği ve dünyanın sonunda tekrar geri geleceği gerekse eskatolojik bir kurtarıcı olarak Mehdi'nin geleceğiyle ilgili hiçbir ifade Kur'ân'da yer almazken, bu konuda özellikle hadis literatürünün zengin bir malzeme sunması, söz konusu inançların Yahudilik ve Hristiyanlık gibi İslâm dışı kaynakların etkisiyle geliştiğini göstermiştir.



# Osmanlı-Safevî Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazâde Örneği

**Halil İbrahim BULUT\***

## ABSTRACT

*This article aims to deal with the struggle between Ottomans and Safawids and the role of Ulema in this dispute. In order to control Anatolia, the Safawids propagate the shiite ideas among the people in there. On the other hand, Ottomans defended the Sunnî beliefs and took some the political and religious measures against the Qizilbash people. Thus aimed at gaining the help of Ulema. Kemal Paşazade, a longside with the other ulema had set out to propagate anti-shiite ideas against the Qizilbash people. They wrote many books to prove that the Safawids were unbelievers therefore they remained outside the realm of Islam. Consequently, it is obligation on every Sunnî believer to fight against them.*

**KEYWORDS:** Ottoman, Safawid, Sultan Selim, Shah Ismail, Kemal Paşazade, Ibn Kemal, Qizilbash, Fatwa.

## Giriş

Osmanlı-Safevî ilişkileri, sosyo-ekonomik temelli çatışmaların yanı sıra dinî ve mezhebî çekişmelere de sahne olmuştur. Anadolu'nun hakimiyetini ele geçirmek için Safevîler Şiilik propagandası yaparken, Osmanlılar da Sünnîliğin tam olarak yerleştirilmesi için gayret göstermiştir. Şüphesiz dinî ve mezhebî birliktelik beraberinde siyasî birlikteliği getirecektir. Bu sebeple Osmanlı yönetimi, Anadolu'da Sünnî anlayışın yerleştirilmesini bu toprakların Osmanlı hakimiyetinde kalmasının bir garantisi olarak görmüştür. Meseleye Safevîler açasından bakılacak olursa, Doğu Anadolu onlar için ekonomik ve siyasî açıdan mutlaka kontrol altında tutulması gereken stratejik önemi haiz bir bölgedir. Bu bölgede Osmanlı Devletinin hakimiyetinin zayıflaması Safevîlerin işine yarayacaktır.

Safevîlerin Anadolu'da yürüttüğü Şiilik propagandası Osmanlılar tarafından devletin birliğini parçalayacak bir tehdit olarak algılanmış ve sorun daha ziyade siyasî olarak değerlendirilmiştir. Osmanlı Devleti, Şiilik propagandalarıyla meşru zeminde mücadele edebilmek ve Râfiziliğe yani "Kızıl-

\* Bu makale, "I.Uluslar Arası Şah Hataif Sempozyumu"nda yazar tarafından sunulan "Şah İsmail- Yavuz Selim Mücadelesinde Ulemânın Rolü" başlıklı bildiri esas alınarak geliştirilmiş ve düzenlenmiştir.

\*\* Dr., SA.Ü İlahiyat Fakültesi, hbulut@sakarya.edu.tr

başlık”<sup>1</sup> karşı kamuoyu oluşturabilmek için devletin hakim mezhebi olan Sünnîliğin takviye edilmesine ve anti-Şîî propaganda yapılmasına gerek duymuştur. Bu doğrultuda Osmanlılar, siyasî ve ekonomik tedbirlerin yanı sıra Anadolu halkını bilinçlendirmek için, hem halk hem de devlet nezdinde saygınlığı olan âlimlerden istifade etmiştir. Bu âlimler, Râfîzîlerin<sup>2</sup> İslâm dışı pek çok unsuru içlerinde barındırdıklarını açıklayan risâlelere kaleme almışlardır. Söz konusu ilim adamlarının önde gelenlerinden biri de Kemal Paşazâde’dir.<sup>3</sup> Yavuz’un Anadolu Kazakerini olan ve doğu seferine de fiilî iştirak eden Kemal Paşazâde, Râfîzîlerin dini durumunu açıklamak ve onlara karşı cihat etmenin meşruiyet zeminini izah etmek üzere “İkfârü’ş-Şî’a” (Şîîlerin tekfir edilmesi), “Risâle fi beyân-i frakî’-d-dâlile” (Sapık grupların açıklanması hakkında risale), “Risâli fi tekfirî’-Ravâfîz” (Râfîzîlerin tekfir edilmesi hakkında risale) vb. başlıklar altında risâlelere kaleme almış ve ayrıca fetvalar yayınlamıştır.<sup>4</sup>

- 1 Bütün milletlerde olduğu gibi Türkler arasında da en eski dönemlerden itibaren günümüze kadar renklere çeşitli sembolik anlamlar, millî ve mânevî değerler yüklenmiştir. Tarihimizde Türkmen boyları arasında kullanılan Karakalpak, Kızılbörek, Yeşilbaş, Akbaş gibi isimlerden biri de Kızılbaş’tır. Kızıl börekli Türkmenler, Safevî dergahının propagandaları sonucunda Anadolu’dan İran’a göçmeye başladıklarında, Anadolu’da kalan Sünnî Türkmenler başlarındaki kızıl böreğin üzerine “Osmanlı mücevvesesi” beyaz sarık bağlamışlar, İran’a gidenler ise kızıl böreklerini muhafaza ettiklerinden dolayı “kızılbaş” adını almışlardır. (Reşat Genç, “Türk İnanışları ile Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil”, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara 1997, s.32-33.) Nitekim Kızılbaş adı, başlangıçta, hiçbir olumsuz içerik taşımaksızın, sadece Safevî taraftarlığı anlamında, bizzat Kızılbaş diye isimlendirilen kimseler tarafından övünçle kullanılan bir addi. Kızılbaşlık, başlangıçta Erdebil Tekkesine mürid olmak anlamına gelmekteydi. Osmanlı kaynakları da, esas olarak “Kızılbaşlık”ı Safevîleri destekleyen Türk boyları için kullanmışlardır. Safevî Devleti “Devlet-i Kızılbaş”, askerleri de “İşker-i Kızılbaş”tır. Konuyla alakalı geniş bilgi için bk. Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslâmîyât*, 6/3 (2003), ss.111-126. Kızılbaş kavramını belirleyen temel unsurlar için bk. Sönmez Kutlu, “Aleviliğin Dini Statüsü”, *İslâmîyât*, 2003, 6/3, s.35; İrene Melikoff, “Alevî-Bektaşîliğin Tarihi Kökenleri, Bektaşî-Kızılbaş Bölünmesi ve Neticeleri”, *Türkiye’de Aleviler Bektaşîler Nusayrîler*; İstanbul 1999, s.23.
- 2 Râfîzî terimi çok erken dönemden beri Şîa tarihinde bulunmakta, Zeyd b. Ali’nin Emevîlere karşı başarısız isyanına kadar geri gitmektedir. Bu terim ilk defa, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkındaki görüşleri sebebiyle İmam Zeyd’i Emevîler karşısında yardımsız bırakan ve savaş meydanından ayrılan kimseler için kullanılmıştır. (bk. Etan Kohlberg, “İmamîyeye Şîasî Geleneginde Rafizî Terimi”, (trc. Halil İbrahim Bulut), *Kelâm Araştırmaları*, 2/2, (2004), s.117-118.) Rafizî terimi, Anadolu’da XVI. asırdan itibaren Osmanlılar tarafından pejoratif anlamda Alevilere verilen bir isim olmuştur.
- 3 Kemal Paşazâde (İbn Kemal veya Kemal Paşaoğlu diye de anılır), Fatih dönemi beylerinden Kemal Paşa’nın torunu ve II. Bayezid devri beylerinden Süleyman Bey’in oğludur. Dedesi Kemal Paşa Tokatlıdır, babası ise İstanbul’un fethine katılmış tımarlı bir sancak beyidir. 873/ 1468’de doğan Kemal Paşazâde (Şemseddin Ahmed), 932/ 1525 yılında Şeyhülislam olmuş, Yavuz ve Kânûnî dönemlerinde birçok vazifede bulunduktan sonra 1 Şevval 940/ 17 Nisan 1534 tarihinde vefat etmiştir. (Biyografisi hakkında bk. Şerafettin Turan, “Kemalpaşazâde”, *DİA*, XXV, 238-240)
- 4 Kemal Paşazâde’nin Şah İsmâil ve Râfîzîler hakkındaki kanaatleri aşağıda belirtilen yazma risâlelerden faydalanılarak tespit edilmeye çalışılmıştır: *Risâli fi ikfârî’-ş-Şîa*; Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa Böl. 621, vr.31a-31b; *Risâle fi tekfirî’-Ravâfîz*, S.K. Ayasofya Böl., 4794 (43), vr. 42b-43a; *Risâle fi beyâni frakî’-d-dâlile*, S.K. Kılıç Ali Paşa Böl., nr. 1028 vr. 297a-298b; *Risâle fi beyâni frakî’-İslâmîyyîn*, S.K. Laleli Böl., 3711, vr.114b-116a; *Fetâva Kemal Paşazâde der Hakkı Kızılbaş*, S.K. Esad Efendi Böl., nr. 3548, vr 45b-47b.



Kemal Paşazâde, Osmanlı devletinin önemli bir devlet adamıdır. Yavuz Selim'in Anadolu kazaskeri ve Kanûnî'nin şeyhülislâmı (1526-1534) olan İbn Kemal, dinî/itikâdî meselelerin yanı sıra içtimaî ve siyasî hadiselerle de müdahil olmuş, devletin çıkarları doğrultusunda hareket etmiştir. Onun, Şah İsmâil ve taraftarları hakkında yazdığı risâleler ve özellikle bu makalede üzerinde durulacak olan "İkfâru Şah İsmâil/ Risâle fi İkfâri's-Şia" gibi risâle ve fetvalarını yaşadığı dönemin sosyo-politik ve dinî gelişmeleri çerçevesinde ele alıp değerlendirmek gerekir. Bu değerlendirmeyi yapmadan önce Safevî-Osmanlı ilişkilerini kısaca ortaya koymak Kemal Paşazâde'nin konuyla alakalı fetva ve risâlelerinin arka planını anlamamıza yardımcı olacaktır.

### A. Safevîler

Safevîler, İran'da başlangıçta bir tarikat temsilcisi iken sonradan güçlü bir siyasî birlik kurmuş bir hanedandır. Bu hanedan adını Safevîye tarikatı reisi Şeyh Safiuddin'den almıştır. Aslında Sünnî olan bu zat yaşadığı İlhanlılar devrinde tarikat merkezi olan Erdebil'de büyük bir şöret yapmış, pek çok taraftar toplamış ve İlhanlılar Devleti yöneticilerinin saygısını kazanmıştır. 1334 de, vefatından sonra yerine oğlu Sadreddin (1334-1393), daha sonra Hoca Ali (1392-1429), Şeyh İbrahim (1429-1447), Şeyh Cüneyd (1447-1460), Şeyh Haydar (1460-1488) ve nihayet Şah İsmâil (1501-1524) geçmiştir. Bu tarikatın şöreti zamanla Erdebil'in sınırlarını aşmış; Irak, Suriye, Anadolu ve İran'ın büyük bir bölümüne yayılmış ve buralardan gelen ziyaretçilerin uğrak yeri olmuştur. Bursa'da bulunan Osmanlı Padişahlarınca da şöretleri bilinen bu zatlara, -tarikat siyasî faaliyetlere başlamadan önce- her yıl çerağ akçesi denilen hediyeler gönderilmiştir.

Safevî tarikatı, Hoca Ali'yle birlikte Şiîliğe mütemayil bir mahiyet almıştır. Şeyh Cüneyd zamanında ise tarikat tamamen siyasî gayeler taşıyan bir sürece girmiştir. Şiîliği tamamen benimseyen bu şeyh, Azerbaycan, Doğu Anadolu ve İran'ın diğer bölgelerine bizzat gitmek ya da müritlerini göndermek suretiyle kuvvetli bir davet faaliyetine girişmiş ve yer yer isyanlar çıkarmıştır. Siyasî hedefini gerçekleştirmek için Gürcü ve Çerkezler üzerine seferler düzenlemiş, neticede Şirvan hükümdarı Halil ile vukû bulan savaşta öldürülmüştür (4 Mart 1460).<sup>5</sup> Daha sonra yerine oğlu Haydar geçmiştir.

Şeyh Haydar, on iki dilimli kızıl taç giymeye ve kırmızı renkli sarık sarmaya başlamış, müritlerine de derecelerine göre aynı tacı sarıklı veya sarıksız olarak giydirmiştir. Şeyh Haydar'ın bu uygulaması ile birlikte Safevî şeyhlerine tâbi olanlara -sırf giyim tarzlarından hareketle- Sünnîler tarafından kızıl-baş adı verilmiştir.<sup>6</sup> Şeyh Haydar, babasının intikamını almak için Şirvan hükümdarı Ferruh Yaser üzerine yürümüş, fakat savaş meydanında öldürülmüştür (9 Temmuz 1488). Yerine 13 yaşındaki oğlu İsmâil getirilmiştir. O

5 Tahsin Yazıcı, "Safevîler", *İslâm Ans. (İA)*, MEB., X, 53-55.

6 Abdülbaki Gölpınarlı, "Kızıl-baş", *İA*, VI, 789-790.

sırada Akkoyunlu devletinde baş gösteren saltanat kavgalarından<sup>7</sup> faydalanmasını bilen İsmâil, öteden beri Erdebil şeyhlerine bağlılıklarıyla bilinen ve çoğu Anadolu'da meskun olan Ustaclu, Şamlı, Rumlu, Musullu, Tekeli, Bayburtlu, Çapanlı, Karadağlı, Karamanlı, Dulkadır, Varsak, Avşar, Kaçar gibi Türkmen aşiretlerini etrafına toplamıştır.<sup>8</sup> Şah İsmâil'in Anadolu halkı üzerindeki etkisi, ceddi Şeyh Safiyyüddin'e ve dolayısıyla Safevî tarikatına yönelik sevgi ve saygıya dayanıyordu. Nitekim Şah İsmâil 300 atıyla Erzincan'a geldiğinde Anadolu'nun pek çok yerinde dedesinin müritleri olduğundan ilgi ve alaka çekmiş ve çevresine büyük bir kalabalık toplamıştır.

Şah İsmâil'in yıldızının parladığı ve üst üste başarılar elde ettiği bu dönemde Osmanlı Sultanı II. Bayezid iç ve dış sorunlarla uğraşıyordu. İçte, sosyal ve siyasi bazı meselelerin yanı sıra Şehzade Cem vakası, dışta da İnebahtı, Moton ve Koron savaşlarıyla meşguldü.<sup>9</sup> Bu durum Şah İsmâil'e Anadolu'da rahat hareket edebilme imkanı vermişti.<sup>10</sup> II. Bayezid'in son devirlerinde Şah İsmâil'in dâileri Anadolu'nun her tarafında çok etkili propagandalar yapıyorlardı. Onlara meyleden halk, mal ve mülklerini satıp Şah'ın tarafına geçiyordu. Nitekim bu durum Osmanlı müverrihi Hoca Sadeddin'in (ö.1008/1599) aşağıdaki dizelerinde gayet güzel ifade edilmiştir:

Türkler terk edüp diyarların/ Sattılar yok pahaya davarların,  
Başa taç aldı vü çıktı ol ferid / Âlem ehlin ser-beşer itti mürid  
Şimdi Rûm içre müridi çok durur / Ana meyletmez vilayet yok durur  
Başına taç aldı çıktı ol pelfid / İtti duygusuz Türkleri mürid<sup>11</sup>

Şah İsmâil, kısa zaman içinde fetih hareketine başladı. Azerbaycan ve Irak-ı Arab'ı zaptetti, Diyarbakır ve Elbistan'a kadar olan bölgeleri hakimiyeti altına aldı. Akkoyunlu Devletini ortadan kaldırdıktan sonra bu hanedana mensup olanların hepsini katletti. Böylece Şah İsmâil, İran'da siyasi birliği kurmaya muvaffak oldu.<sup>12</sup> Başlangıçta sadece baba ve dedesi ile müritlerine karşı girişilmiş olan şiddet hareketlerinin intikamını almayı ve Akkoyunlu ülkesini ele geçirmek suretiyle Şii bir devlet kurmayı tasarlamış olan Şah İsmâil, kısa zamanda arzu ettiği kadar fazlasına ulaştı. Yaptığı savaşlardan galip çıkmasına rağmen iki büyük güçle karşı karşıya bulunuyordu: Doğuda Özbekler, batıda ise Özbeklerle mukayese kabul etmeyecek derecede mükemmel bir teşkilata sahip ve kendinden üstün kuvvetlere malik olan Osmanlılar. Bununla birlikte, müritleri vasıtasıyla bu ikinci kuvvetin içinde sürdürdüğü propaganda sebebiyle kendisi de Osmanlılar için büyük bir tehlike

7 Akkoyunlu Devleti'nde baş gösteren saltanat kavgaları hakkında geniş bilgi için bk. Hoca Sadettin (ö.1008/ 1599) *Tâci'ü't-tevârîh*, (hz. İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1999, ss.330-343.

8 İsmâil Aka, "Şah İsmâil", *Türk Ans.*, XXX, 189. Ayrıca bk. Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, İstanbul 2002, s.145-153.

9 Yılmaz Öztuna, *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken Yay., İstanbul ts., III, 183-184; Şerafettin Turan, "Bayezid II", *Diyânet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, V, 234-238.

10 Ahmet Uğur, *Kemal Paşa-zade İbn Kemal*, Ankara 1996, s.69-70.

11 Hoca Sadettin, a.g.e., IV, 171.

12 Tahsin Yazıcı, "Safevîler", *İA*, X, 54.

oluşturuyordu.<sup>13</sup> Şah İsmâîl, asıl büyük rakibinin Osmanlı Devleti olduğunu gayet iyi biliyordu. Tek başına onlarla baş edemeyeceğinden devrinin diğer büyük Türk devleti Memlûklere elçiler göndererek işbirliği teklifinde bulundu,<sup>14</sup> hattâ Avrupalı devletlerden yardım alma yollarını araştırdı.<sup>15</sup> Şah İsmâîl, Osmanlı engelini aşılması durumunda Safevî kudreti karşısında direnebilecek hiçbir gücün bulunmadığını biliyordu.

Şîî gelenekte hükümdar sadece devletin başı değil aynı zamanda dinî ve ruhânî lider konumundadır. Gücünü de buradan alır. Bu sebeple Şah İsmâîl, halkın gözünde devlet reisinden çok daha önemli bir yere sahiptir. Bu özellik, Anadolu'daki kızıl-baş Türk kabilelerinin Şah İsmâîl'i desteklemelerine katkıda bulunmuştur.<sup>16</sup> Şah, özellikle Türkmen aşiretlerini yine Türk ve müslüman olan Osmanlı Devletine karşı kıskırtmış ve isyana teşvik etmiştir. Geçmişte Osmanlı Devleti, Timur ve Uzun Hasan gibi Türk ve Sünnî olan tehditlerle baş edebilmişti. Halbuki Safevîler Osmanlı Devletini içten sarsabilecek dinî/mezhebî bir kuvvete sahipti. Aslında Osmanlılarla Safevîleri karşı karşıya getiren en önemli sebep, çok büyümüş olan bu iki devletin fütûhât siyasetinin Anadolu topraklarında çakışmasıydı. Sünnî-Şîî ihtilafı ise bu mücadeleyi hızlandırmıştı. Afganistan'dan Doğu Anadolu'ya kadar geniş bir alana hükmeden Safevîler, Şîîliği siyasî bir kuvvet olarak elinde tutmuştur. Şah İsmâîl'in bütün hedefi, Şîîliği Batı Anadolu Türkleri arasında da yayarak buraları ele geçirmektir. Devletin bekası açısından Doğu Anadolu Safevîler için ne kadar önemli ise Batı Anadolu da Osmanlılar için o kadar önemliydi. Bu sebeple Yavuz'un elinde Sünnîlik davası Doğu Anadolu davası demek olduğu gibi, Şah İsmâîl'in elinde de Şîîlik davası Batı Anadolu davası demektir.<sup>17</sup>

Şah İsmâîl, saltanatını yeterince kuvvetlendirdikten sonra aşırı derecede Şîîliğe bağlanmış, Sünnîlik karşıtı propagandaya önem vererek bazı hususlarda değişikliğe gitmiştir. Bunlardan en ilginç, ezana yaptığı ilavedir. O, ezanın "Eşhedü enne Aliyyen veliyyullah" şeklinde okunmasını, camilerde Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın açıktan lanetlenmesini emretmiştir.<sup>18</sup>

## B. Osmanlılar

II.Bayezid dönemi içte ve dışta birçok sosyo-politik problemlerin ortaya çıktığı zor bir dönemdir. Kıtık, salgın hastalık ve tabii felaketlerin yanı sıra<sup>19</sup>

13 Tahsin Yazıcı, "Şah İsmâîl", *İA*, XI, 277. Ayrıca bk. A.Yaşar Ocak, "Aleviliğin Tarihsel Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair", *Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayri-ler*, İstanbul 1999, s.393.

14 Yılmaz Öztuna, *a.g.e.*, III, 190-191.

15 Tahsin Yazıcı, "Şah İsmâîl", *İA*, XI, 278.

16 Fuat Köprülü, "Türk Edebiyatına Umumi Bakış", *I. Türk Tarih Kongresi*, Ankara 1932, s. 316.

17 İsmâîl Hamî Danışmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul 1971, s.6.

18 Kemal Paşazâde, "Risâle fi beyâni firaki'd-dâlle", S.K., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028, vr.207a-b; Ayrıca bk.Tahsin Yazıcı, "Safevîler", *İA*, X, 54.

19 Hoca Sadettin, II.Bayezid dönemindeki tabii felaketlerle ilgili olarak şunları nakleder: "900 yılı başlarında Rum diyarı veba salgını ve kıtlıkla karşı karşıya kalmıştı. Üç yıl ard arda taun

devletin ve halkın durumunu olumsuz yönde etkileyen ve sosyal huzursuzluklara sebep olan Şehzade Cem olayı, Şahkulu isyanı gibi ayaklanmalar vuku bulmuştu. Bu sırada II. Bayezid, İnebahtı, Modon, Koron gibi savaşlarla meşguldü.<sup>20</sup> İçte ve dıştaki bu sorunlar sebebiyle padişah, halkın yaralarını sarmayı tam olarak başaramamıştı. Bütün bu olumsuzluklara ilaveten II. Bayezid, son dönemlerinde hastalanmış ve devlet işlerini vezirlerine devretmişti. Vezirler ise halkın huzur ve emniyeti yerine kendi şahsi çıkarlarını düşünmüşler ve Osmanlı ülkesini tam bir kaosa sürüklemişlerdi.<sup>21</sup> Celâlîzâde Mustafa Çelebi (ö.975/1567) bu durumu özetle şöyle dile getirmektedir: "II. Bayezid yaşlı ve hasta olduğundan memleketin işlerini vezirlerine terk etti. Onlar da devleti kendi menfaatleri doğrultusunda yönetip halkı perişan bir durumda bıraktılar. Ehli olmayan bir çok kimse üst makamlara getirildi ve neticede adâlet kapıları kapanıp rüşvet ve taassup kapıları açıldı; tımar, ehline verilmeyip en çok rüşvet verene açık artırma ile satılır oldu..."<sup>22</sup>

Böyle bir sosyo-ekonomik ve siyasî ortamda halk bir kurtarıcı beklemeye başlamış ve Osmanlı yönetimi içinde yeni bir sultan arayışı baş göstermiştir. Şehzade Ahmed, Korkut ve Selim arasında taht mücadelesi meydana gelmiş<sup>23</sup> ve neticede Yavuz Selim tahta çıkmıştır (1512).<sup>24</sup> O, büyük bir tehlike arz eden Şîf-Safevî tehdidi karşısında son derece duyarlı davranmış; içteki problemleri bertaraf ettikten sonra ilk fırsatta Şah İsmâil üzerine yürümeyi planlamıştır.

Osmanlı Devletinin bütünlüğünü tehdit eden Şîf tehlikesinin büyüklüğünü göstermesi bakımından II. Bayezid döneminde zuhur eden Şahkulu ve Nur Ali isyanları önemlidir. Sultan II. Bayezid zamanında Türkmenleri harekete geçirecek Anadolu'da büyük kargaşaya sebep olan Şîf daisi Şahkulu, Şeyh Haydar tarafından yetiştirilmiştir. Küçüklüğünden itibaren Şîf tesirde kalmıştır. Aldığı buyruk gereğince memleketi Teke (Antalya) Türkmenlerini dinî ve siyasî telkinlerle kendine bağlamıştır. Şahkulu, II. Bayezid'in zayıf yönetimi, şehzadelerin taht mücadeleleri ve sosyal bir takım adaletsizlikler nedeniyle rahat hareket edebilme imkanına sahip olmuş, üzerine gönderilen Osmanlı birliklerini mağlup etmiş; Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa'yı ve Sadrazam Hadım Ali Paşa'yı öldürmüş ve sonunda İran'a geçip Şah İsmâil'e katılmıştır.<sup>25</sup>

salgını ve altı yıl boyunca da kıtlık sürdü. Rumeli toprakları tahıl bolluğu ve çeşitli ürünlerle tanınmış iken, öyle oldu ki, kuru çalığa döndü. Bir dane buğdayı ele geçirmek sevgiliye kavuşmak gibi başarı sayılıyordu..." (Tâci'ü't-tevârîh, III, s.347)

20 Bu savaşlarla alakalı daha geniş bilgi için bk. Hoca Sadettin, a.g.e., 306-318; Şerafettin Turan, "Bayezid II", *DİA*, V, 234-238.

21 Hoca Sadettin, a.g.e., III, 349; Ahmet Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, Kayseri 1992, s.4-7.

22 Celâlîzâde Mustafa, *Selîmnâme*, (hz. Ahmed Uğur-Mustafa Çufadar), Ankara 1990, ss.276-282; Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Hayatımız*, İstanbul 1997, s. 21-23.

23 Hoca Sadettin, a.g.e., IV, 1-93. Ayrıca bk. Selahattin Tansel, *Sultan II. Bayezid'in Siyasi Hayatı*, İstanbul 1966, s.258-306.

24 Hoca Sadettin, a.g.e., IV, 93-98.

25 Hoca Sadettin, a.g.e., IV, 42-64; Selahattin Tansel, *Sultan II. Bayezid'in Siyasi Hayatı*, İstanbul 1966, s.248-256; İsmet Parmaksızoğlu, "Şah İsmâil", *Türk Ans.*, XXX, 190191; Şerafettin Turan, "Bayezid II", *DİA*, V, 237; Mustafa Ekinci, *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, s.153-165.

Yavuz'un tahta çıkmasının akabinde Nur Ali Halife, Şah İsmâîl'in direktifleri doğrultusunda harekete geçmiş; Sivas, Amasya, Tokat ve Çorum Alevilerini ayaklandırmıştır. Üzerine gönderilen Osmanlı ordusunu yenmiş ve Erzincan'a dönüp Şah'a katılmıştır.<sup>26</sup> Bütün bu isyanlar, durumun ne kadar nazik olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Osmanlı'nın birlik ve bütünlüğünü tehdit eden Şah İsmâîl tehlikesi karşısında bir an önce tedbir alınması gerekmektedir. Devletin bütünlüğünü muhafaza edebilmek için kendisine karşı mücadele eden şehzadeler sorununu kuvvetle halleden<sup>27</sup> Yavuz, Şah İsmâîl ve taraftarlarına karşı gerekli tedbirleri almaya yönelmiştir.

Anadolu'da, Osmanlı Devletinin güvenliği açısından Şii-Râfîzî tehlikesinin büyüklüğünü anlamamıza yardımcı olacak diğer bir hadise de Celâlî isyanlarıdır. Yavuz Selim, Çaldıran, Ridâniye ve Mercidabık savaşlarını kazanmış, Şah İsmâîl ve Memluk devletlerini çökertmiş olmasına rağmen Anadolu'da Celâlî diye isimlendirilen Kızılbaş kaynaklı isyanlar zuhur edebilmiştir.<sup>28</sup> Bu isyanların temelinde iki sebep olduğu söylenebilir. İlki, sosyo-ekonomik, diğeri dînidir. Sosyo ekonomik açıdan; halktan alınan vergilerin ağır gelmesi, çift bozanların çoğalması, vergi memurlarının olumsuz ve acımasız tutumları, işsiz leventlerin ortalıkta dolaşması gibi sebepler gösterilebilir. Dinî açıdan ise, Şiîliği devletin resmi politikası haline getiren Safevîlerin te-sirleri ve propagandaları etkili olmuştur. Anadolu halkı gibi Türk olan ve Türkçe konuşan Safevîler, sadece Anadolu halkının değil Osmanlı ricalinden bazı kimselerin de ilgisini çekmiştir. II.Bayezid'in yönetiminden kaynaklanan bir takım ekonomik ve siyasî sıkıntıların ortaya çıkması, ayrıca Şah İsmâîl'in çok meziyetli ve maharetli bir yönetici olması, kısa zamanda İran'ın siyasî birliğini sağlaması ve halkın refah seviyesini yükseltmesi gibi hususlar bu ilginin sebeplerindendir.<sup>29</sup>

Yavuz Selim, Anadolu'da düzeni bozanların takip edilmesi ve cezalandırılmaları gibi zecrî tedbirlerin yanı sıra hem Sünnî halkın itikadını kuvvetlendirmek, hem Şiîliğe yönelenlerin önünü almak, hem de Şah İsmâîl'le yapacağı savaşın dinî açıdan sakıncalı olmadığına hatta bir zorunluluk olduğuna zemin hazırlamak için ulemâdan yardım istemiştir. İşte burada karşımıza Kemal Paşazâde ve İdrîs-i Bitlisî<sup>30</sup> gibi alimler çıkmaktadır.<sup>31</sup> Bunlar, Os-

26 Hoca Sadettin, *a.g.e.*, IV, 84. Ayrıca bk. Selahattin Tansel, *Sultan II. Bayezid'in Siyasi Hayatı*, s.256-257.

27 İsmâîl Hamî Danışmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, s.3-4; Yılmaz Öztuna, *a.g.e.*, III, 209-212.

28 Celâlî isyanları hakkında daha geniş bilgi için bk. Hoca Sadettin, *Tâcü't-tevârih*, IV, 347-349; William J. Griswold, "Djalâlî" *Encyclopadia of Islam* (New Edition), Suppl., s.238-239; Mücteba İlgürel, "Celâlî İsyânları", *DİA*, VII, 252-256; Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, s.94-95.

29 Sayın Dalkran, *İbn Kemal*, s.24-26.

30 Biyografisi hakkında geniş bilgi için bk. Abdülkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlisî", *DİA*, XXI, 485-488.

31 Safevîlere karşı savaş açılabilceğine ve bu savaşın dinen meşru olacağına dair fetva veren alimlerden bazıları şunlardır: Ali b. Abdülkerim, Sungurî Hasan b. Ömer, Saru Göre adıyla meşhur Müftî Hamza ve Molla Arab (Geniş bilgi için bk. Mustafa Ekinci, *a.g.e.*, s.166-174).

manlı devletinin siyasî konumunu, günün sosyo-politik meselelerini göz önüne alarak Şah İsmâil'in şahsında Râfizîlere yönelik anti-propaganda hamlesi başlatmışlardır.<sup>32</sup> Râfizîlerin işledikleri fiiller ve bazı aşırı inançlar sebebiyle İslâm dışı olduklarını, onlarla cihat etmenin bütün Müslümanlara farz-ı ayın olduğunu bildiren fetva ve risâleler yayınlamışlardır.

### C. Kemal Paşazâde ve Şiaya Bakışı

İslâm düşüncesinin çeşitli alanlarında eleştiri ve analize dayanan eserler yazan Kemal Paşazâde, iyi bir Ehl-i Sünnet savunucusu ve tavizsiz bir Ehl-i Bid'at karşıtıdır. Ortaya koyduğu eserleriyle o, Anadolu'da yayılma eğilimi gösteren Bâtınî ve Safevî-Şîî propagandalarının önüne geçmeyi hedeflemiştir.<sup>33</sup> İslâm mezhepleri hakkındaki görüş ve değerlendirmelerinde, özellikle Ehl-i Sünnet dışı mezhepler hakkındaki olumsuz yaklaşımında, Abdülkahir el-Bağdâdî'den (ö.429/1037) de ileridir. Mezheplerle ilgili fikir ve değerlendirmelerinde fikhî yönün ağırlıkta olduğu hemen her konuda görülmektedir. Bununla birlikte onun Şiayla ilgili görüşlerinde belirleyici unsurun siyaset olduğu anlaşılmaktadır. O, İslâm fırkalarının doğuş ve gelişmesinde tarihî, içtimai ve siyasî faktörlere pek aldırış etmeden mevcut durumdan hareketle Ehl-i Sünnet dışındaki fırkalara ve özellikle Şiaya sert bir üslupla hücum etmiş, onların dalâlet ehli ve İslam dışı olduklarını açıklamıştır.

Kemal Paşazâde, İslâm mezheplerini Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at şeklinde iki ana guruba ayırmış; Ehl-i Bid'at fırkalarını Hz. Peygamberden rivayet edilen 73 fırka hadisini<sup>34</sup> esas alarak; Hâriciyye, Râfizîyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie olmak üzere altı ana ekole ayırmış ve bunlardan her birinin 12 fırkadan meydana geldiğini bildirmiştir. Râfizîleri oluşturan on iki fırka; Aleviyye, Bedeviyye, Şia, İshâkiyye, Zeydiyye, Abbâsiyye, İsmâiliyye, Eyyâmîyye (İmâmîyye), Tenâsuhîyyi, La'niyye, Raci'îyye ve Mirasiyye'dir.<sup>35</sup> İbn Kemal, Ehl-i Sünnet dışındaki diğer fırkalarla birlikte Râfizîlerin de İslam dışı olduklarını bildirmiştir.<sup>36</sup> O, bu konuda şu kanaattedir: "Bu fırkaların hepsi mübtedî'dir. Sultan'ın onları tövbe etmeye çağırması, eğer reddederlerse öldürmesi icap eder. Râfizîlerin çoğunluğu da mürtektir. Çünkü bu aşırı Şîilerden bir kısmı Ali'nin ilâh olduğuna inanır; şimşek onun kamçısının sesi, gök gürlemesi de kendi sesidir, derler. Aynı şekilde gök gürlemesini işittiklerinde "Selam sana olsun Ey Müminlerin Emiri" derler."<sup>37</sup> Bilahare aşırı Şîî grupların görüşlerini açıklayan Kemal Paşazâde, İmâmîyye'nin

32 Ahmet Uğur, *Kemal Paşazâde-İbn Kemal*, s.14-17.

33 Eserleri hakkında geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Kemalpaşazâde", *DİA*, XXV, 245-247.

34 Hz. Peygamberin şöyle buyurduğu nakledilmiştir: "Yahudiler yetmiş bir fırkaya ayrıldılar. Hıristiyanlar yetmiş iki fırkaya ayrıldılar. Ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan biri dışında hepsi cehenneme gidecektir. Bu tek fırka da *fırka-i naciye* (kurtuluşu eren fırka)dır." (bk. Tirmizî, İman, 18; İbn Mace, Fiten 17; Ebû Dâvud, Sünnet 1; Müsned, II, 332, III, 120, 148)

35 bk. İbn Kemal, *Risâle fi beyanı fıraki'l-İslâmiyyîn*, S.K., Laleli Böl., nr.3711, vr. 115a-b.

36 İbn Kemal, *Risâle fi beyanı fıraki'd-dâlle*, S.K., Kılıçalı Paşa, nr.1028, vr.296a- 297b.

37 İbn Kemal, *Risâle fi beyanı fıraki'd-dâlle*, S.K., Kılıçalı Paşa, nr.1028, vr.297b- 298a.

tamamının Kur'an'ın değiştirilmiş olduğuna inandıklarını nakletmiştir.<sup>38</sup> Böylece Kemal Paşazâde Revâfiz, Havâric, Kaderiyye, Cehmiyye gibi fırkalar başta olmak üzere Ehl-i Sünnet dışındaki bütün fırkaları tekfir etmiş, sonra da onlar hakkında gerekli olan fikhî hükümleri açıklamıştır.<sup>39</sup>

Kemal Paşazâde, devletin birlik ve bütünlüğünün muhafazası için halkın inanç ve yaşayışını menfi/olumsuz yönde etkileyecek her türlü akım ve hareketlere karşı sert tedbirler alınmasından yana olmuştur.<sup>40</sup> Yavuz'un Anadolu Kazaskeri olduğu dönemde Osmanlı Devletinin dirlik ve düzenine en büyük tehdidi oluşturan Şah İsmâil ve taraftarları için verdiği fetvalar ve yazdığı risâleler bunun en önemli delilidir. Kemal Paşazâde, devletin birlik ve bekâsı için Ehl-i Sünnet inancının korunmasına o kadar önem vermiştir ki, Şii-Râfizîlerle savaşmanın diğer kafirlerle savaşmaktan daha faziletli olduğunu söyleyebilmiştir.<sup>41</sup> Başka bir yerde ise İbn Kemal, Safevîlerle yapılacak savaşı, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde zuhur eden yalancı peygamber Müseylimetü'l-Kezzâb ile ashabın savaşmasına ve Hz. Ali'nin Haricilerle savaşmasına benzetmiştir.<sup>42</sup> Aslında o, bu benzetmeleriyle Osmanlıyı Safevîler üzerine sevk etmeyi gaye edinmiştir. İbn Kemal, Şah İsmâil ve dâîlerinin yıkıcı faaliyetlerine karşı kamuoyunu uyarmakta son derece başarılı olmuştur. Bu özelliğiyle Yavuz Selim ve Ehl-i Sünnet ulemâsının nazarında büyük bir değer kazanmıştır.

Kemal Paşazâde'nin fetvaları o günkü Osmanlı toplumunun dinî, ahlakî ve hukukî yapısı yanında siyasî ve içtimaî hayatı yansıması bakımından da oldukça önemli belgelerdir. Şah İsmâil ile Şîilere karşı açılacak savaşta cihad hükümlerinin geçerli olacağı şeklindeki fetvasıyla o, İran'a yapılan seferin dinî zeminini ve gerekçesini hazırlamış, ayrıca bu savaşa rıza göstermeyip çekimser kalan bazı devlet adamlarına karşı Padişahın elini güçlendirmiştir. Nitekim İran seferi öncesinde Şah İsmâil ve taraftarlarını tekfir eden aşağıdaki risâlesi/fetvası dinin siyasetle ilişkisini göstermesi bakımından da oldukça dikkat çekicidir. Yukarıda özetle verilmeye çalışıldığı üzere, Osmanlı-İran ilişkileri çok nazik bir duruma gelmiş ve artık savaş kaçınılmaz olmuştur.

38 İbn Kemal, *a.g.e.*, vr.297b- 298a.

39 İbn Kemal, *Risâle fi beyâni firaki'd-dâle*, S.K., Kılıçlı Paşa, nr.1028, vr.296a- 298a; Ayrıca bk. Sabri Hizmetli, "Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazâde'nin görüşleri", *Şeyhülislam İbn Kemal Semp.*, Ankara 1989, s.106-111.

40 Kemal Paşazâde'nin devletin birliğine ve Ehl-i Sünnet itikadının korunmasına verdiği önemi göstermesi bakımından Anadolu Kazaskeri ve daha sonra Şeyhülislam olduğu dönemlerde verdiği fetvalar önem arz etmektedir. Nitekim henüz taze bir delikanlı iken şeyhlik makamına geçtiği için Oğlan Şeyh diye tanınan İsmâil Mâ'sûkî, hulûl fikirleri sebebiyle Şeyhülislam Kemal Paşazâde'nin fetvası üzerine on iki müridiyle birlikte idam edilmiştir (1529). (bk. "İsmâil Mâ'sûkî", *DİA*, XXIII, 112-114; Ayrıca bk. A.Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998, s.274-290; Reşat Öngören, *Osmanlıda Tasavvuf; Anadolu'da Süfler*, İstanbul 2000, s.286-298)

41 Sayın Dalkıran, *a.g.e.*, s.90; Hizmetli, *a.g.e.*, s.118.

42 İbn Kemal, "*Fetavâ Kemal Paşazâde der hakkı Kızılbaş*", Mecmua, S.K., Esad Efendi, nr. 3548, vr. 47a. Hoca Sadettin de Şah İsmâil ve taraftarlarını sahte peygamber Ansî ve Müseylimetü'l-Kezzâb'a benzetmiştir. (bk. *Tâcü't-tevârih*, IV, 173)

İşte bu durumda Kemal Paşazâde, Şah İsmâil'in İslam'dan çıktığını, onunla savaşmanın vacip olduğunu açıklamış ve bu savaşa bütün Müslümanların katılmasının farz-ı ayın olduğunu bildirmiştir. Şimdi, bu risâle/fetvanın tercümesi verilecek, sonra bunun tahlil ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

#### D. Şah İsmâil'in Tekfir Edilmesi Hususunda Risâle (Risâle fi İkfâri Şah İsmâ'il )<sup>43</sup>

Bu risâle, bütün ülke ve diyarlardaki şöhretinden dolayı kervan ve yolcuların kendisini anarak yürüdüğü vezir İbn Kemal'in; Şah İsmâil -din gününe kadar ilahi yardımdan mahrum ve melûn olasıca-, askerleri, tâbîleri ve taraftarlarının tekfiri konusundadır:

"Hamd yüce, kudretli, kuvvetli ve kerim olan Allah'a mahsustur. Salât (dua), doğru yola ileten Muhammed'e ve sağlam din yolunda ona tâbî olanlara olsun. İmdi: Müslümanların ülkelerinde, müminlerin diyarında bir Şii taifesi, pek çok Sünnî beldesini ele geçirip batıl mezheplerini izhar ettiklerine dair haberler tevatür derecesine ulaşmış, (buna dair) işaretler artıp çoğalmıştır. Bunlar (Şah İsmâil ve taraftarları), İmam Ebû Bekir, İmam Ömer ve İmam Osman'a (Allah onların hepsinden razı olsun) kötü söz söylemekte (sebb), bu raşid halifelerin ve hidayet önderlerinin halifeliklerini inkar etmektedirler. Şah İsmâil adını verdikleri baş ve başkanlarının yoluna girmenin hilafına müçtehitlerin mezhebine girmenin meşakkatten hali olmayacağını iddia ederek şeriata ve şeriat ehline hakaret etmekte, müçtehitlere sebbetmekte olup Şah'ın yoluna girmenin kolay ve son derece faydalı olduğunu iddia etmektedirler.

Onlar, Şah'ın helal kıldığıнын helal, haram kıldığıнын haram olduğunu iddia etmektedirler. (Mesela) Şah'ın şarabı helal kıldığından dolayı şarabın helal olduğunu söylemektedirler. Kısacası, onların kafir olduğu hususu bize tevatür yoluyla nakledilmiştir. Bu durumda biz onların küfründe ve mürteliklerinde asla şüphe etmeyiz. Ülkeleri dâru'l-harbtir. Erkekleri ve kadınlarıyla evlenmek ittifakla batıldır. Evlatlarından her birinin veled-i zinâ olduğu kesindir. Kestikleri mürdardır. Onlara mahsus olan kırmızı kalensüvayı (başlığı) zaruret olmaksızın kim giyerse küfür korkusu galiptir (kafir olmasından korkulur). Çünkü bu (kalensüva) zahiren küfrün ve dinsizliğin alametlerindedir.

Sonra, onların hükmü mürtetlerin hükmü gibidir. Öyle ki, onların şehirleri ele geçirilirse oraları dâru'l-harb olur ve Müslümanlara onların malları, kadınları ve çocukları helal olur. Erkeklerinin ise, -müslüman olmaları duru-

43 Bu fetva, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa Bölümü numara 621, vr. 31a-b esas alınarak tercüme edilmiştir. Fetvanın başka nüshaları için bk. Veliyyüddin Efendi, nr. 1347, vr. 218b; Ayasofya Koll., nr.4794, vr. 43a. Fetva, Kemal Paşazâde ile ilgili bazı eserlerde de kısmen bulunmaktadır. (bk. Sabri Hizmetli, "Mezhepler Tarihi Yönünden Kemal Paşazâde'nin Görüşleri", *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1989, s.111-112; M.A.Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazâde Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul 1995, s.89-91; Ahmet Uğur, *Kemalpaşa-zade İbn Kemal*, Ankara 1996, s.86; Sayın Dalkıran, *İbn Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997, s.91-93)



mu müstesna- katli vaciptir. Bunlar, müslüman oldukları takdirde müslüman hür kimseler gibi hür olurlar. Fakat zındık olduğu ortaya çıkan kişinin hemen öldürülmesi gereklidir. Bir insan, dâru'l-İslâm'ı terk edip onların batıl dinini tercih ederek onların diyarlarına gitse bu durumda kadı onun öldüğü hükmünü verebilir, malını varisleri arasında taksim edebilir, zevcesini başka bir erkeğe nikahlayabilir. Şu bilinmelidir ki, onlara karşı cihat etmek, onlarla savaşa gücü yeten bütün Müslümanlara farz-ı ayındır. Şimdi zikrettiğimiz ahkamı doğrulayan şer'î meseleleri açıklayacağız, tevfiğ Allah'tandır.

El-Bezzâziye'de<sup>44</sup> zikredilmiştir: “Ebû Bekir'in (Allah ondan razı olsun) halifeliğini inkar eden kimse daha kuvvetli olan görüşe göre kafirdir. Ömer'in (Allah ondan razı olsun) halifeliğini inkar eden kimse de daha kuvvetli olan görüşe göre kafirdir. Haricilerin de Osman'ı (Allah ondan razı olsun) tekfir etmelerinden dolayı tekfir edilmeleri gerekir.”

Tatarhaniyye'de<sup>45</sup> şöyle denilmiştir: “Ebû Bekir'in (Allah ondan razı olsun) halifeliğini inkar eden, sahih kavle göre kafirdir. Keza Ömer'in halifeliğini inkar eden de böyledir. Bu hüküm, görüşlerin en sahihidir. Şeyhayn'î (Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî) tekzip etmek de küfürdür. Bir kimse “Ben Ebû Hanîfe'nin mezhebinden beriyim” veya “Ben Şâfiî'nin mezhebinden beriyim” derse kafir olur.

İslâm dininde şarap içmek gibi haram olduğu bilinen bir haramı helal sayan kimse kafirdir. “el-Kunye'de<sup>46</sup> ilim ve alimle alay etmenin küfür olduğu belirtilmiştir. el-Bezzâziye'de bunların hükümleri mürtetlerin hükümleridir, denmektedir. el-Muhtar'ın şerhi olan el-İhtiyar'da<sup>47</sup> ise mürtetler mağlup edildiklerinde diyarları dâru'l-harp, malları da ganimet olur, denilmektedir. el-Kâfî'de<sup>48</sup> zikrediliyor ki: “Mürtetlerin nikahı ittifakla batıldır. Mürtetlere galip geldiğimizde, -Arap müşrikleri gibi- onlardan İslâm'dan başka bir şey kabul edilmez, ya da kılıç yani ölüm; (bu takdirde de) malları, kadınları ve çocukları Müslümanlar arasında paylaşılır. Bazı şer'î kitaplarda şöyle açıklanmıştır: Allah korusun, kim irtidat edip dâru'l-harbe iltihak eder ve (durumun böyle olduğuna dair kesin) hüküm verilirse artık onun kölesi ve ümmü veled durumundaki cariyesi azat olur.

44 Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed el-Harizmî el-Bezzâzî (ö.827/1424)'nin *el-Fetâva'l-Bezzâziyye* diye bilinen meşhur bir eseridir. Eserde ilk Hanefî imamlarının görüşleriyle daha sonraki devirlerde Hanefî alimler tarafından verilen fetvalar muteber kitaplardan derlenerek özetlenmiştir. (bk. Ahmet Özel, “Bezzâzî”, *DİA*, VI, 113-114)

45 Hindistan'lı Hanefî fıkıh âlimi olan Ferîduddîn Âlim b. El-Alâ'nın (ö.786 h) Emir Tatarhan için telif ettiği bu eser, *el-Fetâva't-Tatarhânîyye*, *Zâdu's-sefer* veya *Zâdu'l-musâfir* diye meşhur olmuştur. (bk. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s.85)

46 Hanefî fıkıh âlimi olan Ebu'l-Mehâsin Cemâluddîn Mahmud b. Ahmed, İbn Serâc el-Konevî ed-Dimaşkî'nin (ö.771/1369) *el-Ğunye fi'l-fetâvâ* adlı eseridir.

47 Ebu'l-Fadl Mecduddîn el-Mevsilî el-Bağdâdî'nin (599-683/ 1203-1284) gençliğinde kaleme aldığı *el-Muhtar* adlı eserine daha sonra yazdığı şerhin adıdır.

48 Ebu'l-Fadl Muhammed b. Muhammed el-Mervezî el-Belhî el-Hâkimu's-Şehîd (241-334/ 855-945) meşhur bir Hanefî fakihidir. İmam Muhammed'in *Zâhiru'r-rivâye* anılan eserinden derleyerek telif ettiği *el-Kâfî* adlı bu eseri mezhebin temel kaynaklarından biridir. (bk. Ahmet Özel, *a.g.e.*, s.32)

Sadru'ş-Şerî'a<sup>49</sup> der ki: "Kafirler her hangi bir sınırdan hücum ederse oraya yakın olan kimseler üzerine –eğer cihat etmeye güçleri yetiyorsa- cihat farz-ı ayındır. Sınırdan uzak kimselere de bu haber kendilerine ulaştığı ve onlara ihtiyaç bulunduğu takdirde farz-ı ayındır, sonra doğuda ve batıda olan bütün Ehl-i İslâm'a farzı ayın olur" Bu doğru bir sözdür. Bundan dolayı Müslümanların Sultanına bu kafirlerle cihat etmek vaciptir. Nitekim Yüce Allah "Ey Peygamber! Kafirlerle ve münafıklara karşı cihat et, onlara karşı sert davran. Onların varacakları yer cehennemdir. O ne kötü bir varış yeridir" <sup>50</sup> diye buyurmuştur. Dikkat edin! Bütün işler Allah'a döner."

### E. Fetvanın Tahlil ve Değerlendirilmesi

Kemal Paşazâde, fetvanın gerekçesini giriş kısmında "Müslümanların ülkelerinde, müminlerin diyarında bir Şîî taifesi, pek çok Sünnî beldesini ele geçirip batıl mezheplerini izhar ettiklerine dair haberler tevatür derecesine ulaşmıştır" diyerek ifade etmektedir. Bu gerekçede iki husus dikkatimizi çekmektedir: a) Şîîler, İslâm diyarını yani Sünnîlerin yaşadığı ülkeleri ele geçirmişlerdir, b) Ele geçirdikleri bu ülkelerde Şîî propagandası yaparak batıl mezheplerini yaymaktadırlar.

Safevîler, Sünnîlerin yaşadığı ülkeleri ele geçirip buralarda Şîîlik propagandası yaptıkları için –müellife göre- onlarla siyasî ve dinî açıdan mücadele yapılması zorunludur. Safevîlere karşı cihad hükümlerinin geçerli olabilmesi için dinî gerekçelerin açıklanması ve savaşın dinî açıdan meşru zemine oturtulması gerekiyordu. Bu doğrultuda Kemal Paşazâde, Şah İsmâîl ve taraftarlarının *mürted*, ülkelerinin de *darul-harb* olduğunu şu gerekçelere dayandırmaktadır:

- 1- Bunların (Şah İsmâîl ve taraftarları), Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve diğer bazı sahabeye kötü söz (sebb) söylemeleri,
- 2- Müçtehit imamlara lanet edip, buna karşılık Şah'ın yoluna girmenin kolay ve son derece faydalı olduğunu iddia etmeleri,
- 3- Şahın helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kabul etmeleri,<sup>51</sup>

Genel olarak Şîîler, ilk üç halifenin hilafetini kabul etmezler ve bunların Hz. Ali'nin hakkını gasp ettiklerine inanırlar.<sup>52</sup> Şianın imamet meselesini mezhebin merkezine alıp diğer hususları buna göre düzenlediği dikkate alınırsa bu mesele daha iyi anlaşılabilir. Onlara göre devlet reisliği insanların seçimine bırakılamayacak kadar önemlidir.<sup>53</sup> Sünnî gelenekte ise hilâfet

49 Ubeydullah b. Mesûd el-Mahbûdî (ö.747/ 1347) büyük bir Hanefî alimidir. Aklî ve naklî ilimlerde ve özellikle fıkıh ve usûlünde derin bilgi sahibi olup, ulema nezdinde makbuldür. (Ahmet Özel, a.g.e., s.77-78)

50 et-Tevbe, 9/ 73; et-Tahrîm 66/ 9.

51 Ali b. Abdülkerim tarafından Yavuz'a sunulan raporda aynı hususlar zikredilerek Safevîlerle savaşılması gerektiğine işaret edilmektedir. (bk. Selahaddin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, s.20-30)

52 Şîî-İmâmî imamet nazariyesi için bk. Hasan Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi", *Ankara Ün. İlahiyat Fak.Der.*, c.32 (Ankara 1992), s.89-110.

53 Şeyh Müfid, Ebû Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed., *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi'l-Muhâtarât*, (nşr. İbrahim el-Ensârî), Beyrut 1414/1993, s.65.

meselesi inançla alakalı bir konu olmayıp Müslümanların dünyevî işlerini devam ettirebilmek için ihtiyaç duydukları bir husustur. Bu bakımdan dînî, ilmî, idârî ehliyet; liyakat ve şecaat gibi özelliklere sahip olan her müslüman devlet reisi seçilebilir. Sünnî alimlerin genel kanaatine göre, Hz. Peygamberin arkadaşlarının hepsi fazilet ve adalet sahibidir. Onlara karşı saygılı olmak esastır. Bununla birlikte, bazı sahabeyi küçük görmek, onlara buğz etmek ve haklarında kötü söz söylemek<sup>54</sup> bid'at ve sapıklık olarak değerlendirilmekle birlikte din dışı olmayı gerektiren bir durum değildir. Bazı Hanefî fetva kitaplarında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini inkar edenin kafir olacağı şeklinde fetvalar var ise de aslında bunlar ağır hükümlerdir. Çünkü bu konuda ne bir âyet ne de mütevatir bir hadis vardır. Zarurât-ı diniyyeden olmayan konularda insanları tekfir etmek çok ağır bir hükümdür<sup>55</sup>.

Diğer taraftan, bir mezhep mensubunun kendi mezhep imamının görüşlerinin daha kolay ve anlaşılabilir olduğunu söylemesi kabul edilebilir bir husustur. Kaldı ki, -âlimleri tekfir etmemek şartıyla- onların fikirlerini reddetme, kendilerine hakaret etme ve kötü söz söylemenin dinden çıkmaya sebep olmayacağı kabul edilmektedir.

Şah İsmâîl'in helalleri haram, haramları helal kılması konusuna gelince; Allah'ın haram kıldığı bir şeyi helal, helal kıldığını haram kabul etmenin ve bunu açıklamanın kişiyi din dairesinin dışına çıkaracağı kesindir. Şah İsmâîl, açık-seçik bir şekilde şarabın helal olduğunu söylemiş ise bu durumda İbn Kemal haklıdır. Ancak çok şarap içtiğinden dolayı böyle bir kanaate varılmışsa<sup>56</sup> bu hatalıdır. Zira bir kimse şarabın haram olduğunu kabul ederek bu fiili işleyebilir. Bundan dolayı o kimsenin günahkar olduğu söylenir ama dinden çıktığı söylenemez.

Kemal Paşazâde, başka bir eserinde "reisleri olan faciri mâbud yerine kopup ona secde ederler" demiştir.<sup>57</sup> Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanan, Hz. Ali'yi seven bir hükümdarın kendisine tapınmasına müsaade ettiğini söylemek ciddi bir iddiadır. Kemal Paşazâde'nin, Şah İsmâîl'e gösterilen saygı ve hürmeti bu şekilde algılamış ve tasvir etmiş

54 Şiianın sahabeye yönelik tutumuyla alakalı olarak bk. Sayın Dalkıran, *Osmanlı Devletinde Ehl-i Sünnetin Şii Akidesine Tenkitleri*, İstanbul 2000, s.224-228.

55 bk. A.Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1990, s.169-176.

56 Kaynaklarda Şah İsmâîl'in Çaldıran mağlubiyetinden sonra kendini şaraba verdiği ve gece gündüz içtiği nakledilir. Ancak İbn Kemal'in telifatına bakıldığında bunlardan bir kısmının şarap ve uyuşturucu madde kullanımının haram olduğuyla (mesala bk. *Risâle fi ta'lîmi'l-emr fi tahrîmi'l-hamr*; Resaili İbn Kemal, (hz. Cevdet Paşa) İstanbul 1316/1898, s.354-376; *Risâle fi tabiatî'l-afyon*, Fatih ktp., nr. 3560, vr.63a-64a) alakalı olduğu görülür. Bu durum Osmanlı toplumunda da böyle bir alışkanlığın az da olsa var olduğu anlamına gelir. Nitekim Selim'in tahta çıkmasından sonra kendisine memleket ahvalıyla ilgili rapor veren Ali b. Abdülkerim Halife, raporunda "Cümle alem şöyle hamr'a zinaya, livataya, ribaya devam eder oldular ki bu ef'âli habiseyi günah deyip günah bilmez oldular.. Kadı içer, subaşı içer, vezir içer, alim içer, cahil içer, bey içer, büyük içer, küçük içer...şaraba duyulan ihtiyaç o kadar çoktur ki, memlekette yiyecek üzüm bulunmayıp şaraba sarf edilmektedir" demiştir. (bk. Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, 20-30)

57 İbn Kemal, "Fetâva", S.K., Esad Efendi, nr.3548, vr. 46a-47b.

olması kuvvetle muhtemeldir. Bununla birlikte Kızılbaşların Şah İsmâil'i Tanrı gibi gördükleri veya Hz. Ali'nin Tanrılığına inandıkları şeklindeki iddialar, Safevîliği belirleyen ögenin Erdebil Tekkesi olduğu ve burada vahdet-i vücudçu bir anlayışın benimsendiği hususu dikkate alındığında daha kolay izah edilebilir. Ancak bu tür iddialar Osmanlıların Kızılbaşlığın içeriğini, işlerine geldiği şekilde doldurma işini büyük ölçüde kolaylaştırmıştır.<sup>58</sup>

Kemal Paşazâde'nin, söz konusu sebeplere dayanarak Şah İsmâil ve taraftarlarının dinden çıktıklarını söylemesine gelince: Tekfir, dinî olduğu kadar fikhî/hukukî sonuçlar da doğuran ciddi bir iddiadır. Kendi hür iradesiyle İslâm'a girmiş olan bir kimsenin/toplumun yine kendi iradesiyle İslâm'dan çıkması veya başka bir dine geçmesine irtidad denir. Ehl-i Sünnet ulemâsının genel kanaatine göre dinden döndüğü sabit olan bir kimsenin ölüm cezası da dahil olmak üzere cezalandırılması gerekir. Böyle bir kimseye düşünmesi için vakit verilir ve tekrar İslâm'a davet edilir. Buna rağmen direnirse ceza uygulanır. Hanefiler, çoğunluktan ayrılarak, kadınlara dinden dönmeleleri sebebiyle idam cezasının uygulanmayacağı içtihadını benimsemişlerdir. İrtidad eden bir kadının Müslümanlara karşı savaşması söz konusu olmadığından onun ölümle cezalandırılmasına siyaseten gerek duyulmamıştır. Halbuki erkek, İslâm toplumu ve devletine karşı düşmanları tarafında savaşabileceği gerekçesiyle cezalandırılmasına hükmedilmiştir. Mürtede verilen ceza, İslâm'ın inanç hürriyetine verdiği değerle telifi güç ise de, bu durum devlet siyaseti açısından değerlendirilmiştir.<sup>59</sup> Zira bu fiil (irtidad), bugünkü sistemlerde mevcut olan "vatan ihaneti" gibi algılanmıştır.<sup>60</sup> Şu halde, dinden döndüğü sabit olan bir kimsenin ya da toplumun cezalandırılacağı hususunda ittifak vardır. İbn Kemal, bu genel kanaate dayanarak, yukarıda belirtilen gerekçeler doğrultusunda Şah İsmâil ve taraftarlarının dinden çıktığını ve bunun sonucunda aşağıdaki hükümlerin onlar hakkında uygulanması gerektiğini ileri sürmüştür:

1- Râfizilerin hepsi mürted hükmündedir. Onlara mürtedlere uygulanacak hükümler uygulanır.

İbn Kemal, Şah İsmâil ve taraftarlarının sahabeye lanet ettiklerini, helalleri haram haramları da helal saydıklarını söyleyerek hepsinin dinden çıktığına, dolayısıyla mürted olduklarına karar vermiştir. Bu hükme dayanarak İbn Kemal, onlar hakkında mürtedlere uygulanan hükümlerin uygulanması gerektiği kanaatindedir. Bunlar ise şöyledir:

11- Râfizilerin yurtları dâru'l-harbtir.

İslâm hukukçuları dünyayı İslâm ülkesi (dâru'l-İslâm) ve harp ülkesi (dâru'l-harb) diye ikiye ayırmışlardır. İslâmî hükümlerin açıkça yürütüldüğü veya yürütülmesi mümkün olan yerler dâru'l-İslâm'dır, bunun dışındaki yerler ise dâru'l-harbtir. Bir ülkenin dâru'l-harp olması, onlarla savaşılabilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim İbn Kemal "onların şehirleri ele geçirilirse oraları

58 Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklaşması Üzerine", s.120.

59 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiye Kamusu*, IV, 5-30.

60 Hayreddin Karaman, *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, İstanbul 1987, I, 224.

dâru'l-harb olur ve Müslümanlara onların malları, kadınları ve çocukları helal olur" demiştir. Ayrıca müellif, şu hukukî sonuçları da ifade etmiştir:

III- Onların kadınları ve erkekleriyle evlenmek haramdır.

IV- Kestikleri asla yenilmez.

V- Ölüleri müslüman mezarlığına gömülemez.

İslâm bilginleri, dinden dönen bir kimse ile bir müslümanın evlenemeyeceği hususunda hem fikirdirler. Eğer evli olan karı-kocadan biri dinden dönmüş ise yine ittifakla bu evlilik sona ermiştir. Ayrıca mürtedin kestiği hayvanın etinin yenilmeyeceği hususunda da ortak kanaat vardır. Mürted olarak ölen bir kimse de müslümanların kabristanına gömülemez. Dinden dönenlere uygulanan bu dünyevî cezalar, toplumun birlik ve düzenini tehdit eden bu tür eylemlere karşı ortaya konulan bir önlemdir. İbn Kemal, ulemânın ittifakla kabul ettiği bu görüşlere dayanarak tekfir ettiği Şiîlere de aynı hükümlerin uygulanacağını bildirmiştir.

Fetvada dikkatimizi çeken diğer bir husus, Safevîlere ait olan kızıl taca (kızıl başlık) yönelik ortaya konulan hükümdür. İbn Kemal, "Onlara mahsus olan kırmızı kalensüvayı (başlığı) zaruret olmaksızın giyen kimsenin küfre düşeceği" kanaatindedir. Halbuki kırmızı ya da başka bir renkte başlık giymekle dinden çıkmak arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Bununla birlikte, kırmızı başlık giyenlerin Şah İsmâil taraftarı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu başlık siyasî bir simgedir.

İbn Kemal, İran'a göç etmenin de dinî bakımdan küfür olduğunu "Bir insan, dâru'l-İslâm'ı terk edip onların batıl dinini tercih ederek onların diyarlarına gitse bu durumda kadı onun öldüğü hükmünü verebilir, malını varisleri arasında taksim edebilir, zevcesini başka bir erkeğe nikahlayabilir" sözleriyle açıklamıştır. Anadolu'dan İran'a göçen Türkmen boylarının Şah İsmâil'e büyük bir güç verdiği, hatta Safevîlerin asıl gücünün Anadolu'dan göçen bu Türkmenlere dayandığı dikkate alınrsa, bu göçlerin önünü almanın Osmanlı-Safevî güç dengesiyle yakından alakalı olduğu anlaşılır. Bu göçler sebebiyle Safevîler güç kazanırken, Osmanlılar hem güçlerini hem de otoritelerini kaybetmekte idiler. Bu itibarla İbn Kemal, dâru'l-İslâm'ı bırakıp daru'l-harb'e yani İran'a göçmenin dinden dönmekle eş değer olduğunu söylemiştir.

\* \* \*

İbn Kemal'in bu fetvası ve bu konuda verilen benzer fetvalar, kendi dönemleri itibarıyla "Safevî taraftarlığı" anlamında kullanılan ve tamamen siyasî bir içerik taşıyan "Kızılbaş" ifadesinin içeriğine zamanla kafir, mühlid, sapık gibi anlamların yerleşmesinde büyük rol oynamıştır. Osmanlı-Safevî mücadelesinin temelinde iktidar kavgası var iken, bu durum zamanla Sünnî-Şiî mücadelesi zeminine taşınmıştır. Bu ise, telafisi mümkün olmayan büyük bir düşmanlığın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Şöyle ki; Osmanlıların, devletin bekası ve huzurun temini için Kızılbaşlara yönelik olarak ortaya koydukları zecrî tedbirler, onlar tarafından Ehl-i Sünnet fikriyatı adına yapılmış kabul edildiğinden Sünnîlere düşmanlık beslemelerine sebep olmuştur.

Aynı yanlış algılama Ehl-i Sünnet mensupları için de geçerlidir. Nitekim Şah İsmâil ve iki dedesinin Ehl-i Sünnet bağlarına karşı sergiledikleri sert ve acımasız tavırlar, Sünnîlerce Kızılbaşlara mal edilmiş ve bu kesime karşı kin ve nefret hislerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.<sup>61</sup> Bu durum, dinin siyasete alet edilmesinin ne tür olumsuz sonuçlar doğurabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. “Keşke Yavuz Sultan Selim, Şah İsmâil ile mücadele ederken onun Anadolu’ya yönelik emellerinden ve faaliyetlerinden duyduğu rahatsızlığı ve buna bağlı olarak, -belki de bir devletin başı olarak- yapmak zorunda olduğu savaşı, dinsel gerekçelere dayandırmak yerine, doğrudan siyasal argümanlarla gerçekleştirseydi... Keşke Şah İsmail, Anadolu’da, Erdebil Tekkesine gönül vermiş olan Türklerin saf ve temiz duygularını, onları bir savaş makinesine dönüştürmek için kullanmasaydı... Bugün tarafsız bir gözle baktığımızda, bu siyasal mücadelenin Türk milletine çok pahalıya mal olduğunu düşünmeden edemiyoruz...”<sup>62</sup>

### Sonuç

Ülkeler arasındaki ilişkileri çoğu defa ekonomik ve siyasî çıkarlar belirlemiş, din, inanç ve kültürel ortaklıklar daha arka planda gelmiştir. Nitekim Osmanlılar, şartlar gerekli kıldığında Müslüman devletlerle de savaşmıştır. Türk ve Sünnî olan Akkoyunlu ve Memluklarla yapılan savaşlar buna örnek teşkil eder. Ancak Osmanlı-Safevî mücadelesinde diğerlerinde bulunmayan bir özellik vardır. Her iki tarafın etnik kökeni aynı olmasına rağmen dîni inanç ve yaşayış bakımından farklı olmaları Yavuz Selim-Şah İsmâil mücadelesini daha dikkat çekici kılmıştır. Nitekim Şah İsmâil, Osmanlıyı içerden çökertebilmek için yüzlerce dâî/propagandist gönderdi. Bunlar Türkçe konuştukları için köylülerin ve göçebe halkın hoşuna gidecek şiirler söyleyerek inançlarını yaydılar, siyasî destek ve taraftar topladılar. Yöneticiler, Osmanlı Devletinin birlik ve düzenini bozacak bu tehlikeye karşı önlemler aldılar. İran’a göçü yasakladılar, Râfizî düşüncelerin yayılmasına engel olmaya çalıştılar ve Şah İsmâil’e taraf olanları cezalandırdılar. Bunu da devletin çıkarları için gerekli gördüler. II. Bayezid ve Yavuz Selim dönemlerinde Kızılbaşlara yönelik olarak ortaya konulan politikaları dîni-mezhebî çekişmelerin bir sonucu olarak değil devletin birlik ve bütünlüğünün devamını sağlamak için ortaya konulan bir siyasî karar olarak kabul etmek gerekir. Bu dönemde Şiaya karşı yazılan risaleleri ve yayınlanan fetvaları da bu çerçevede değerlendirmek daha isabetli olur.

Kemal Paşazâde’nin Şah İsmâil ve taraftarlarını tekfir etmek üzere ortaya koyduğu bu argümanlar, bütün Ehl-i Sünnet alimleri tarafından kabul görece mahiyette değildir. Tahkik ve tespit edilmeden bir takım haberlere dayanarak böyle bir hükme varılması ilmî tarafsızlıkla uyusmaz. Kaldı ki müellifin Râfizîler diye isimlendirdiği fırka on iki gruptan meydana gelmekte ve bunların içinde Zeydiyye gibi Ehl-i Sünnete yakınlığıyla bilinen fırkalar da

61 Mustafa Ekinci, *a.g.e.*, s.180.

62 Hasan Onat, “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, s.123.

bulunmaktadır. Sünnî kelâm ve fıkıh alimlerinin tekfir etmediği bu gibi fırkaları, Râfizîler başlığı altında toptan tekfir etmek<sup>63</sup> dinî ve ilmî kurullarla izah edilemez. Kemal Paşazâde, Şah İsmâil ve taraftarlarını tekfir ettiği bu fetvasına kaynak olarak kendi döneminde yaygın olan bazı fetva kitaplarını göstermiştir. Halbuki bir milletin toptan tekfir edilmesiyle alakalı bir fetvanın Kur'an ve sünnetten delillerle desteklenmesi gerekirdi.

Ehl-i Sünnet din bilginleri, "Büyük günah işlemiş olsa bile ehl-i kıbleden bir kimseyi tekfir etmeyiz" demişlerdir.<sup>64</sup> Bu konuda genel kanaat "Lâ ilâhe illallah" diyen bir kimsenin, gidişatı ne kadar farklı olursa olsun İslâm dairesi içinde olduğu şeklindedir.<sup>65</sup> Ehl-i Sünnet alimlerini bu derece temkinli ve müsamahakar davranmaya sevk eden unsur, tekfîre karar vermenin çok güç, tekfirin doğuracağı sonuçların çok ağır oluşudur. Çünkü iman dairesinden çıktığına hükmedilen kişi yani mürted, küfre düştüğü noktada aydınlatıldıktan sonra tövbe etmezse cezalandırılır ya da İslâm toplumundan tamamen dışlanır.<sup>66</sup>

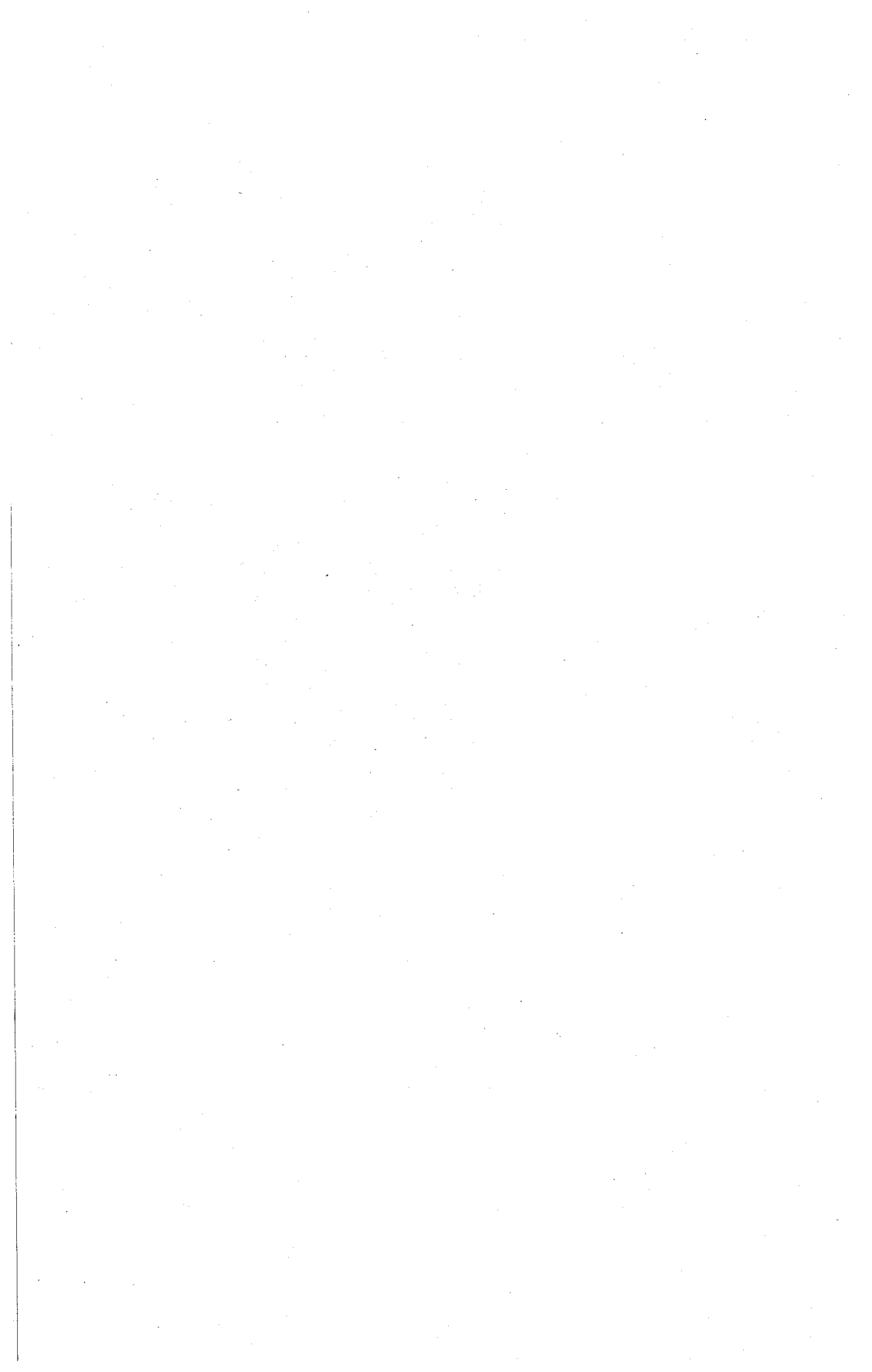
Şu halde, Kemal Paşazâde'nin Râfizîler hakkındaki bu fetvasını içinde bulunduğu dönemin sosyo-politik yapısı dikkate alınarak değerlendirmek gerekir. Bu fetva, sünnî inançlar üzerine kurulmuş bir devletin birlik ve bütünlüğünü korumak amacıyla ortaya konulmuş, dinî olmaktan ziyade siyasî kaynaklı bir karardır. Belki de bu durum, Kemal Paşazâde'nin vazifelerinden biri ve devletin dinî-siyasî yapısının bir gereğidir. Nitekim Kemal Paşazâde'nin İslâm mezhepleriyle alakalı risâlelerinin büyük bir kısmını Şîî-Râfizîlere ayırması ve Safevîleri tekfir etmesi günün siyasî bakış açısının bir neticesi olmalıdır.

63 İbn Kemal, *Risâle fi beyân-i fırakî'd-dâle*, S.K., Kılıçlı Paşa, nr. 1028, vr. 296a- 297b.

64 Bk. el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-dîn*, Medine 1409, s.57; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakif*, III, 258-259.

65 Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Mısır ts., s.113.

66 A.Saim Kilavuz, *a.g.e.*, s.245-246.





# Lisânuddî İbnu'l-Hatib'in Tarihçiliği ile İlgili Bazı Tespitler

**Nizamettin PARLAK\***

## ABSTRACT

*Some Evaluations On Lisân al-Dîn Ibn al-Khatîb as a Historian. He is the historian of Banû Ahmar also the vizier and the poet he has taken important responsibilities in the palace. He's fulfilled important duties either in domestic and in foreign politics related to the government. Because of political competition his rivals has ended his career and he has imigrated to Maghrib where he has been later arrested and taken into the prison. And there in the prison he has been murdered. He has written sixty works including the topics at first history, geography, literature-poem, medical and politics. Ibn al-Khatîb was an educative historian. But the performans that is seen in his works shows him as a great historian that has not affected the historians in his period. But in the following periods he has affected many people with his works.*

**KEYWORDS:** *Lisân al-dîn, İbn al-Khatîb, al-Andalus, Banû Ahmar, Gharnâta.*

Toplumlar tarihte var olma mücadelelerinde, yetiştirdikleri devlet adamlarından, düşünürlerinden ve tarihçilerinden önemli ölçüde faydalanırlar. Onlar da toplumlarından ve kendilerine sunulan imkanlardan istifade ederler. Dolayısıyla insanlar ve toplumlar birbirlerine borçludurlar. İnsanların borçlarını ödemeleri için bazen sadece mesâilerini vermeleri, fikirleriyle topluma yön göstermeleri yetmeyebilir. Kimi zaman varlıklarını da feda etmeleri gerekebilir. Benî Ahmer Devleti'nin veziri ve tarihçisi Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb bu açıdan önemli bir örnektir.

## a) Hayatı

Endülüs'ün fethinden sonra Suriye'den Endülüs'e göç eden (H. II/M.VI-II)<sup>1</sup> Yemen asıllı soylu bir aileye mensup olan Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, Gırnâta'nın batısında bulunan Levşe'de (Loja) 25 Receb 713'te<sup>2</sup> (15 Kasım 1313) doğdu. İlk tahsiline babasının yanında başladı. Sonra Benî Ahmer Devleti'

\* Dr., nizamparlak@yahoo.com

1 Vila J., Bosch, "İbn al-Khatîb", *Et* (İng.), Leiden 1986, III, 835-837,

2 Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhü'l-tîb min ğusni'l-Endelusi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâniddin İbni'l-Hatîb*, I-X (Tah. Yusuf eş-Şeyh M. el-Bukatî), Beyrut 1419/1998, VI, 63.

nin ve Kuzey Afrika'nın önde gelen ulemâsından din bilimleri, gramer, şiir ve tabii bilimler eğitimi aldı.<sup>3</sup>

Dönemin Sultanı Ebü'l-Haccâc'a yazdığı bir methiye ile onun dikkatini çeken İbnü'l-Hatîb, saraya intisap etti, daha sonra da vezirlik ve divan inşa reisliği görevlerini üstlendi (Şevval 749 / Ocak 1349).<sup>4</sup>

İbnü'l-Hatîb, 760/1359'da Ebü'l-Velid II. İsmail yönetimi ele geçirenceye kadar üstlendiği görevleri başarıyla yürüttü. Bu olaydan sonra devrik Sultan Ğani-Billah Vâdi Aş'a kaçtı, İbnü'l-Hatîb ise yeni yönetimle çalışmak için çaba sarf ettiyse de muhaliflerinin etkisiyle tutuklanarak hapsedildi ve mal varlığına el konuldu.<sup>5</sup>

Benî Ahmer ülkesinde yaşanan olayları yakından takip eden Merînî Sultanı Ebû Sâlim'in müdahalesi<sup>6</sup> ve kâtibi İbn Merzuk'un gayretleri ile haptiden kurtulan İbnü'l-Hatîb, Ğani-Billah ile birlikte Fas'a sığındı (761/1359).

İhtilalden yaklaşık üç yıl sonra Sultan Ğani Billah yeniden tahta oturunca (763/ 1362) İbnü'l-Hatîb'i eski görevine çağırdı. İbnü'l-Hatîb'in öncekinden daha yetkili olarak tekrar eski görevine dönmesi (2 Ramazan 763/25 Haziran 1362), bazı çevrelerce hoş karşılanmadı, icraatlarından rahatsızlık duyanlar oldu.

Gelişmelerden kaygılanan İbnü'l-Hatîb, gizlice haberleştiği Merînî sultanı Ebu'l-Fâris Abdülaziz'in kendisini himaye edeceğini öğrenince ona iltica etti. (1 Cemaziyülâhır 773/10 Aralık 1371).<sup>7</sup>

İbnü'l-Hatîb'in tutuklanması ve idam edilmesini isteyenlerin, Merînîler nezdindeki müteaddit girişimleri boşa çıktı. Bu sırada Merînî tahtına, Benî Ahmer'le iyi ilişkiler içerisinde olan küçük yaştaki Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ebî Sâlim oturdu.<sup>8</sup> Ardından İbnü'l-Hatîb, yeni yönetim tarafından tutuklanıp hapsedildi (776 başları/1374).

Benî Ahmer'den gelen bir mahkeme heyeti tarafından göstermelik bir şekilde yargılanmaya başlanan İbnü'l-Hatîb, özellikle kitaplarında geçen ve zındıklıkla suçlanmasına sebep olan görüşlerinden dolayı idam edilmesi tartışmaları devam ettiği bir sırada hapisanedeki hücrelerinde katledildi. (776/1374). Kabre konan cesedi ertesi gün çıkarılarak yakıldı ve tekrar defnedildi.<sup>9</sup>

3 Makkarî, *Nefhü't-tîb*, VI, 160; Chejne, *Muslim Spain*, 271.

4 İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta fi ahbâri Ğurnâta*, (tah. M. Abdullah 'inân), I-IV, Kahire 1973-1977, IV, 443; İbnü'l-Hatîb, *el-Lemha fi'd-Devleti'n-Nasriyye*, (tah. Lecnetü'l-İhyâit-Türâsî'l-Arabî), Beyrut 1980, s. 104; Bosch, III, 835-837.

5 İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, IV, 443; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm fîmen buyi'a kable'l-ihtilâm min mulûki'l-İslâm*, (tah. Levi-Provençal, E.), Beyrut 1956, s. 311.

6 İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber*, I-V, Bulak, 1284, VII, 333.

7 İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, 316-318.

8 İbn Haldun, *İber*, VII, 335-340.

9 İbn Haldun, *İber*, VII, 341-342; Fas'ta ki Bâbu'l-Mahrûk yakınlarında bulunan kabir Fas hükümeti tarafından yirminci yüzyıl başlarında, V. Muhammed döneminde restore edilmiş ve üzerine türbemsî bir bina inşa edilmiştir. M. Abdullah 'inan, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb: Hayâtühü vetirâsühü'l-fikrî*, Kahire 1968, s. 174.

## b) Tarihçiliği

İbnü'l-Hatîb, tarihi; malûmâtın aktarılması, güzel hasletlerin ölümsüzleştirilmesi, neseplerin bilinmesi ve tecrübe kazanılması için bir araç olarak görmektedir. Ona göre tarih; akıl sahiplerinin ibret alması ve kendilerini geleceğe hazırlaması için geçmişte yaşananları derleyip toplayan bir ilimdir.

İbnü'l-Hatîb'e göre tarih dînî açıdan da büyük önem arz etmektedir. Bunu hem tarihle ilgili eserlerinde hem de diğer eserlerinde açıkça görmek mümkündür. Çünkü ona göre: "tarih; gafil olanlara Allah'ı hatırlatır; böylece insanı Allah'a yaklaştırır. Akıl sahipleri Allah'ın kudretini görünce kalbi imanla dolar ve ferahlık bulur. Cebbar ve zalimlerin ölümlerini gören insan bunu kendine yeten bir nasihat olarak kabul eder. Böylece insan Allah'ın kudretini daha iyi anlar ve imanı kuvvetlenir."<sup>10</sup>

İbnü'l-Hatîb, tarihin devamlı değişen ve kaydedilmediği takdirde yok olup gidecek olayları ihtiva etmesinden dolayı önemli olduğunu kabul etmektedir. Çünkü meydana gelen olayların şahitleri azdır. Bundan dolayı aradan zaman geçince unutulmaya yüz tutarlar.<sup>11</sup>

Bu görüşlerinden dolayı İbnü'l-Hatîb'i "Öğretici/maslahatçı (pragmatik) tarihçiler" arasında zikredebiliriz. Çünkü bu tür tarih yazıcılığında tarihten ders ve ibret almak, faydalı bir sonuç çıkarmak temel amaçlardan biridir.<sup>12</sup> Bu anlayış İbnü'l-Hatîb'de de vardır. Mesela Fransa ile Kastilya-Aragon arasındaki münasebetleri ele alırken konu hakkında geniş bilgi verdikten sonra Müslümanların dikkatli olmaları, bu konudan ders çıkarıp ibret almaları için konuyu uzun uzadıya anlattığını ifade etmiştir.<sup>13</sup>

İbnü'l-Hatîb, batı Müslüman toplumlarını ve devletlerini özellikle de Benî Ahmer Devleti'ni tanıtmak amacıyla tarih yazmıştır.<sup>14</sup> Tarihle ilgili on yedi eser telif etmesine rağmen bunlardan ancak on bir tanesi günümüze ulaşmıştır.

İbnü'l-Hatîb'in tarihle ilgili eserleri iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümlerde Benî Ahmer'in tarihini, şehirlerini, toplumsal ve kültürel yapısını anlatmıştır. Kitapların önemli bir kısmını teşkil eden ikinci bölümlerde, şahıslara yer vermiştir. Buralarda Benî Ahmer'in yanı sıra Kuzey Afrika'nın değişik kesimlerinden insanların, zaman zaman da Hıristiyan İspanya'nın seçkinlerinin biyografilerini vermiştir.<sup>15</sup> İsimleri alfabetik olarak sıraladığı bu uygulamayı "şahıs merkezli anlatım biçimi" olarak isimlendirdik. Kitapla-

10 İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, I, 81. İbnü'l-Hatîb, bu görüşünü teyit etmek için ayetlerden (11 Hûd 120, 12 Yusuf 3) deliller getirir.

11 İbnü'l-Hatîb, *Lemha*, 19.

12 Tarih eserlerinin yazılış tarzlarına göre çeşitli sınıflamalar yapılmıştır. Togan'a göre dört çeşit tarih yazıcılığı vardır: 1. Rivayetçi/Nakilci, 2. Öğretici/Maslahatçı, 3. Neden-Nasilci, 4. İçtimâî Tarih (olayların arkasındaki gizlenmiş tarihi konuları ortaya çıkarır.) Z. Velidi Togan, *Tarihte Usûl*, İst. 1969, s. 2-3.

13 İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, II, 48.

14 İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, 277; İbnü'l-Hatîb, *el-Ketbetü'l-kâmine fi men lakînâhu bi'l-Endelüs min şuarâi mieti's-sâmine*, (tah. İhsan Abbas), Beyrut 1983, s. 28.

15 bkz. İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, 332-338.

rının ikinci kısımlarının muhtevası biyografilerle sınırlı kalmamış, tarihsel kıymeti haiz önemli bilgiler de vermiştir.<sup>16</sup> Çünkü şahıs merkezli bu anlatım tarzında, mekânsal çerçeve oldukça geniş boyutlara ulaşmıştır.

Tarihle ilgili eserlerinde Benî Ahmer Devleti ön plandadır. Dolayısıyla İbnü'l-Hatîb yerel bir tarihçidir. Ancak bütün tarih eserlerinde sergilediği performans, İbnü'l-Hatîb'in "büyük tarihçi" olarak nitelenmesine yol açmıştır.<sup>17</sup>

İbnü'l-Hatîb Benî Ahmer'in siyasî tarihiyle birlikte medeniyet tarihini de yazmıştır. Eserlerinde Benî Ahmer'in siyâsî ve idarî durumunu değerlendirdiği gibi toplumsal yapısını da ortaya koymuştur. Benî Ahmer'in tarihi yazılırken, kuzeydeki Hıristiyan devletlerin yanı sıra Mağrib'deki Müslüman devletler de İbnü'l-Hatîb'in ilgi alanına girmiştir.

Tarihle ilgili eserlerinde hedef kitlenin devlet adamları, yöneticiler, münevverler ve aynı zamanda da halk olduğunu tespit ettik. Çünkü bazı eserlerinde üst düzeydekilere hitap edecek edebî üslup ve sanatsal anlatımı tercih etmişken<sup>18</sup> bazı eserlerinde de bu üslûbun dışında sade bir anlatımı seçmiş ya da insanlar tarih konularının ciddiyeti karşısında bıkip usanmasınlar diye konuların arasına çeşitli söz, şiir ve dinlendirici bölümler serpiştirmiştir.<sup>19</sup>

İbnü'l-Hatîb farklı özellikte çeşitli kaynaklardan faydalanmıştır. Yaygın olarak kullanılan kaynakların dışında bazen bir mezar taşıdaki bilgiden bazen bir şahsa ait özel notlardan bazen bir kitabın kapağına not edilmiş şahsî mütalaalardan, kimi zaman da bir binanın duvarında yer alan çeşitli yazılardan faydalanmıştır.<sup>20</sup>

Tarihle ilgili eserlerinin, başında ya da ayırdığı özel bir bölümde Benî Ahmer yurdunun coğrafi ve toplumsal özellikleri yanında idari yapısıyla ilgili de bilgi vermiş bazen oldukça ayrıntıya girmiştir.<sup>21</sup>

Tarihi malumatı aktarıırken çeşitli vesilelerle tenkit ve tahliller yapmıştır. Gerek kaynaklarını gerekse hakkında bilgi verdiği şahısları da bazen tenkit etmiştir. Önceki tarihçileri, kullandıkları metot açısından eleştirdiği de olmuştur.<sup>22</sup>

İbnü'l-Hatîb, bir bilgiden emin değilse o bilgiyi değerlendirirken kullandığı "yuabberu" (dile getirilir), "yükâlû" (söylenir), "kîle" (denir), "zeamû"

16 bkz. İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, I, 91-143, 144 vd; İbnü'l-Hatîb, *Lemha*, 21-41, 42 vd.

17 Geniş bilgi için bkz. Nizamettin Parlak, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyasî Kişiliği ve Tarihçiliği*, Ankara 2004, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), 218-220

18 İbnü'l-Hatîb'in özellikle *el-Ketîbetü'l-kâmine ve Mi'yârü'l-ihtiyar* adlı eserleri bu açıdan önemli iki örneği teşkil etmektedir. "*Mi'yârü'l-ihtiyar*, adlı eseri ağır bir dille ve yoğun edebî sanatlar kullanılarak yazılmıştır. Anlaşılması oldukça zordur" denilerek tenkit edilmiştir. Bkz. Hüseyin Mu'nis, *Târîhü'l-coğrafiyye ve'l-coğrafiyyîn fi'l-Endelüs*, Kahire 1406/1986, s. 307-308.

19 İbnü'l-Hatîb, *Nüfâzatü'l-cerâb ft 'ulâleti'l-iğtirâb*, (A. Muhtar el-Abbâdî ve Abdülaziz el-Ehvânî), Dârü'l-Beyzâ 1985, s. 121; Geniş bilgi için bkz. Nizamettin Parlak, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb*, 163-169.

20 İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, II, 100, 119; III, 326, 329; IV, 87...

21 bkz. İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, I, 91-143; İbnü'l-Hatîb, *Lemha*, 21-41.

22 İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, I, 81.

(iddia ettiler), “uhtulifi fi” (ihtilaf edilmiştir) gibi ifadelerle açıkça belirtmiştir.<sup>23</sup> Aldığı bilgi hakkında şüphesi varsa onu da belirtmiş ve “Haberin doğruluğunu araştırmaya devam ediyorum” diyerek hassasiyetini göstermiş, “eğer haber doğru ise ondan habersiz kalmam mümkün değildir” cümlesiyle de iddiasını ortaya koymuştur.<sup>24</sup>

İbnü'l-Hatîb, tarihçilik alanında çağdaşlarını pek etkileyememiştir. Mesela, İbn Haldûn, İbn Batûta ve İbnü'l-Ahmer gibi çağdaşları İbnü'l-Hatîb'in tarihçiliği ile ilgili olarak olumlu ya da olumsuz her hangi bir değerlendirme yapmamışlardır. Halbuki özellikle İbn Haldûn ve İbnü'l-Ahmer, İbnü'l-Hatîb'in şairliğini ve edebî kişiliğini övmekte ve bunu oldukça iddialı cümlelerle dile getirmektedirler.

İbn Haldûn, İbnü'l-Hatîb'i “nazımda ve nesirde Allah'ın mucizelerinden biri” olarak nitelemektedir.<sup>25</sup> Ancak İbnü'l-Hatîb'in İbn Haldûn'un fikir kaynakları arasında yer almadığını tespit ettik. Bunun ötesinde İbn Haldûn'un açıkça ifade etmemesine rağmen İbnü'l-Hatîb'in tarihçiliğini tenkit ettiği sonucuna vardık. İbn Haldûn tarihçileri, devletlerin hallerini anlatırken ve hükümdarların biyografilerini verirken hükümdarın adını, nesebini, baba ve annesini, eşlerini, lakabını, vezirini... anlatarak önceki tarihçileri taklit ettiklerini belirtir.<sup>26</sup> İbn Haldûn'un isim vermeden genel olarak tenkit ettiği bu tür tarih yazıcılığı ile İbnü'l-Hatîb'in tarihçiliğinin neredeyse birebir örtüşmesi bizi bu sonuca götürmüştür.

Bilimsel çevrelerce çok iyi tanınan ve takdir edilen İbnü'l-Hatîb, ne yazık ki geniş kitleler tarafından yeterince tanınmamaktadır. Bunda da siyasî mücadelelerinin, özellikle de memleketinde aleyhinde yürütülen kampanyanın ve bunun bir uzantısı olarak eserlerinin meydanlara toplanarak yakılması<sup>27</sup> önemli ölçüde etkili olduğunu düşünüyoruz. Diğer taraftan bazı eserlerini oldukça ağır bir dille yazmış olması ve edebî sanatlara çokça yer vermesi de yeterince anlaşılmasına ve tanınmasına mani olmuştur.

Üstlendiği resmî görevlerle dönemine damgasını vuran İbnü'l-Hatîb'in, telif ettiği eserlerle de özellikle tarih ve edebiyat alanındaki etkisi günümüze kadar devam eden bir etkiye yol açmıştır. Dolayısıyla çağdaşlarından sonraki dönem müellif ve mütefekkirlerini önemli ölçüde etkilemiştir. İbn Ferhûn (ö.799/1397)<sup>28</sup>, Kalkaşendî (ö.821/1418)<sup>29</sup>, İbn Kâdî Şühbe ed-Dîmeşki

23 İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, I, 91, 260, 299; İbnü'l-Hatîb, *Nüfûza*, 117, 119, 273...; İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, II, 4, 12, 180,....

24 İbnü'l-Hatîb, *Nüfûza*, 131.

25 İbn Haldun, *et-Ta'rif bi'bn-i Haldûn*, Lübnan-Kahire 1979, s. 167.

26 Abdurrahman İbn Haldûn, (ö. 808/1406), *Mukaddime I-III* terc. Z. Kadiri Ugan İst. 1986, I, 73-75.

27 Ebu'l-Hasan en-Nübâhi, *Târihu kudâti'l-Endelusi*, (el-Markabetu'l-ulyâ, neşr. L. Provençal), Kahire 1948, s. 202; İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, 319.

28 İbn Ferhun *ed-Dîbâcu'l-müzheb*, Mısır 1351, I, 345.

29 Kalkaşendî, *Subhu'l a'sâ I-XIV* (Şerh-talîk, M. Hüseyin Şemseddin), Beyrut-Lüban, 407/1987, I, 128-129; II, 458-461, 535-537; VI, 458-461, 535-536; VII, 40-41, 64-69, 70-73, 108-110, 348-349; XI, 4-6.

(ö.851/1448)<sup>30</sup>, İbn Hacer el-Askalânî (ö.852/1448)<sup>31</sup>, Suyûtî (ö.911/1505)<sup>32</sup>, İbn Ğâzî (ö.919/1513), İbn Meryem (ö. 1014/1605'ten sonra) İbnü'l-Kâdî (ö.1025/1616)<sup>33</sup> gibi tarihçiler, İbnü'l-Hatîb'den etkilenmiş ve ondan faydalanmışlardır.

Günümüzde de Hamilton Gibb ve Philip Hitti gibi tarihçiler İbnü'l-Hatîb'den son derece etkilenmişlerdir. Bu etki Hamilton Gibb'de, İbnü'l-Hatîb'i dahilikle niteleyecek boyutlara ulaşmıştır.

Diğer eyalet vakanüvislerinin eserleri Makrizî, Suyûtî ve Sehâvî'nin eserlerinden usûl veya şahsiyetten ziyade çerçeve hususunda ayrılır. Bunlar daha dar çerçevede kalır. Aynı şey Mağrib ve İspanya'da telif olunmuş mahallî ve hanedanlara ait vakâyinâmeler için de söylenebilir. VII (XIII) asırda Abdülvahid el-Merrâkuşî veya VIII (XIV). asırda İbn Ebî Zer' gibi bazı müellifler, malumatı bakımından olduğu kadar, kullandıkları usul bakımından da diğer garp müelliflerinin üstünde yer alabilirlerse de yalnız deha derecesine varan mahâretinden dolayı Granadalı vezir Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'i bunlardan tefrik etmek lazımdır. Bununla beraber, münekkit tarihçi olarak o, her ikisinden bize intikal eden eserlerinden hükümlenabileceği ölçüde muasırı İbn İzârî'ye ulaşmış belki de onu geçmiştir."<sup>34</sup>

Bu ifadeleriyle Gibb, İbnü'l-Hatîb'in mahalli tarihçiler arasında son derece önemli bir mevki işgal ettiğini açıkça ortaya koymuştur.

P. K. Hitti ise İbnü'l-Hatîb'i İbn Haldûn'la eş değerde kabul ederek İslâm tarih anlayışını üst düzeylere taşıyan bir tarihçi olarak nitelendirmiş ve bu düşüncesini de şu sözleriyle dile getirmiştir:

Batı İslam dünyasının ulaştığı en yüksek tarih anlayışı ve idrakiyle edebiyatının oluşmasında en büyük rolü oynayan iki isim Nasrîler (Benî Ahmer) hanedanının sarayında yüksek memuriyetlerde bulunmuş İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldûn'dur." "İbnü'l-Hatîb öldürülünce Müslüman İspanya olmasa bile Granâda (Benî Ahmer) en sonuncu büyük yazar, şair ve devlet adamını kaybetmiş oluyordu. Diğer yazarlarınkinden tamamen farklı ve esas itibarıyla şiire, edebiyata, tarihe, coğrafyaya, tıp felsefeye dair altmış eserden yirmisi günümüze ulaşmıştır."<sup>35</sup>

30 İbn Kâdî Şühbe, *Târihü İbn Kâdî Şühbe*, (tah. Adnan Derviş), I-IV, Dimeşk 1977, I, 17-18.

31 İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, I-IV, Haydarâbâd 1373/1954, I, 4-5

32 Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, (ö. 911/1505), *Buğyetü'l-vüât fi tabâkâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, I-II, (tah. M. Ebü'l-Fadl İbrahim), yy., 1964. I, p. 4, 7.

33 bkz. Makkarî, *Nefhü't-tib*, VIII, 289; İbnü'l-Kâdî, *Zeylü vefeyâti'l-ayân*, I, 23; Abdulhay b. Abdulkerim, *el-Kettânî Fehrusu'l-fehâris*, I-III, (tah. İhsan Abbas) Beyrut-Lübnan 1402/1982, s. 379; Cafer Nâsırî, *İbnü'l-Hatîb*, 97; İbrahim Harekât, *İbn Meryem*, DİA, İst. 1999, XX, 185.

34 H. A. R. Gibb, *"Tarih, İlm al-Tarih"* İA, İst. 1970, XI, 792-799; Hamilton A. R., Gibb, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, İst. 1991, s. 146.

35 Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, (terc. Salih Tuğ), I-IV, İst. 1980, III, 900; IV, 899-900. İbnü'l-Hatîb'in günümüze ulaşan eser sayısı yirmi değil otuzdur. N. P.

İbnü'l-Hatîb Türk mütefekkirleri ve bilim adamları tarafından da tanınmaktadır. Şemseddin Sâmî, İbnü'l-Hatîb'in Endülüs ve Afrika'da cereyan eden tarihî hadiselerle dair daha önce kaydedilmemiş pek çok malumatı araştırarak ve keşfederek mükemmel bir tarih tertip ettiğini<sup>36</sup> belirterek, Ramazan Şeşen ise İbnü'l-Hatîb'in İbn Haldûn'la birlikte İslâm tarihçiliğinin en büyük temsilcilerinden biri olduğunu<sup>37</sup> ifade ederek tarihçiliğine vurgu yapmışlardır. Şemseddin Günaltay özellikle onun idareciliğindeki maharetini ön plana çıkarırken<sup>38</sup> Mehmet Özdemir İbnü'l-Hatîb'in tarihçiliğine, devlet adamlığına ve çok yönlülüğüne,<sup>39</sup> Faruk Toprak ise şairliğine dikkatleri çekmiştir.<sup>40</sup>

Türkiye kütüphanelerinde İbnü'l-Hatîb'in eserlerinden sadece üç tanesinin yazmalarının bulunduğunu tespit ettik. Bunlardan biri siyasetle ilgili olan *el-İşâre ilâ âdâbi'l-vizâre*<sup>41</sup> adlı risale diğeri *Kasîde fi medhi'n-Nebî*<sup>42</sup> adlı şiir, sonuncusu da tasavvufu ilgili *Ravdatü't-ta'rif bi'l-hubbi's-şerîf*<sup>43</sup> adlı kitaptır.

### c) İbnü'l-Hatîb'le İlgili Olarak Yapılmış Bazı Yanlışlıklar

İbnü'l-Hatîb'le ilgili yapılmış yanlışlıklara geçmeden önce İbnü'l-Hatîb'in eserlerinde tespit ettiğimiz yanlışlıklardan iki tanesini zikretmek yerinde olacaktır.

İbnü'l-Hatîb eserlerinde bilgi verirken olayların tarihlerini hicrî takvime göre vermiştir. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde hicrî tarihin, miladî karşılığını vermiştir.<sup>44</sup> Benî Ahmer'in 8. Sultanı V. Muhammed Ğanibillah'ın doğum tarihinin (22 Cemâziyelâhire 739) miladî karşılığını 4 Ocak 1377 olarak tespit etmiştir. Fakat verdiği miladî tarih yanlıştır. Bu yanlışlığa dikkat çeken 'İnân da bahsi geçen hicrî tarihin miladî karşılığını 21 Ocak 1338 olarak tespit etmiştir. Oysa 'İnan'ın bu düzeltilmesi de yanlıştır. Doğrusu ise 05 Ocak 1339 (Salı) olmalıdır. (İbnü'l-Hatîb'in tespit ettiği miladî tarihin hicrî karşılığı 22 Şaban 778'e, 'İnân'ın miladî tarihi ise hicrî olarak 28. C.Âhir 738'e tekabül etmektedir.)

Diğer bir yanlışlık ta İbn Hazm'ın *Nakdü'l-arûs*<sup>45</sup> adlı eserinden yapılan bir alıntı ile ilgilidir. Şöyle ki; İbnü'l-Hatîb, Hişâm b. Abdurrahman b. Muavi-

36 Şemseddin Sâmî, *Medeniyet-i İslâmiyye*, (haz. Remzi Demir), Ankara 1996. s. 100.

37 Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, (tak. Ekmeleddin İhsanoğlu), İst. 1998, s. 251.

38 Şemseddin Günaltay, *İslâm'da Tarih ve Müverrihler*; İst., 1339-1342., 346.

39 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, I-III, Ankara 1997, I, 190; III, 63, 70; Özdemir, "Ğarnâta", DİA, İst. 1996, XIV, 51-57.

40 Faruk Toprak, *Endülüs Şiirinde Mersiye*, Ankara 1990, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), XXIV, XXV, 34, 51, 100, 119, 135, 136, 154, 202, 252, 257, 277, 282, 300, 302.

41 İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde yazmaları bulunmaktadır. (Halet Ef. bölümü -tasnif nr: 351- 50465 numarada; Esad Ef. bölümünde -tasnif nr:390- 24064)

42 Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli bölümü, 001890 numarada.

43 T. C. Kült. Bak. Hacı Selim Ağa Kütüp. Yazma-Talîk, Blm: Hacı Selim Ağa 297.7, 104 s. Kayseri Raşit Efendi Kütüp, Raşid Ef., Tasnif nr: 000. 181 s.; Süleymaniye, Nesih, Esad Ef. Böl. Konu:Hadis, 213 s., 297.3.

44 İbnü'l-Hatîb, ihata, II, 91

45 İbn Hazm, *Nakdü'l-arûs* (Resâilü İbn Hazm içerisinde) I-IV (tah İbn Abbâs), Beyrut 1987. I, 43-116; Resâil, II, 230.

ye'yi anlatırken "İbn Hazm, Hişâm'ı, Benî Ümeyye'den gelen üçüncü adil kişi olarak kabul eder" demektedir.<sup>46</sup> Halbuki İbn Hazm, Benî Ümeyye içerisinde adaletiyle temayüz etmiş zevatı sayarken onlardan beş tanesinin ismini vermiş beşinci olarak da Hişâm'ın ismini kaydetmiştir.<sup>47</sup>

İbnü'l-Hatîb'le ilgili olarak yapılmış yanlışlıklara gelince:

1. İbnü'l-Hatîb'in hayatını konu alan bir kitap yazmış olan 'İsam Kasabçî, İbnü'l-Hamîs et-Tilimsânî ismini, İbnü'l-Hatîb'in hocaları arasında saymaktadır.<sup>48</sup> H. 708 (M. 1309) dan önce ölmüş olan İbn Hamîs'in, 713/1313 yılında doğmuş olan İbnü'l-Hatîb'e hocalık yapmış olamayacağı aşîkârdır.

2. İbnü'l-Hatîb H.773/1371'de Gırnâta'dan ayrılmak zorunda kalmış ve Fas'a gitmişti. Bu olaydan kısa bir süre sonra Gırnâta'da İbnü'l-Hatîb'in kitapları yakılmıştır. Bu esnada tıp, tasavvuf ve musiki ile ilgili kitaplarının yakıldığı ifade edilmekte ise de<sup>49</sup> yakma işini bizzat gerçekleştiren Ebü'l-Hasan en-Nübâhî, "İbnü'l-Hatîb'in akâid ve ahlakla ilgili bazı eserlerini muhtevalarından dolayı yaktırdım" demektedir.<sup>50</sup>

3. İbn Hazm'ın *Tavku'l-hamâme* isimli eseri *Güvercin Gerdanlığı* adı altında Türkçe'ye tercüme edilirken eserin sonuna genel bir değerlendirme konulmuş ve orada Endülüs'te şiir ve edebiyat konusu ele alınırken İbnü'l-Hatîb'den de bahsedilmiş ve *Kitâbü'l-Endelüs*'ü de çok önemlidir..." şeklinde bir bilgi verilmiştir: Halbuki İbnü'l-Hatîb'in altmışa yakın eseri içerisinde böyle bir kitap bulunmamaktadır. Bu bilginin kaynağı olarak gösterilen kitapta<sup>51</sup> yer alan ve Endülüslü müelliflerden bahseden "Küttâbu'l-Endelüs" ifadesi, kanaatimizce mütercim tarafından "Kitâbü'l-Endelüs" şeklinde yanlış anlaşılmış ve İbnü'l-Hatîb'in bir eseri olarak algılanmıştır.<sup>52</sup>

4. İbnü'l-Hatîb'in *Raknü'l-hulel* adlı eseri yine kendisine ait olan *el-Hulelü'l-markûme* adlı eseriyle aynı zannedilmiştir.<sup>53</sup> Halbuki İbnü'l-Hatîb, bu iki kitabı ayrı ayrı zikretmekte ve *el-Hulelü'l-markûme*'nin fıkıh usulü ile ilgili olduğunu açıkça belirtmektedir.<sup>54</sup>

5. İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*'de İbnü'l-Hatîb'e *Siyâsetü'l-medîne* ve *Makâmâtü'l-uşşâk* adında iki eser daha izafe etmektedir.<sup>55</sup> Ancak İbnü'l-

46 İbnü'l-Hatîb, *A'mâl*, 14.

47 İbn Hazm, *Nakdü'l-arûs*, 75. Bu hatanın İbnü'l-Hatîb'den mi yoksa müstensihlerden mi kaynaklandığını tespit etme imkânımız yoktur.

48 İsmâ Kasabçî, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb hayâtühü ve fikruhü ve şîruhü*, Halep 1414/1994-1995, s. 40. bkz. İbnü'l-Hatîb, *Şerhu Rakmi'l-hulel fi nazmi'd-düvel*, (neşr. Adnan Derviş) Dimeşk 1990, s. 42.

50 Ebu'l-Hasan en-Nübâhî, *Târihu kudâti'l-Endelusi*, (*el-Markabetu'l-ulyâ*, neşr. L. Provençal), Kahire 1948, s. 202.

51 Hasan ez-Zeyyât *Târîhü'l-edebî'l-Arabî* (Kahire ty.) 343.

52 İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı* (terc. Mahmut Kanık), İst. 2003, s. 230.

53 İbnü'l-Hatîb, *Mî'yârü'l-ihiyâr fi zikri'l-me'ahid ve'd-diyâr*, (neşr. M. Kemal Şebâne), *Mevsû'atü'l-türâsi'l-insâniyye*, IV, 288-308; George Sarton, *Introduction to the History of Science*, New York. 1975, II, 1762; Hannâ el-Fahûrî, *el-Câmi fi tarihi'l-edebî'l-Arabî*, Beyrut 1986, s. 928.

54 İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, IV, 462.

55 İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, (Haz. Nail Bayraktar), İst. 1955, s.168.



Hatîb'in ne kendisi ne de onunla ilgili bilgi veren diğer kaynaklar da bu iki eserden bahsetmektedir.

6. İbn Asker el-Gassânî (ö.636/1239)'nin *el-İkmal* adlı eseri İbnü'l-Hatîb'in *İhâta*'da çokça faydalandığı kaynaklardan biridir. Ancak İbnü'l-Hatîb'in kaynaklarını inceleyen Mustafa İbrahim bunu tespit edememiştir. Dolayısıyla İbnü'l-Hatîb'in kaynaklarını incelediği çalışmasında bu kaynağı belirtmemiştir.<sup>56</sup> Yine aynı çalışmada Mustafa İbrahim, Musa er-Râzî'yi İbnü'l-Hatîb'in kaynakları arasında saydıktan sonra (ö.344/955) "İbnü'l-Hatîb, Râzî'nin hangi kitabından faydalandığını zikretmemiştir." demektedir.<sup>57</sup> Halbuki İbnü'l-Hatîb, Râzî'nin *el-İstiâb* adlı kitabından faydalandığını belirtmektedir.<sup>58</sup>

İbnü'l-Hatîb'den sonra onun hakkında pek çok şey söylenmiş ve yazılmıştır. Ancak İbnü'l-Hatîb'in katlinden yaklaşık elli yıl sonra gerçekleşen bir olay oldukça önemlidir. Benî Ahmer sultanlarından Ebû Abdullah Muhammed'in ilk döneminde (820-830/1417-1427) vezir ve Kadı'l-Cemaa Ebû Yahya b. Asım tarafından İbnü'l-Hatîb'in *İhâta* adlı eserinin bir nüshası, Gırnâta'daki Yusufiye medresesine vakfedilmiştir. Vezir bu eser için kaleme aldığı vakfiyede (829/1425) İbnü'l-Hatîb'e övgüler dizmiştir.<sup>59</sup> Yapılan bu işlemin, daha önce Gırnâta meydanlarında eserleri yakılan İbnü'l-Hatîb için bir iade-i itibar anlamı taşıdığı kanaatindeyiz.

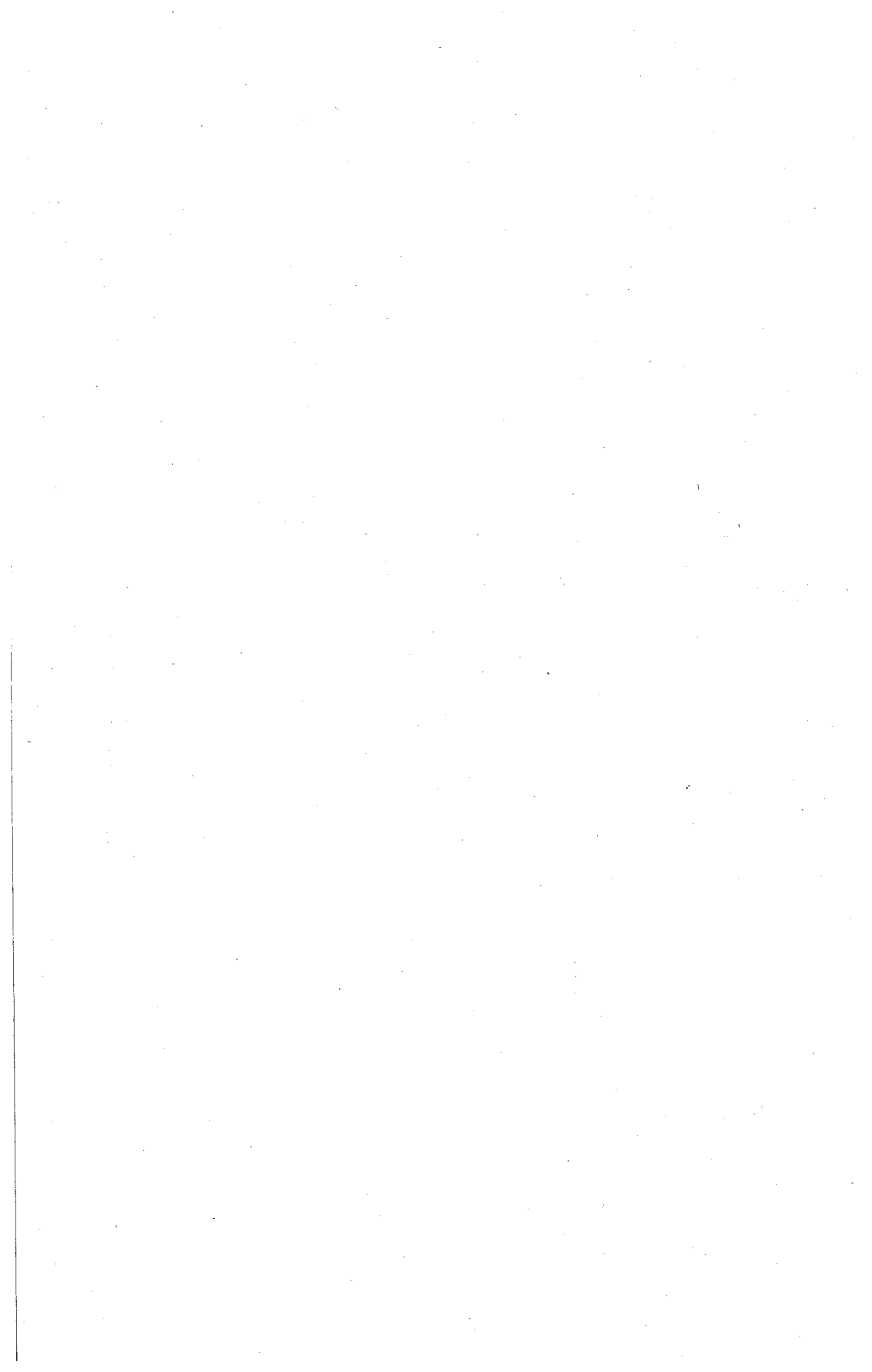
Sonuç olarak, İbnü'l-Hatîb, Benî Ahmer'in en önemli müellif, şair ve devlet adamlarından biridir. Batı Müslüman toplumunu bütün yönleriyle tanıtmak için eserler telif etmiş, yönetici olarak en üst düzeyde görevler üstlenmiştir. Kaleme aldığı onlarca eseriyle geçmişiyi aydınlattığı gibi günümüze de ışık tutmaktadır.

56 Mustafa İbrâhim Hüseyin, "Mesâdirü Lisâniddîn b. el-Hatîb fî kitâbihî ihâta fî ahbâri Ğırnâta", *es-Sicillü'l-İlmî li-nedveti'l-Endelüs* (neşr. Abdullah b. Ali ez-Zeydân ve dğr.), I (Riyad 1417/1996), 331-377.

57 Hüseyin, "Mesâdir" 342

58 İbnü'l-Hatîb, *İhâta*, II, 133.

59 Makkarî *Neftü't-tîb*, VIII, 276.



# Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'ın Sevgi Anlayışı

**Atila YARGICI\***

## ABSTRACT

### UNDERSTANDING OF LOVE IN THE BIBLE AND IN THE KOR'AN

*The Bible and The Kor'an says basically the same thing about God's Love, neighbourhood and brotherhood love, whereas they mention different ideas about sexual love. Firstly, they announce that man should love God more than the other loved objects like parents, husband-wife and children. The most important manifestation of God's Love is to obey his rules and to love each other. Secondly, they also indicate brotherhood and neighbourhood love. According to them, God has created entire food and favour for everyone. There is no discrimination between the believer in God or unbeliever in him. So, man should love man without considering who he/she is. Thirdly, while Old Testament mentions sexual love very much, New Testament doesn't tell us anything about that. However, The Kur'an has expressed that sexual love is a reality of man and it should occur within the marriage.*

**KEYWORDS:** *God's love, brotherhood love, neighbourhood love, to obey rule, forgiveness, helpful, agape, Jesus, Muhammad, lover, The Bible, The Kor'an, worship, ethic.*

Sevgi bütün insanların kalbinde Allah tarafından sınırsız potansiyelde yaratılan, tezahürleri bilinçli eylemlerle ortaya konulması gereken, psikolojik ve sosyal yönleri bulunan bir duygudur. Her insan bu sevgiyi değişik nesnelere ve objelere yöneltme eğilimindedir. Kişi başta kendisi olmak üzere, ana-babasını, eşini, çocuklarını, dost ve akrabalarını, arkadaşlarını, komşularını, daha geniş dairede bütün insanları ve çevresini sever. Bunların ötesinde kendisini ve bütün evreni yoktan yaratan, kendisine, ilişki içinde bulunduğu bütün insanlara sayısız nimetler bahşedip ihşanda bulunarak yüce sevgi ve sefkatini gösteren Allah'ı da sevmeye temayülü içindedir. Kişi kendisine ve bütün insanlara karşı şefkatini değişik şekillerde tezahür ettiren yüce Allah'ı sevmek gibi fitrî bir görevle yükümlüdür. Çünkü Allah insanların kendisini tanımalarını, O'na iman etmelerini ve O'nu sevmelerini istemektedir.. Bu, insanın Allah'la ilişkisi bakımından gerekli bir davranıştır. Diğer taraftan insan toplum halinde yaşamak zorundadır. Çünkü tek başına ihtiyaçlarını giderecek güçte değildir. Bu yüzden beraber yaşadığı insanlarda sevgi temeline dayalı ilişkiler kurmak mecburiyetindedir. Esas itibarıyla bir tek ana-

\* **Dr.**, Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

babadan yaratılan insan bütün insanlarla geniş insanlık ailesinin kardeşleri mesabesinde. Bu sebeple kendisine düşmanlık beslemeyen, zulmetmeyen herkesle kardeşlik sevgisi içinde bütünleşmek mecburiyetindedir. İnsan bütün insanları kardeş telakki edip onları sevdiği gibi, komşu gibi yakınında bulunan kimseleri de sevmek durumundadır. Herkes komşusunu sevse ve onlara iyilik yapmış olsa, dünyada birbiriyle kötü geçinen, birbirine kin duyan insan kalmayacaktır. Bir önemli nokta da erkek ve dişi olarak yaratılan insanın karşı cinsden olan kimselerle bir sevgi ilişkisi içinde olması gereğidir. Bu da insanın mutluluğu ve neslin sağlıklı bir şekilde devamı, toplumun ahlak düzeni açısından son derece önem atfedilmesi gereken bir konudur. İnsan karşı cinsle olan birlikteliğini meşru bir temele oturttuğu takdirde bu sevgi ihtiyacını da en güzel şekilde tatmin etmiş olur. İnsanın kendisine verilen sınırsız sevgi potansiyelini bütün saydığımız bu sevgi nesnelere ölçülü bir şekilde sarfetmesi gerekmektedir. Şüphesiz her sevgi objesinin birbiriyle ilişkisi vardır. Fakat odak noktasında olan ise Allah'dır. İnsanın diğer bütün sevgi nesnelere ilişkilerini düzenleyen de Allah sevgisidir.

İşte bu yüzden Allah sevgisi, kardeşlik, komşuluk sevgisi ve nefsanî sevgi bütün kutsal kitaplarda ve ilâhî dinlerde yer alan bir olgudur. Yaptığımız sınırlı araştırma Kitâb-ı Mukaddes'te ve Kur'an'da sevginin bu ve benzeri değişik boyutlarının zikredildiğini gösteriyor. Kur'an-ı Kerîm en son ilâhî dinin kutsal kitabı olmasından dolayı diğer kutsal kitaplarda tahrif edilmiş olan hususları tashih, doğruları tasdik etme görevini de üstlenmiştir. Bir çok konuda olduğu gibi sevgi mevzuunda da aynı durum söz konusudur. Buna göre Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an'da sevgiden bahsedilmiş olması ortak bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak sevgi ile ilgili bazı nitelermelerde farklılıklar göze çarpmaktadır. Biz bu çalışmamızda Allah sevgisi, kardeşlik, komşuluk ve şehavânî sevgi üzerinde duracağız.

### A. ALLAH SEVGİSİ

Allah Grekçede "Theos", İbranicede "El" (çoğulu Elahim)dir. Eski Ahitte Allah göklerin ve yerin sahibi olarak nitelendirilmektedir.<sup>1</sup> Teolojik bir kavram olarak sevgi, Rab Yahve ile İsrail(Yakub) arasında karşılıklı bir duygu olarak gözükmemektedir. Yahve'nin sevgisi İsrail için bir ip gibidir ki, İsrail'i kendisine çeker.<sup>2</sup> Aynı zamanda Allah'ın İsrail'e sevgisi bazen bir baba sevgisi olarak takdim edilir.<sup>3</sup> Buna göre Rab Yahve bazen İsrail'i sevdiği gibi bazen de ona karşı olan sevgisi sona erer.<sup>4</sup> Eski ahitte bunların dışında Rab Yahve'nin İsrail'e sevgisi, O'nun atalara olan sevgisinin bir devamı olarak sunulmaktadır.<sup>5</sup> Eski ahitte sevgi kavramı "seçme"(election) kavramı ile birlikte zikredilir. Buna göre Yahve'nin sevgisi "seçtiği" bir sevgidir ve o sevdiği

1 Tekvin, 14: 19-22 Ayrıca Allah için bkz: Çıkış, 5: 13-19

2 Hosea, 11: 4

3 Hosea, 11:1

4 Hosea, 19: 10

5 Tesniye, 4: 37; 7: 8; 10: 15

için seçmektedir.<sup>6</sup> Diğer taraftan Eski Ahit'te Rab Yahve iyiliği, doğruluğu ve adaleti sevmektedir. Aynı zamanda o iyilik yapanları da sevmektedir.<sup>7</sup> Eski Ahit'e göre Rab Yahve'nin İsrail'e sevgisi karşılıksız kalmamaktadır. Çünkü İsrail de Yahve'yi bütün kalbi ve gücüyle sever. Rab sevgisinin gerektirdiği ilk şey ise, O'nun emirlerini yerine getirmektir. Rab Yahve kendisini seven ve emirlerini yerine getirenlerin inayetine mazhar olacaklarını söylemektedir.<sup>8</sup> Diğer taraftan İsrail'in Yahve sevgisi, bir kadının kocasına olan sevgisine benzetilmektedir.<sup>9</sup> Eski Ahit'te bireysel bir fert olarak Süleyman'ın Allah'ı sevdiğine işaret edilmekte,<sup>10</sup> bazı ayetlerde ise Rab Yahve kendisini sevgi objesi olarak takdim etmektedir.<sup>11</sup>

Yeni Ahitte İsa, şeriatla en büyük emrin, bir kişinin Allah'ı bütün canı ve yüreği ile sevmesi olduğunu bildirmektedir.<sup>12</sup> Yine, Yeni Ahit'te hiçbir kimsenin iki efendiye kulluk edemeyeceği bildirilerek, bunların Allah ve mammona yani zenginlik olduğuna dikkat çekilmekte, çünkü insanın bunlardan ya birisini seveceğine, diğerinden nefret edeceğine işaret edilmektedir. Buna göre Allah'ı seven ve ona kulluk eden bir kimsenin giyecek ve yiyecek hususlarında kaygı çekmemesi gerekmektedir. Hayat bunlardan daha üstündür.<sup>13</sup> Yeni Ahit'te Allah, Baba, Oğul ve Kutsal Ruh tarafından temsil edildiği için<sup>14</sup> Allah sevgisi başka sevgileri de içinde barındırmaktadır. Teolojik anlamda Allah sevgisi Yeni Ahit'tin Yunanca çevirilerinde "Agape veya Agapan" olarak ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Özellikle Yeni Ahit'te İsa'nın Allah'ın sevgili oğlu olarak seçildiğinin ifade edilmesi konunun özünü oluşturmaktadır.<sup>16</sup> Agape kavramı aynı zamanda Allah'ın ve İsa'nın insan sevgisini, insanın Allah ve İsa sevgisini bir de insanların karşılıklı sevgisini ifade ediyor.<sup>17</sup> Bu konuda yapılan yorumlar, en geniş semantik anlamına göre "agape" teriminin yalnızca dünyada ilahi aksiyonun bir tarzı ve insan ile Allah arasındaki bir ilişkiye has değil, aynı zamanda Allah'ın kendi tabiatının özüdür. (Essential nature of God himself) Aynı zamanda Agape, Allah'ın büyük bir iltifatla eşsiz bir

6 İşaya, 43: 4; Malaki, 1: 2; Mezmurlar, 47: 5

7 Mezmurlar, 11: 17; 33: 5; 37: 28

8 Tesniye, 5: 8-10; 7: 9

9 Yeramya, 2: 2

10 I. Krallar, 3: 3

11 Mezmurlar, 5: 11; 69: 37 Ayrıca Eski Ahit'teki Allah sevgisi ile ilgili bkz: Niyafa el Matrân, Antonyus Necib, "Muhabbe", *Mucemu'l-Lahuti'l-Kitabî*, Beyrut, Darü'l-Maşruk, 1986, s. 712-713

12 Matta, 22: 38-40; Markos, 12: 28-34; Yeni Ahitteki "Allah Sevgisi" ile ilgili geniş bilgi ve yorumlar için bkz. Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, New York, Charles Scribner's Sons, 1952, s. 117-132; Brian P. Gaybba, "God As Love", Bowman L. Clarke, *God*, New York, Paragon House Publishers, 1984, s. 15-37

13 Matta, 6: 24-34

14 Thomas Michel, teslisin hıristiyanlıkta tektanrıcılığı ifade ettiğini söylemektedir. Thomas Michel, *Tanrı Bilimine Giriş*, İstanbul, Ohan Basımevi, 1992, s. 64-70

15 John L. Mc Kenzie, "Love", *Dictionary of The Bible*, New York, Macmillan Publishing Company, 1965, s. 521

16 Matta, 3: 17; 12: 18; Markos, 1: 11; 9: 7; Luka, 3: 22; 9: 35; 20: 13

17 John L. Mc Kenzie, "Love", *Dictionary of The Bible*, s. 522

şekilde sadece kendi oğlunu (Hz. İsa), günahkar insanlığın sorumluluğunu almak için, bu suretle onları suçluluklardan aklamak ve onları Allah'ın sevgisi içerisinde ebedî olarak yaşatmak ve özgür hale getirmek maksadıyla bu dünyaya göndermesini, böylece Allah'ın sevgisini göstermesini ifade ediyor.<sup>18</sup> Nitekim Yeni Ahit'te Allah sevgisinin "Mesih İsa"da olduğuna dikkat çekilmektedir.<sup>19</sup> İsa da havarilerinden kendisini ana-baba ve çocuklarından daha fazla sevmelerini istemektedir.<sup>20</sup> Yeni Ahit'te İsa'yı sevmenin bir insan ne kadar günahkar olursa olsun başışlanması sebeb olacağına vurgu yapılmaktadır. Nitekim Luka, kötü bir kadının İsa'yı sevdiğinden dolayı affa uğradığını yazmaktadır.<sup>21</sup> Yuhanna, Allah'ın sevgi olduğundan bahsetmektedir.<sup>22</sup> Ona göre sevgi Allah'tan olduğu için insanların birbirini sevmesi gerekir. Seven adam Allah'ı bilir, sevmeyen adam Allah'ı bilmez. Allah'ın insanlara sevgisi ise biricik oğlu İsa'yı onun vasıtasıyla yaşamaları için dünyaya gönderdi. Allah insanları sevdiği için insanların günahlarına keffaret olması amacıyla oğlunu göndermiştir.<sup>23</sup> Allah'ın insanları bu şekilde sevmesine karşılık insanlar da birbirlerini sevmelidir.<sup>24</sup> Bu ifadelerden Allah'ın insanları sevmesinin en önemli tezahürünün İsa'nın günahlara keffaret olarak gönderilmesi olduğu anlaşılmaktadır. İnsanların Allah'a sevgisinin tezahürü ise İsa'yı ve birbirlerini sevmesidir. Buna göre bir kişi Allah'ı sevdiğini söyleyip kardeşinden nefret ederse yalancıdır.<sup>25</sup> Çünkü görmüş olduğu kardeşini sevmeyen görmemiş olduğu Allah'ı sevmeyiz.<sup>26</sup> Diğer taraftan Allah'ın emirlerini tutmak da Allah'ı sevmenin alametlerinden birisi olarak kabul edilmektedir.<sup>27</sup> Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, sevgi söz ile değil, amel ve davranış ile ortaya çıkar.<sup>28</sup>

Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an'ı karşılaştırdığımızda ikisi arasında benzerlikler olduğu gibi farklılıklar bulunduğunu da görmekteyiz. Herşeyden önce Kur'an, hıristiyan veya yahudilerin Allah'ın sevgilileri olduğu iddiasını kabul etmez.<sup>29</sup> Aynı zamanda Hz. İsa Hazret-i Meryem'in oğlu ve Allah'ın da resu-

18 J. Buruje Long, "love", *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Company, 1987, IX, 37.

19 Romalılar, 8: 37-39

20 Matta, 10: 37; Markos, 10: 21

21 Luka, 7: 36-50; İsa sevgisi için ayrıca bkz: Thomas Michel, *Tanrı Bilimine Giriş*, s. 85-87

22 Allah'ın sevgi olduğu konusu Hıristiyanlıkta tartışma konusudur. Bu konuyu tartışan bazı yazarlara göre Allah sevgi modelidir. (God is the model of love) Biz sevginin ne olduğunu Allah'a bakarak öğreniriz, kendimize bakarak değil. Bunu da ancak İsa'nın öğretilerine, ölmesine, dirilmesine ve Allah'ın bize sevgisinin bir vahyi olmasına bakarak anlarız. Bu konudaki geniş tartışma için bkz: Sallie Mc Fague, *Models of God*, Phidadelphia, Fortress Press, 1987, s. 125 vd.

23 I. Yuhanna, 4: 7-10

24 I. Yuhanna, 4: 11

25 I. Yuhanna, 4: 20; Romalılar, 13: 8-10

26 I. Yuhanna, 4: 21

27 I. Yuhanna, 5: 3

28 I. Yuhanna, 3: 18

29 Bu konudaki ayette şöyle denmektedir: Yahudiler ve Hıristiyanlar, "Biz Allah'ın çocukları ve sevgilileriyiz." dediler. De ki: "Madem öyledir, neden günahlarınızdan dolayı sizi azaplandı-

lüdür.<sup>30</sup> Meryem'in oğlu İsa'nın Allah olduğunu söyleyenler de kafir olmuşlardır.<sup>31</sup> Kur'an'a göre Hz. İsa öldürülmemiş, göğe yükseltilmiştir.<sup>32</sup> Ayrıca Kur'an'da Hz. İsa'nın insanların günahlarına keffaret olarak gönderildiği de zikredilmez. Hz. İsa Allah'ın oğlu değil, sadece bir peygamberdir. Bu açıdan baktığımızda Kur'an'ın Allah sevgisi anlayışı ile Kitab-ı Mukaddes'in, bilhassa da Yeni Ahit'in sevgi anlayışı arasında farklılıklar olduğu görülmektedir.

Kur'an'a göre Allah'ın güzel isimlerinden birçoğu sevgiyi ifade eder. Rahman, Rahim ve Vedud bunlardan sadece bir kaçıdır.<sup>33</sup> Yapılan bazı araştırmalar Allah'ın bütün isimlerinde bir sevgi anlamının varlığını göstermektedir.<sup>34</sup> Vedud ismi hem seven hem de sevilen anlamlarında kullanılmaktadır. Rahman ve Rahim isimleri ise insanlığa ihtiyaç duydukları dünyevî ve uhrevî nimetleri bahşetmeyi ifade ederek, O'nun sevgi ve şefkatini anlatmaktadır. Burada Allah'ın insanlığa olan sevgi ve şefkatinin onlara sayısız nimetler vererek tezahür ettiğini söyleyebiliriz. Yüce Allah'ın bütün insanlığa olan bu sevgisinde hiçbir ayırım yapılmadığı görülmektedir. Kur'an da tıpkı diğer kutsal kitaplar gibi sevginin soyut bir kavramdan çok somut yansımaları olan bir kavram olduğunu kabul eder. Buna göre Allah'ın insanları sevmesinin en önemli tezahürü, onların ihtiyaç duydukları herşeyi yaratmasında ortaya çıkmaktadır. Yüce Allah bu açıdan sevgisinde ayırım yapmaz. Onun Rahmeti herşeyi kuşatır.<sup>35</sup> İnanan da inanmayan da bu dünyada onun sevgisinden nasibini alır. Ancak bir sınav için dünyaya gönderilen insanların O'nun varlığına ve birliğine inanarak emirlerini yapması durumunda bu rahmet, yani sevgi onları ebedi olarak kuşatacaktır.

Diğer taraftan Yüce Allah'ın insanların dünyevî ve uhrevî mutluluklarını temin etmek amacıyla peygamberler ve kutsal kitaplar göndermesi de onun sevgisinin en önemli tezahürlerindedir. Bu yüzden peygamberimiz s.a.v'in

---

nyor? Siz ancak Allah'ın yarattıklarından bir beşersiniz. Allah istediğini affeder, istediğine azab verir Çünkü göklerin, yerin ve ikisinin arasındakilerin mülkiyeti Allah'ındır. Ve herşey sonunda ona dönecektir." Maide, 5: 18 Bu konuyla ilgili ayrıca bkz: Reynold A. Nicholson, "Love" (Muhammadan), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, New York, Charles Scribner's Sons, 1951, VII, 176.

30 Nisa, 4: 171

31 Maide, 5: 17, 72; Maide suresinde zikredilen ayetlerde bazı hıristiyan ruhbanlarının Hz. İsa'yı ve onun annesini ilah edinmelerin ne kadar yanlış yaptıkları şu şekilde anlatılır: Ve hatırla ki, Allah: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara dedin, 'Allah'ın yanında beni ve anamı iki ilah edin!' " der. İsa: "Allah'ım! seni tenzih ederim. Benim hakkım olmayan bir şeyi söylemek, bana yakışmaz. Eğer söylemişsem, muhakkak sen beni bilirsin. Fakat ben Sen'i bilmem. Şüphesiz sen bütün gizli olanları bilersin. Rabbim ve Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin, olan emrinden başkasını onlara söylemedim. Ben onların içinde olduğum müddetçe, onlara şahit idim. Beni yanına aldığında artık onları gözetleyen Sen oldun." Maide, 5: 116-117

32 Nisa, 4: 156-158

33 Rahman ve Rahim isimleriyle ilgili ayetlere toplu olarak bkz: Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu'l-Müfreh li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, İstanbul, el Mektebetü'l-İslamiyye, 1984. s. 307-308; Allah'ın "Vedud" ismi için ayrıca bkz: Hud, 11: 19; Buruç, 85: 114

34 Mir Valuiddin, *Love of God*, Lahore, Oriental Publishers, , tsz, s. 86-88

35 Araf, 7: 156

alemlere rahmet olarak gönderildiğinden bahsedilir.<sup>36</sup> Aynı zamanda Kur'an da rahmet olarak isimlendirilmektedir.<sup>37</sup>

Bir başka açıdan bakıldığında Allah'ın affedici olması da O'nun sevgisinin tezahürlerinden birisidir. O'nun Gafur, Gaffâr, Settâr, Rahîm, Tevvâb olması O'nun affedici olduğunu gösteriyor. Buna göre yüce Allah şirkin dışında insanların bütün günahlarını affedeceğini söylemektedir.<sup>38</sup> Önemli olan insanın Allah'a yönelmesi, O'ndan af dilemesidir. İşte bu ve benzeri ayetlerde Allah'ın insanları sevdiği açık bir şekilde görülmektedir. İnsan Allah'ın bu sonsuz sevgi ve şefkatine karşı ne yapacaktır? Bu sorunun cevabı şu ayette gizlidir: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tabi olun ki Allah da sizi sevsin."<sup>39</sup> Burada Allah'ı sevmenin Hz. Muhammed'e tabi olmak gibi fiili bir tezahürü nazarlara sunulmaktadır. Kur'an'da belirtildiğine göre Hz. Muhammed'e tabi olmak, Allah'a tabi olmak demektir.<sup>40</sup> Çünkü Hz. Muhammed zaten Allah'ın elçisidir. Onun emirlerini hem bizlere getirmekte, hem de kendisi bizzat tatbik ederek, güzel bir örnek olmaktadır. Bu durumda Allah'ı sevmenin O'nun emirlerini yapıp nehiyelerinden kaçınmakla mümkün olacağı söylenebilir. O halde işin içine belirli ibadetlerin yanısıra ahlak boyutu da girmektedir.

Yüce Allah'ın Kur'an'da öngördüğü toplum Allah'ı bütün sevdiklerinden fazla seven<sup>41</sup> ve aynı zamanda birbirlerini de seven ve birbirlerine karşı şefkatli olan bir toplumdur.<sup>42</sup> O halde Allah'ı sevmek diğer insanları sevmeyi ve onlarla iyi geçinmeyi de gerekli kılmaktadır. Buna göre birbirlerini seven kişiler, iyi ahlaklı olan kişilerdir. Bu yüzden yüce Allah, insanların birbirlerini daha çok sevmesine sebep olan güzel ahlak kriterlerine sahip olanları seveceğini, kötü ahlakî niteliklere sahip olanları da sevmeyeceğini bildirmektedir. Kısaca söylemek gerekirse Yüce Allah'ın sevdiği davranışlar ihsan, tevbe, takva, sabır, tevekkül, adaletli olma; Allah'ın sevmediği davranışlar da imansızlık, zulüm, kibirlenme, bozgunculuk yapma, haddi aşmak, israf, hıyanet ve şımarıklık gibi hususlardır.<sup>43</sup> Kur'an'da zikredilen ve Yüce Allah'ın sevgisini ortaya koyarak insanlardan yapmasını ve kaçınmasını istediği davranışların hepsi, insanların bu dünyada birbirlerini sevmesine sebep olacak, düşmanlığı ve kini ortadan kaldıracak davranış türleridir. O halde Allah sevgisi, O'na belirlenmiş zamanlarda farz olan ibadetleri yapmayı gerekli kıldığı gibi, güzel davranışlarla bezenmeyi de gerektirmektedir.

## B. KARDEŞLİK SEVGİSİ

Kardeşlik Sevgisi, Kitab-ı Mukaddes'te, Kur'an-ı Kerim'de ve Peygamberimizin s.a.v. hadislerinde birbirlerine yakın anlamlarda zikredilen bir konu-

36 Enbiya, 21: 107

37 Lokman, 31: 3

38 Nisa, 4: 48; Zümer, 39: 53

39 Al-i İmran, 3: 31

40 Nisa, 4: 80

41 Tevbe, 9: 24

42 Fetih, 48: 29

43 Bu konuda şu ayetlere bkz: Bakara, 2: 195, 222; Alu İmran, 3:32, 57, 76, 140,146, 159; Maide, 5: 42, 87; Nisa, 4: 36; En'am, 6: 141; Enfal, 8: 58; Kasas, 28: 76



dur.<sup>44</sup> Kardeş ifadesi Eski Ahit'te anne-babanın çocukları<sup>45</sup> için kullanıldığı gibi, aynı klan ya da kabile üyeleri<sup>46</sup> veya aynı milletin fertleri için de zikredilmektedir.<sup>47</sup> Buna göre "Kardeşine yüreğinden nefret etmeyeceksin" ifadesi yahudi milletin fertleri arasındaki bir sevgiyi dile getirmektedir.<sup>48</sup> İnsanın diğer kişilere saygı göstermeden Allah'ın rızasını ve sevgisini kazanması mümkün değildir. Bu yüzden Eski Ahit'te gariblere, yani yabancılara haksızlık edilmemesi, zulmedilmemesi istenmekte ve İsrailoğullarına Mısır diyarında nasıl olduklarını hatırlamaları tavsiye edilmektedir. Ayrıca öksüzlere, dullara, fakirlere de yardım edilmesi ve onların incitilmemesi talep edilmektedir.<sup>49</sup> Bu konudaki tavsiye aynı zamanda Allah'ın İsrailoğullarına çıkış esnasında gösterdiği muameleye dayandırılmaktadır. Nitekim bir yerde, Rabbin öksüz ve dul kadın için adalet ederek, garibe ekmek ve elbise vermek suretiyle onları sevdiği nazarlara verilerek, "Siz de garibi sevin. Çünkü Mısır diyarında gariptiniz." ifadesi kullanılmaktadır.<sup>50</sup> Bir başka yerde de, "Ve diyarınızda bir garib seninle misafir olursa, onu mağdur etmeyeceksiniz. Sizinle misafir olan garib aranızda yerli gibi olacak ve onu kendin gibi seveceksin." denilmektedir.<sup>51</sup> Bu konuda yapılan yorumlar, daha Hazret-i İsa (a.s.) gelmeden önce Eski Ahit'te sevginin alanının genişletildiği, Yahudi düşmanlarının bile sevilmesi gerektiğinin dile getirildiğini ifade etmektedir.<sup>52</sup> Eski Ahitte ayrıca düşmanın bir hayvanı kaybolmuşsa, onu bulmaya yardım edilmesi de zikredilmekte, böylece insanın kendisinden nefret edene yardım ederek sevgi göstermesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.<sup>53</sup> Eski Ahit'le ilgili yapılan bazı yorumlarda, sevginin sosyal bir duygu olduğuna dikkat çekilmekte, oruç tutmanın kıskançlığı giderip sevgiyeye getireceği dile getirilerek, "Güçlü insanın düşmanı ile arkadaş olan kişi olduğuna" vurgu yapılmaktadır. Buna göre doğru arkadaşlık övülmekte, yanlış arkadaşlık da kınanmaktadır.<sup>54</sup> Kitab-ı Mukaddes'le ilgili yapılan bazı çalışmalarda Eski Ahit'te bulunan "komşunu kendin gibi seveceksin" ifadesi kardeşlik sevgisi olarak yorumlanmaktadır.<sup>55</sup> Eski Ahit'te sevgi, dostluk ve arkadaşlık anlamında da kullanılmaktadır. İbranice'de bir kişinin arkadaşları "sevgililer"

44 Erich Fromm kardeşlik sevgisini İncil ve Tivrattaki bazı ifadeleri kullanarak yorumlamıştır.

Bkz: Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev: İştan Gündüz, İstanbul, Say Yayınları, 1997, s. 53-54

45 Tekvin, 27: 6

46 Sayılar, 16: 10

47 Tesniye, 15: 12

48 Levililer, 19: 17

49 Çıkış, 22: 20-26

50 Tesniye, 10: 18

51 Levililer, 20: 33-34 Yahudilikteki kardeşlik sevgisi hakkında daha geniş bilgi için bkz: Samuel S. Cohov, *Judaism a way of life*, Cincinnati, The Union of American Hebrew Congregations, 1948, s. 201-210

52 Niyafa el Matran, Antonyus Necib, "el-muhabbetü'l-ehaviyye", *Mucemu'l-Lahuti'l-Kitabı*, s. 716

53 Çıkış, 23: 4-6

54 G. Deutsch, "Love (Jewish)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VII, 175

55 Levililer, 19: 18 ayrıca bu konudaki yorumlar için bkz Niyafa el Matran, Antonyus Necib, "el-muhabbetü'l-ehaviyye", *Mucemu'l-Lahuti'l-Kitabı*, s. 715.

diye isimlendirilir.<sup>56</sup> Ayrıca arkadaşlık sevgisi kadına olan sevgiden çok daha kuvvetli bir sevgidir.<sup>57</sup>

Kardeşlik Sevgisi Yeni Ahit'te de zikredilmektedir. Yeni Ahitte 163 yerde "kardeşlik"ten bahsedilmektedir.<sup>58</sup> İsa Allah'ın (Father) isteğini yerine getirenin kendi kardeşi, kız kardeşi ve anası olduğunu<sup>59</sup>, kardeşine kızanın hükme müstehak olacağını, ahmak diyenin ise cehennem ateşine müstehak olacağını söyleyerek Allah'a itaat edenlerin birbirlerine sevgi ve nezaketle davranması gerektiğine işaret eder.<sup>60</sup> Petrus'un birinci mektubunda, bütün insanlara hürmet edilmesi gerektiğini bildiren Petrus, kardeşliğin sevilmesini istemektedir.<sup>61</sup> Pavlus ise kardeşlik sevgisinde insanların birbirlerini şefkatle sevmesi gerektiğini dile getirir.<sup>62</sup>

Yeni Ahit'e göre sevgi kötülük yapana dua etmeyi gerektirir.<sup>63</sup> Yeni Ahit'te sadece komşunun değil düşmanların bile sevilmesi gerektiğine dikkat çekilmekte ve eza edenlere dua edilmesi istenmektedir. Yalnızca kardeşini sevenlerin vergi toplayanlardan ve putperestlerden farklı olmayacağına vurgu yapılmaktadır. Burada bir insanın yalnızca kardeşini sevmesinin yetmeyeceği, aynı zamanda insanın düşmanını da sevmesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Düşmanlarını sevenler davranış olarak Allah'a (father) benzemektedirler. Çünkü o güneşi kötülerin ve iyilerin üzerine doğdurduğu gibi, yağmuru da ayırım yapmadan onların üzerlerine yağdırır.<sup>64</sup> Yeni Ahitteki bu ifadeler, "tarafsız bir sevgi", "insanın kendisini sevmesini içermeyen bir sevgi" olarak nitelendirilmektedir. Bu yorumculara göre İsa, sevgide nefret edilen kişilere karşı "Allah modelini" sunmaktadır.<sup>65</sup>

Yeni Ahit'te "Birbirinizi sevmekten başka , kimseye bir şey borçlu olmayan; çünkü diğerini seven şeriatı itmam etmiştir."<sup>66</sup> denilerek, kardeşlik sevgisinin önemine işaret edilmektedir. Ayrıca Allah sevgisi ile kardeşlik sevgisi arasındaki ilişkiye temas edilmektedir. Bu konuyla ilgili bölümlerde bir kişinin Allah'ı sevdiğini söylediği halde, kardeşinden nefret ederse yalancı olacağı bildirilerek, " Çünkü görmüş olduğu kardeşini sevmeyen görmemiş olduğu Allah'ı sevmez. Ve onun tarafından, Allah'ı seven kardeşini de sevsin, diye emrimiz vardır."<sup>67</sup> ifadesi kullanılmaktadır. Aynı zamanda ise Yuhanna

56 I. Samuel, 18: 15; I. Krallar, 5: 5; Eyüb, 19: 10-15. Ayrıca bkz: G. Deutsch, "Love"(Jewish), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VII, 175.

57 II. Samuel, 1: 26 Bu konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz: John L. Mc Kenzie, "Brother", *Dictionary of The Bible*, s. 108; Koufman Kohlen, "Love", *The Jewish Encyclopedia*, New York, Funk and Wagnull Company, VIII, 189

58 John L. Mc Kenzie, "Brother", *Dictionary of The Bibles*, 108;

59 Matta, 12: 50; Markos, 3: 35; Luka

60 Matta, 5: 22

61 I. Petrus, 2: 17

62 Romalılar, 12: 10; I. Petrus, 1: 22; 3: 8; II. Petrus, 1: 7

63 Korintoslular 1, 4: 11-12

64 Matta, 5: 43-48; Luka, 6: 27-36

65 Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, s. 98-99

66 Romalılar, 13: 8-9

67 I. Yuhanna, 4: 20-21

İncili'nde bildirildiği gibi, İsa kendi sevgisi ile kardeşlik sevgisini bir tutmakta ve “ Size birbirinizi seviniz diye yeni bir emir veriyorum; sizi sevdiğim gibi siz de birbirinizi seviniz. Eğer birbirinize sevginiz olursa, benim şakirtlerim olduğunuzu bütün insanlar bununla bilecekler”<sup>68</sup> demektedir. İsa'ya göre kardeşini seven nurda durur, sevmeyen ve nefret eden ise karanlıkta kalır.<sup>69</sup>

Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık 98 ayette kardeşlikten bahsedilmekte, bunların bir çoğunda kan bağı kardeşliğine, bazılarında ise peygamberler arasındaki kardeşliğe ve din kardeşliğine temas edilmektedir.<sup>70</sup> Kardeşlik ifadesi geçmese bile bazı ayetlerde insanların bir erkek ve dışıden yaratıldıkları hatırlatılarak, bu anlamda herkesin insanlık kardeşliği içerisinde mütaala edilmesine işaret edilmektedir.<sup>71</sup> Bundan dolayıdır ki düşmanlık kavramı izafidir. Bugün düşman telakkî edilen bir kişi yarın dostunuz olabilir. Kur'an bu yüzden iyilikle kötülüğün bir olmadığını, kötülüğü en güzel şekilde savmak gerektiğini, bu durumda düşman olan kişilerin bile samimi bir dost olabileceğine dikkat çekilmektedir.<sup>72</sup> Burada bir kişinin bir insana kötülükte bulunması durumunda, bu kötülüğü affetmenin onu “iyilikle savmak” anlamına geldiğine işaret edilmektedir. Örneğin birisi sizi yermişse sizin onu övmeniz onun bu kötülüğünü iyilikle savmak anlamındadır. Aynı şekilde sizin çocuğunuzu öldüren bir kimsenin çocuğunu düşmanın elinden kurtarmanız da bu kategoriye girer. Böyle yapıldığı takdirde düşmanın insana dost olmaması mümkün değildir. İbn-i Abbas, bu ayeti yorumlarken kötülüğü iyilikle savmayı, insanın kızıldığı zaman sabırlı olması, cahilce muameleye maruz kaldığında hilm göstermesi ve kötü davranışla karşılaştığında affetmesi şeklinde izah etmiştir.<sup>73</sup> Nitekim bir başka ayette de muttaki kişilerin özellikleri sayılırken, bunların darlıkta da bollukta da başışta bulunma, öfkeyi yutma ve insanların kusurlarını affetme olduğu zikredilir.<sup>74</sup> Bu ayette Kur'an'ın evrensel mesajlarından birisine dikkat çekilmektedir. Kur'an'a göre bütün insanlar insan olmaları cihetiyle kardeş telakkî edilmektedir. Çünkü herkes Hz. Adem ve Havva'dan yaratılmıştır. O halde İnsan darda ve sıkıntıda olan kişiye kendisi bolluk içinde de olsa darlık içinde de olsa muhakkak yardım etmelidir. Bu, insanlık kardeşliğini sevmenin en önemli tezahürüdür. Sıkıntıda olan bir kişinin inancı ön planda değildir. Bu, Allah'ın insanlarda Rahman isminin tecellisi demektir. Allah bu dünyada inanan-inanmayan ayrımı yapmaksızın herkese rızık vermektedir. Kur'an'da bir çok ayette zikredilen çeşitli nimetler bütün insanlar için hazırlanan nimetlerdir. Diğer taraftan kardeşlik sevgisinin en önemli ikinci bir tezahürü de öfkeyi yutmaktır. Çün-

68 Yuhanna, 13: 34-35

69 Yuhanna 1, 1: 7-11

70 Kur'an'da kardeşlik ile ilgili ayetler için bkz: Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 23-25

71 Hucurat, 49: 13

72 Fussilet, 41: 34

73 Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez Zemahşerî, *el Keşşâf*, Beyrut, Darü İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997, IV, 205

74 Al-i İmran, 3: 134

kü öfke ile hareket etmek insanın hem kendisine hem de karşısındakine zarar vermesine sebep olur. Öfkeli bir davranış dostluğu değil düşmanlığı kökürler. Kardeşlik sevgisinin ayette zikredilen üçüncü bir tezahürü de insanları affetmektir. Başkalarının hatalarını bağışlamak sevginin oluşmasına sebep olur. Nitekim bunu teyid eden bazı ayetlerde müminlerin boş sözlerle çirkin davranışlarla karşılaştıklarında buna aldırış etmeyip izzet ve şereflerini koruyarak oradan geçip gidecekleri ifade edilmektedir.<sup>75</sup> Aynı zamanda affedici olmak Allah'ın bir sıfatıdır. Yüce Allah Kur'an'da şirk dışında bütün günahları istediği kimselerden affedeceğini bildirerek, insanları hatalarından dönmeye davet etmektedir.<sup>76</sup> Bir mümin başkalarının kusurlarını affettiği zaman bu ahlakla da ahlaklanmış olmaktadır.<sup>77</sup> Bu yüzden yüce Allah mümin insanları her zaman affedici olmaya çağırılmaktadır. Bu konudaki ayetlerden bir kısmı da Şura suresinde bulunmaktadır. Bu ayetlerde müminlerin özelliklerinden birisinin de "kızdıkları zaman bağışlamak" olduğu,<sup>78</sup> kötülük yapana kötülük yapmanın normal bir kural olduğuna dikkat çekildikten sonra, "ama kim affeder barışırsa, onun karşılığı Allah'a aittir. Şüphesiz o zalimleri sevmez" buyrulmaktadır.<sup>79</sup> Bu ayetlerde kötülüğe kötülükle değil, affetmek ve barışmakla karşılık vermenin daha iyi olacağına vurgu yapılmaktadır. Gerçekten de affetmek ve kötülüğe iyilikle mukabele etmek düşmanlığı sona erdirici, kardeşlik ortamını sağlayıcı bir özellik taşımaktadır. Nitekim bir başka ayette de "affetmenin takvaya daha yakın olacağı" zikredilmektedir.<sup>80</sup> Bir diğerinde ise müminler karşılıklı yapılan hataları affetmeye çağrılarak, Allah'ın da affedici olduğu hatırlatılmaktadır. O halde kardeşlik sevgisi herkesi affetmeyi gerektirmektedir. Kur'an bu affetmenin başka dinlere mensub olanları da kapsadığına işaret etmektedir. Konuyla ilgili bir ayette Yahudilerin Allah ile yaptıkları ahidlerini bozduklarına, Tevrat'ı değiştirdiklerine, uyarıldıkları şeyden pay almayı unuttuklarına dikkat çekildikten sonra, onların pek azının hain olmadığı ifade ediliyor ve "Yine de onları affet, aldırma. Çünkü Allah muhsinleri, yani güzel davrananları sever" buyruluyor.<sup>81</sup> Bazı tefsirlerde bu ayetlerin savaş ayetleriyle nesh edildiği iddia ediliyorsa da, genel görüş bu ayetin neshedilmediği yönündedir. Buna göre örneğin Beyzavî, ayetin neshedildiğini söylerken,<sup>82</sup> bazı tefsirciler ayetin neshedilmediğini dile getirmektedir. Çağdaş müfessirlerden El-malılı, bu konudaki görüşleri özetledikten sonra, yahudilerden iman edenlerin de hain olanların da affedilmesi gerektiği görüşünü savunmaktadır. Buna

75 Furkan, 25: 72

76 Nisa, 4: 116 Ayrıca Allah'ın affediciliği ile ilgili olarak bkz: Bakara, 2: 187; Alu İmran, 3: 152; Maide, 5: 95

77 Teğabün, 64: 14

78 Şura, 42: 37

79 Şura, 42: 40

80 Bakara, 2: 237

81 Maide, 5: 12-13

82 Abdullah b. Ömer el-Beydavî, *Envarü't-Tenzil*, Haşiyetü Şeyh Zade kenarında, İstanbul, İhlas Vakfı Yayınları, 1995, II, 201.

göre bu ayetlerde onların ne kadar cinayet de yapmış olsalar affedilmeleri istenerek, İslam'ın müsamahasına işaret edilmektedir. Bu yüzden anlam, "Geçmiş affet, gelecekte de her hainliği cezalandırma taraftarı olma" demektir.<sup>83</sup> Bu ve benzeri ayetler de gösteriyor ki, İslam kardeşliğin sınırlarını din ayırımı yapmaksızın bütün insanlık olarak çizmektedir.

Nitekim peygamberimiz s.a.v. de bazı hadis-i şeriflerde müslümanı tarif ederken onun "insanların elinden ve dilinden emin olduğu" kimse olduğunu,<sup>84</sup> bildirmektedir. Bir başka hadis-i şerifte de müminin komşusunun şerhinden emin olduğu kimse olduğunu söylemektedir.<sup>85</sup> Bu hadisler yukarıdaki ayetlerin anlamlarıyla bağlantılı görülmektedir. Çünkü müslüman dinî inançlarına göre bir yargılamada bulunmaksızın diğer insanlara kötülük yapmayan tam tersine iyilik yapan kimsedir. Bu bağlamda suçsuz yere, herhangi bir cana kıymamış bir kimseyi öldürmenin bütün insanları öldürmek demek olduğuna<sup>86</sup> işaret edilerek, insanlık kardeşliği çerçevesinde hiç kimse-nin kimseyi öldürme hakkına sahip olmadığına dikkat çekilmektedir.

Bunun dışında Kur'an iman edenlerin de kardeş olduklarını bildirmektedir.<sup>87</sup> Burada da insanlık kardeşliğinin içinde bir de "iman kardeşliği" olgusuna dikkat çekilmektedir. Buna göre kardeş olan müminler, birbirlerini seven kişilerdir.<sup>88</sup> Aynı zamanda birbirlerine karşı merhametli, şefkatli, kafirlere karşı da serttirler.<sup>89</sup> Bu ayette belirtilen kafirlere karşı serttirler, (şiddetlidirler) ifadesi, kafirlerin saldırmasıyla, müslümanları yok etmeye çalışmasıyla ilgilidir. Yoksa saldırı vaki olmadığı takdirde müminler diğer insanlara da merhametli ve şefkatli davranmakla yükümlüdür. Nitekim, Hz. Musa ile kardeşi Harun'un Firavun'a "kavl-i leyyin"<sup>90</sup> diye ifade edilen yumuşak bir üslûbla hitab etmesini isteyen Kur'an'ın bu anlayışı herkese karşı gösterilmesi gereken sevgi dolu bir yaklaşımdır.

Kur'an'ı Kerim'e göre kardeşlik sevgisi bir kişi hakkında duyulan bir haberi araştırmayı gerekli kılar. Yoksa insan bilmeden bir topluluğa zarar verebilir.<sup>91</sup> Diğer taraftan bu sevgi, savaştan iki grubu barıştırmayı, barışa yanaşmayan zalimin ise zulmünü gidermeyi, başka toplumları küçük görmemeyi, ayıplamamayı, kötü lakaplarla hitap etmemeyi gerektirir.<sup>92</sup> Bunların da ötesinde bu kardeşlik sevgisi, kötü zannı, gizli sırları araştırmayı, gybet etmeyi de yasaklamaktadır.<sup>93</sup> Bazı hadislerle göre de kardeşinin yardımına koşana

83 Elmahlı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Zehraveyn, tsz, III, 185-186

84 Buhârî, İman, 4-5

85 Ebu Abdillah Muhammed b. Embri'l-Hasen el-Buhârî, *es-Sahihu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Edeb, 29; Ebu'l-Hüseyin Müslim, *Sahih-i Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, İman, 73

86 Maide, 5: 32

87 Hucurat, 49: 10

88 Maide, 5: 54

89 Fetih, 48: 29

90 Taha, 20: 44

91 Hucurat, 49: 6

92 Hucurat, 49: 9-11

93 Hucurat, 49: 12

Allah'ın yardım edeceği,<sup>94</sup> kardeşinin yüzüne gülmenin sadaka olacağı beyan edilmektedir.<sup>95</sup> Bir hadis-i şeriflerinde de Peygamberimiz s.a.v., kardeşini seven bir kimsenin bunu ona bildirmesini istemektedir.<sup>96</sup>

Görüldüğü gibi hem Kur'an-ı Kerim hem de hadis-i şerifler insanlık ve iman kardeşliğini dile getirmektedir. Buna göre mümin müminin kardeşidir. Kur'an müminlerin kardeş olduğunu söylemektedir. Aynı zamanda mümin kendisi gibi insan olarak yaratılan herkese karşı da geniş insanlık kardeşliği bağıyla bağlıdır. Müminde bulunması gereken, bağışlayıcılık, sevgi, merhamet, kusurları örtmek, iyilik yapmak gibi bütün nitelikler sadece mümine karşı gösterilmesi gereken güzel ahlaki sıfatlar değildir. Bunlar bütün insanlara karşı müminde var olması gereken ideal ahlak prensipleridir. Bundan dolayı Kur'an, sadece kendilerini yurtlarından çıkararak, din hususunda kendileriyle savaşıyor ve onlara yardım eden kişilere "dost" olunmamasını istemektedir.<sup>97</sup> Bunların dışındaki herkesle iyi geçinmek müminin başlıca görevleri arasındadır. Peygamberimizin s.a.v.'in "bir kimsenin kendisi için sevdiğini insanlar için de sevmesinin imandan olduğunu"<sup>98</sup> ifade eden sözleri, insanlık ve iman kardeşliğinin özünü oluşturmaktadır.

### C. KOMŞULUK SEVGİSİ

Eski Ahit'te İsraililer komşularını sevmekle yükümlü tutulmuşlardır.<sup>99</sup> Buna göre insan kardeşine yüreğinden nefret etmemeli, oç almamalı ve komşusunu da kendisi gibi sevmelidir. Komşuyu sevmenin ölçüsü de ona eziyet etmemek<sup>100</sup> ve adaletle hükmetmektir.<sup>101</sup> Eski Ahit'te sadece komşunun değil yabancıların, yani misafirlerin de sevilmesinden bahsedilir.<sup>102</sup>

Yeni Ahit'te de en çok önem verilen iki sevgi objesinden birisi Allah, diğeri de komşudur. Matta'da, şeriatla en büyük emrin insanın Allah'ı sevmesi ve komşuyu da kendisi gibi sevmesi olduğundan bahsedilir ve bütün peygamberlerin bu iki emre bağlı olduğu ifade edilir.<sup>103</sup> Bunun yanında Yeni Ahit'te komşuya sadece iyi gününde değil, kötü gününde de yardımcı olmak gerektiği bildirilir. Örneğin Luka bir kişinin yaralı bir insana yardım etmesi dolayısıyla "komşu olmayı" hak ettiğini zikreder.<sup>104</sup> Buna göre İsa bir kişinin komşusunu bilmesinden değil, kendisinin bir kişiye komşu olmasından bahsetmektedir. Burada komşunun kendisi değil, komşu sevgisi ön plana çıkarılmaktadır.<sup>105</sup> Pavlus ise komşusunu sevenin bütün şeriatı uygulamış olacağı-

94 Tirmizî, Hudud, 3

95 Tirmizî, Birr, 36

96 Tirmizî, Zühhd, 54

97 Mümtehhine, 60: 7-9

98 Buhârî, İman, 7; Müslim, İman, 71, Tirmizî, Kıyâme, 59

99 Levililer, 19:17-18

100 Levililer, 19:13

101 Levililer, 19:15

102 Levililer, 19: 33-34

103 Matta, 22: 34-40; Markos, 12: 28-34

104 Luka, 10: 29-37

105 Paul Ramsey, *Basic Christian Ethic*, s. 92-93

nı çünkü bu emrin diğer kuralların özeti olduğunu dile getirmektedir. Ona göre sevgi komşuya kötülük etmez.<sup>106</sup> Yeni Ahit'e göre kişi sadece kendi iyiliğini değil, komşusunun da iyiliğini düşünmelidir.<sup>107</sup>

Kur'an'da ve Kur'an'ın yaşayan bir tefsiri olan Peygamberimiz hazret-i Muhammed'in sözlerinde komşuluk ve kardeşlik sevgisinin iç içe girdiğini görmekteyiz. Buna en güzel örnek ensar-muhacir arasındaki kardeşlik sevgisidir. Mekkeli Müslümanlar Medine'ye hicret ettiklerinde yanlarında hiçbir şeylerini getirememişlerdi. Ensar onlara çok iyi komşuluk ve kardeşlik örneği sergilemişlerdir. Ensarın bu yeni komşulara ilgisi ve yardımı o kadar ileri gitmiştir ki, Kur'an ensarın sevdikleri şeyleri dahi muhacirlere vermekten çekinmediklerini dile getirerek onların bu komşuluk ve kardeşlik sevgisini övmektedir.<sup>108</sup> Müslüman bir kişinin herkese iyilik yapması ile ilgili genel tavsiyeler ve emirler Kur'an'da yer almakta komşularla ilgili konular ise genellikle hadis-i şeriflerde zikredilmektedir. Örneğin bazı hadis-i şeriflerde iman eden kişilerin "komşuya" ikram etmesi gerektiği<sup>109</sup> ve komşusu kötülüğünden emin olmadıkça kişinin imanının kamil olmayacağı ifade edilmektedir.<sup>110</sup> Ayrıca bazı hadislerde komşuya iyilik edilmesi,<sup>111</sup> eziyet edilmesi<sup>112</sup> ve komşunun tahkir edilmemesi istenmektedir.<sup>113</sup> Bu hadis-i şeriflerde hiçbir din veya ırk ayrımı yapılmaksızın sadece "komşu" kelimesi zikredilmektedir. Bu da gösteriyor ki, komşuluk sevgisi ayırım gözetmeyen bir sevgidir. Bazı hadislerde ise komşuya pişirilen yemekten verilmesi, ona hakaret edilmemesi istenmektedir.

Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Hadislerde zikredilen komşuluk sevgisi ile ilgili ifadelerin ortak özellikler taşıdığı görülmektedir. Buna göre komşuya yardım ve iyilik edip kötülük etmemek komşuluk sevgisinin en önemli göstergesi olmaktadır.

#### D. NEFSÂNÎ SEVGİ

Nefsânî sevgi konusu Eski Ahit'te çok yer almakta, Yeni Ahit'te ise zikredilmemektedir. Yeni Ahit'te sadece evlilikle ilgili ifadeler bulunmaktadır.<sup>114</sup> İncil yazarları İncil'i Yunanca'ya terceme ederken, Hz. İsa'nın mesajlarını yorumlarken şehevânî sevgiyi çağrıştıran "eros" kelimesini değil, Tevrat'taki "hesed" anlamına (Covenantal love) daha yakın diye, "agape" kelimesini seçmişlerdir.<sup>115</sup> Eski Ahit'te yer alan ifadeler Hazret-i Süleyman gibi bazı

106 Romalılar, 13: 8-10

107 I. Korintoslular, 10: 24

108 Haşır, 59: 9

109 -Buhârî, Edeb, 31; i Müslim, İman, 7, 74, 76, 77

110 Buhârî, Edeb, 39; Müslim, İman, 73, Ebu İsa Mc b. İsa b. Sevrâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Kıyâme, 60

111 Müslim, İman, 76

112 Buhârî, Rikak, 23; Edeb, 31, 85

113 Buhârî, Hibe, 1; Edeb, 30; Müslim, Zekat, 91

114 Salie Mc Faque, *Models of God*, s. 127

115 J. Bruce Long, "love", *The Encyclopedia of Religion*, IX, 37

peygamberleri şehvetlerine düşkün birer insan olarak takdim etmektedir.<sup>116</sup> Tekvin’de yer alan bir ifadeye Yakub peygamberin kızı Dina ile memleketin beyinin oğlu Şekem’in ahlaka aykırı davranışlarından bahsedilmektedir.<sup>117</sup> Eski Ahit’te Şimşon’un Sorek vadisinde bir kadını sevdiğinden<sup>118</sup>, Yerusalım’in “mekruh” işlerinden ve kadına verilen cezadan bütün tafsilatıyla bahsediliyor.<sup>119</sup> Eski Ahit’te “Neşideler Neşidesi” isimli Süleyman’a ait olduğu iddia edilen bölümün baştan sona kadar, Cahiliye döneminde yazılan aşk şiirlerine benzer şiirsel ifadelerin bulunduğu görülmektedir.<sup>120</sup> Diğer taraftan Eski Ahit’te “nobler sense” denilen meşru bir sevgi ve evlilikten de bahsedilir. Bunun en çarpıcı örneği ise İshak ile Rebaka’nın evliliğidir.<sup>121</sup> Yakub ile Rehal’in sevgisi de bu neviden iffetli bir sevgi olarak zikredilmektedir.<sup>122</sup> Yakub’un Rehal’e sevgisi “ateşli bir aşk” olarak da yorumlanmaktadır.<sup>123</sup> Eski Ahit’te evlilik teşvik edilmekte, evlilik dışı cinsel münasebet konusunda ise çeşitli yorumlar bulunmaktadır.<sup>124</sup>

Kuran-ı Kerim ise peygamberleri en güzel örnek olarak takdim etmektedir.<sup>125</sup> Kur’an’a göre Hazret-i Süleyman Rabbinin kendisine verdiği nimetlerden dolayı “hamdeden” bir kuldur ve Allah ona cinlerden, insanlardan ve kuşlardan askerler vermiş, ona kuş dilini öğretmiştir.<sup>126</sup> Diğer taraftan Kur’an’ı Kerim kadını erkek arasındaki sevginin varlığını kabul etmekte, erkeklerde kadınlara karşı sevgi duygusu bulunduğuna işaret etmekte ve bu ilişkinin fitrî yönüne dikkat çekmektedir.<sup>127</sup> Kur’an’da şehevânî sevgi konusunda en dikkat çekici husus Yusuf Suresi’nde zikredilmektedir.<sup>128</sup> Mısır Azizi’nin evine köle olarak satılan Yusuf, Aziz’in karısının ısrarlı talepleri karşısında efendisine ihanet etmek istemez. Kadınının Yusuf’u sıkıştırdığı bir zamanda ise Yusuf kaçarak kendisini kurtarır. Yusuf kıssasında gayr-i meşru bir ilişkiyi reddeden bir peygamber portresi çizilmektedir. Yusuf bir taraftan insan nefsinin kötülüklerini isteyen yönüne dikkat çekerken, diğer taraftan Allah’ın

116 I. Krallar, 11: 1-4; II. Samuel, 12: 9

117 Tekvin, 34: 3-10

118 Hakimler, 16: 4

119 Hezekiel, 16: 15-63

120 Neşideler Neşidesi, bütün bölümler. İngilizcesi “Song of Songs” olan bu bölümdeki aşk şiirleri son zamanlarda kutsal kitap yorumcuları tarafından “politik olarak” da yorumlanmaktadır. Örneğin bu bölümde zikredilen “charming bride” ifadesi, aslında çekici kadın veya gelin demektir. Ama bunu politik olarak yoruma tabi tutanlar, “unified notion”, yani birlik halinde olan millet şeklinde açıklamaktadırlar. Luis Stadelman, *Love and Politics, A New Commentary On the Song Of Songs*, New York and Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1990, s. 158-159. Bu kitab bütünüyle Eski Ahit’in “Neşideler Neşidesi” bölümünü politik olarak yorumlamaktadır.

121 Tekvin, 24: 1-67

122 Tekvin, 29: 13-21

123 John L. Mc Kenzie, “Love”, *Dictionary of The Bible*, s. 521-522

124 David Werner Amram, “Adultery”, *The Jewish Encyclopedia*, I, 216-218

125 Mümtahine, 60: 4; Ahzab, 33: 21

126 Neml, 27:14-17.

127 Ali İmran, 3: 14

128 Yusuf, 12: 22-34



kendisine bir bürhan göstermesiyle böyle bir yanlışlığın içine düşürülmemiştir. Çünkü peygamberler insanlar için güzel örneklerdir. O halde Kur'an'da peygamberler Yusuf örneğinde olduğu gibi "iffet sembolü" olarak sunulmaktadır. Kur'an kadın-erkek arasındaki "sevgiye ve şefkate" işaret etmekte,<sup>129</sup> insanları meşru olan ilişkilere sevk etmekte, bunun da evlilikle olacağına dikkatleri çekmektedir. Buna örnek olarak da Hz. Musa'nın Hz. Şuayb peygamberin kızlarından birisi ile evlenmesi verilmektedir.<sup>130</sup> Kur'an nefsanî sevginin en uç noktası olan zinayı yasaklamaktadır.<sup>131</sup> Aslında aynı yasak Yeni Ahit'te de vardır.<sup>132</sup> Bununla birlikte yine de bazı peygamberler şehvet düşkününü kişiler olarak takdim edilmekte ve aleni olarak zina ve fahişelik anlatılmaktadır. Kur'an ile Eski Ahit arasında bir çok konuda olduğu gibi bu konuda da önemli bir farklılık görülmektedir. Diğer taraftan Yeni Ahit'te karı koca arasındaki sevgi ve kadınların kocalarına itaat etmeleri zikredilmektedir.<sup>133</sup> İslam dininde ise karı-koca arasındaki sevgi ilişkisinin tafsilatı hadislerde yer almaktadır.

## SONUÇ

Bu kısa araştırma bütün kutsal kitapların özünde sevginin bulunduğunu göstermektedir. Kur'an-ı Kerim en son kitap olarak nazil olduğundan dolayı da diğer kutsal kitaplarda tahrif edilmiş olan bazı hususları tashih etmektedir. Bunlardan birisi nefsanî sevgiyle ilgili özellikle Eski Ahit'te bazı peygamberler hakkında zikredilen iffet dışı davranışlardır. Kur'an bunların doğru olmadığını açık bir şekilde anlatmaktadır. Diğer taraftan Hazret-i İsa'yla ilgili onun "Allah'ın oğlu" olduğu iddiasını da Hazret-i İsa'nın ağızından yalanlamaktadır. Diğer taraftan Yahudilerin ve Hıristiyanların "Allah'ın sevgili kulları" olduğu iddiası da Kur'an tarafından reddedilmektedir. Sevginin bu sayılan unsurlarla bağlantılı olan kısımları da Kur'an tarafından tashih edilmiştir.

Ortak olan yönlerden bazıları ise bütün dinlerde Allah sevgisinin varolması ve bunun insanları sevmeyi, Allah'ın emirlerini tutmayı gerekli kılmasıdır. Yani sevgi soyut bir kavram değil, tezahürleri ibadet ve ahlakla ortaya çıkan pratik bir kavramdır. Bu sevgi sadece dostları değil, inançla ilgili olmayan insanlık gerçeği ile ilgili konularda düşmanları bile sevmeyi gerekli kılmaktadır. Sevginin en önemli bir tezahürü de "affedicî" olmaktır. Allah insanları sevmekte ve onları affetmektedir. İnsan da Allah'ın bu ahlakıyla ahlaklanmalı ve insanları affetmeyi tercih etmelidir.

Netice olarak bütün kutsal metinler kardeşlik sevgisine vurgu yapmakta ve bütün insanların kardeş olduğunu hatırlatmaktadır. Bütün insanlar Allah'ın mahlukudurlar ve tek bir ana-babadan dünyaya gelmişlerdir. Farklı

129 Rum, 30: 21

130 Kasas, 28: 22-29

131 İsrâ, 17: 32; En'am, 6: 151

132 Romalılar, 13: 8-10

133 Efesoslular, 5: 22-33

dinlerden, farklı ırklardan olmaları kin ve düşmanlığı değil, tanışmayı ve sevmeyi gerektirmektedir. Bu sebeble komşular sevilmelidir. Komşunun kim olduğuna, hangi dinden olduğuna veya inanıp inanmadığına bakılmaksızın iyi ilişkiler içinde olmak gerekmektedir. Burada yaratılanları yaratandan ötürü sevmek gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

# Erken Dönem İslâm Toplumunda Zaman (Gün-Ay-Mevsim-Yıl) Anlayışı ve Günlük Hayata Etkileri

Ramazan ALTINAY\*

## ABSTRACT

### Comprehension of the Time (Day, Mounth, Season, Year) in the Earlier Periods of Islamic Society and Their Influences on the Daily Life

*The relation between the cosmic order in the time and universe affected both societies of daily life and religious thought. In respect of that truthful, in this study we examined general thoughts and beliefs belong to humans, who lived earlier Islamic society, and their relations on the time with its branches (day, month, season, year). Additionally, we talked about their thoughts and beliefs on these matters with the effect on their daily and religious lives. But in this study philosophical's dimensions and aspects in the notion of time wasn't taken.*

**KEYWORDS:** *The Time, Daily Life, Day, Month, Season, Year, Leap Year.*

## Giriş

Geleneksel toplumlarda, devrî zaman fikri hâkimdir. Bu anlayışa göre zaman homojen değildir.<sup>1</sup> Zamanın, eskilerden beri bilinen dört birimi doğada vardır ve neseldir. Bunlar 'gün, ay, mevsim ve yıl'dır.<sup>2</sup> Bunların yanında öznel yani, insanların tespit ettikleri birimler de vardır. Bunlar, 'dakika, saat, hafta ve yüzyıl'dırlar.<sup>3</sup>

Geleneksel toplumların anlayışına göre geçmiş, insanlık açısından *en iyi* ve *faziletli* zaman dilimidir. *Gelecek* ise, sürekli bir bozulmaya yol açacaktır. Buna karşın *Modern* Batılı anlayış, lineer (doğrusal/çizgisel) bir ilerleme fikrini beraberinde getirmiş ve insanlığın *en iyi* ve *mükemmel* zamanının gele-

\* **Dr.**, Yüzcüncü Yıl Üniversitesi İlahiyât Fakültesi İslâm Târîhi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

1 Kürşat Demirci, "Hafta Tatili-İslâm'dan Önceki Din ve Toplumlarında", *DİA*, İstanbul 1997, XV, s. 128.

2 Hz. Peygamber'in bir hadisinde, 'sene, gün, ay ve hattâ saat ve dakika', zaman birimi olarak zikredilmektedir. Bkz: Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö: 279/892), *es-Sünen*, I-V, İstanbul 1992, "Züh'd", 24. Yakırdaki dört birimle ilgili geniş bilgi için bkz: Çağatay, Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvim, *AÜİFD*, Ankara 1978, S. XXII, s. 106-107.

3 Geniş bilgi için bkz: Çağatay, *agm.*, s. 107-108.

mekte olduğu, gelecekte dünya cennetinin kurulacağı inancına sahiptir. Post-modern anlayış ya da dünya görüşü ise *bugünün* ya da *şimdinin* en iyi zaman dilimi olduğu noktasında ısrar etmektedir. Çünkü modern dönem sonrası ortaya çıkan postmodern anlayış, modernliğin ileri sürdüğü gelecekteki iyi ve mükemmel zamanın ya da dünya cennetinin kurulacağına dair ümidini, özellikle 20. yüzyıldaki iki dünya savaşı felaketinden sonra büyük ölçüde yitirmiştir.<sup>4</sup>

Her dinin/kültürün *uğurlu* ve *iyi*, *uğursuz* ve *kötü* saydığı günler ya da zaman birimleri varolagelmıştır. Zamanın insanlar için giderek bir bozulmaya yol açtığı, *'önce'nin iyi*, *'sonra'nın kötü* olduğu inancı, ilk dönem İslâm toplumunda da –geleneksel toplumlarda olduğu gibi– genel bir anlayış olarak bulunmaktadır. Abdullah b. Mes'ûd'dan (ra.) rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Her gelen zaman bir öncekinden daha kötü olacaktır"*.<sup>5</sup> Gelecekte zamanın, insanlık açısından bir bozulmaya yol açacağı ile ilgili daha başka hadis rivâyetleri de bulunmaktadır.<sup>6</sup> Enes b. Mâlik, *'bir gün, bir gece, bir ay veya bir yıl yoktur ki, öncesi ondan daha hayırlı olmasın'* demektedir. Muâviye'nin de, *'önce'nin 'iyi', 'sonra'nın 'kötü'* olduğu yönünde açıklamaları bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Hal böyle olunca, zaman ve tabiattaki kozmik düzen arasında kurulan ilişki, toplumların dînî ve gündelik hayatlarına da yansımıştır.<sup>8</sup> Bu gerçekten hareketle biz bu çalışmada, erken dönem İslâm toplumunda yaşayan insanların zamanla ve onun birimleriyle ilgili genel düşünce ve inançlarını, bu düşünce ve inançların onların gündelik ve dînî hayatlarındaki etkilerini söz konusu edeceğiz. Daha önce de belirttiğimiz gibi, zaman kavramının felsefî yönü ise çalışmamızın dışındadır.

Gece ve gündüz, kış ve yaz gibi etkili ve sert değişiklikler yüzünden, can ve mal güvenlikleri bakımından, soğuktan, sıcaktan, açlık ve susuzluk kaygısından dolayı insanlar çok eskiden beri zaman kavramının bilincine varmışlardır. Hizmet süreleri, vergiler, ücretler ve benzeri şeyler nedeniyle bu zaman kavramı ve takvim ölçüğü özellikle hükümdarlar ve üst düzeydeki yöneticiler katında bilinmesi, göz önünde tutulması gerekli, hattâ zorunlu bir husus olmuştur.<sup>9</sup>

4 Gelenek, Modernlik, Posmodernlik ve bunların zaman anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz: *Modernite Versus Postmodernite*, Derleyen: Mehmet Küçük, Ankara 1994.

5 Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil (ö: 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-VIII, İstanbul 1992, "Fiten", 6.

6 Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc (ö: 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, I-III, İstanbul 1992, "Hudûd", 15; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö: 273/886), *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1992, "Hudûd", 9.

7 Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö:279/892), *Ensâbu'l-Eşraf*, I-XIII, (thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Zirikî), Beyrut 1417/1996, V, 37; el-Âbî, el-Vezîr el-Kâtib Ebû Sa'd Mansûr b. el-Hüseyn (h.ö. 461), *Nesrû'd-Dür*, I-VII, (thk. Komisyon), Mısır 1981-1989, III, 14, 19; Ebşîhî, Ebû'l-Feth Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed (h.ö: 850), (thk. Müfid Muhammed Kamîha), *el-Müstaraf fî Külli Fennin Müstazraf*, I-II, Beyrût 1986, II, 132.

8 Demirci, "Hafta Tatil-İslâm'dan Önceki Din ve Toplumlarda", *DİA*, XV, s. 128.

9 Çağatay, *agn.*, AÜİFD., Ankara, 1978, S. XXII, s. 106, 118.

Erken dönemlerden itibaren İslâm toplumuna dâhil olan çok değişik kültür, ırk ve dinden insanın bulunduğunu ve her milletin İslâm'dan önceki zamanda kendine ait bir takvîm kullandığını, İsmâîî dönemde de zamanı kendi kültürüne göre çeşitli birimlere bölüp kendi diliyle isimlendirdiğini görmekteyiz. Ancak, haftanın ve ayların günlerinin sayısında fazla bir değişiklik yoktur.<sup>10</sup> Bunun yanında her milletin kendine ait târih başlangıçları vardır.<sup>11</sup>

Eskiden beri ay, zamanı ölçmeye yaramaktadır.<sup>12</sup> Ayın evreleri, güneş yılından çok önce bilindiği ve daha somut bir biçimde bir zaman birimini gösterdiği gibi, ayın kendisi de ölüm ve dirilişe işâret etmektedir. Ayın ritmi sadece kısa aralıkları (hafta, ay) göstermekle kalmamakta, daha geniş sürelerin de ilk örneğini oluşturmaktadır. İnsanın doğumu, büyümesi, yaşlanması ve ölmesi ay evrelerine benzetilmektedir.<sup>13</sup>

Araplar eskiden beri çeşitli takvimler kullanmışlar ve tarih başlangıcı için çeşitli olayları esas almışlarsa da, bütün Arap milletinin ortaklaşa kullandığı bir takvimden söz edilemez.<sup>14</sup> Ancak İslâmî dönemde Hz. Ömer zamanında, m. 638 yılında genel geçer ve değişmez bir takvim başlangıcı olarak 'Hz. Peygamber'in Hicreti'ni (m. 622) esas almışlardır.<sup>15</sup>

Modern zaman tanımlamalarından önce, geleneksel İslâm toplumunda gün olarak zaman, gece ve gündüzden oluşan iki birimdir. Ancak bu konuda gecenin mi, yoksa gündüzün mü, gün tanımını temsil ettiği noktasında görüş birliği yoktur. Bazıları gecenin, bazıları –ki bunlar çoğunluktadır– gündüzün gün tanımını temsil ettiğini iddiâ etmişlerdir.<sup>16</sup> Gün anlamında zaman anlayışı konusunda, Astronomi bilgileri ile fakihlerin tanımlamaları arasında da farklılıklar vardır.<sup>17</sup> Ancak günün, akşamdan başladığı bilinmektedir.

Geleneksel erken dönemlerde, rakamla ifâde edilmiş tarihlerin sıradan bir İslâm toplumu üyesi için muhtemelen fazla bir anlam taşımadığını düşünmek gerekir. Onun gündelik yaşamını, dince kutsal kabul edilen gün ve aylar, bayramlar, oruçlar ile kültüründen gelen bâzı örf, âdet ve inanışları

10 Kıptî, Süryânî, Fars, Arap ve Rumların ayları ve isimlendirilişleriyle ilgili bk: Mesûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali (h.ö: 346), *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, I-IV (thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), Beyrût ts, II, 194-212.

11 Bkz: Mesûdî, *Murûc*, II, 194-212.

12 Meselâ eski Yunanlılar da ay takvimi kullanmaktaydılar. Aylardan biri 29 diğeri 30 çekiyordu. Böylece bir yıl 354 gün olup güneş yılından 10 gün daha kusaydı. Yunanlılar 2 yılda bir araya bir de 13. ay katıyorlar, böylece mevsimlerle ayların denkleşmesini sağlıyorlardı. Herodotos, *Herodot Tarihi*, (trc. Müntekim Ökmen), İstanbul 2002, s. 488 (10. dipnot).

13 Demirci, "Hafta Tatili", *DİA*, XV s. 128

14 Çağatay, *agm.*, s. 129-130.

15 Çağatay, *agm.*, s. 133 Geniş bilgi için ayrıca bkz: Şibli Nu'mânî, *Bütüin Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, (trc. Talip Yaşar Alp), İstanbul 1986, 199-200.

16 Kalkaşandî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali (ö. 821/1418), *Subhu'l-'Aşâ fî Sındâti'l-İnşâ*, I-XV (Muhammed Hüseyin Şemsüddîn-Nebîl Hâlid el-Hatîb-Seyyid Ali Nâbit), Beyrût 1987/1407, II, 367.

17 Kalkaşandî, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 366-367. Astronomi bilgilerinin gün, gündüz ve gece zamanı ile ilgili tanımlamaları *Subhu'l-'Aşâ*'da ayrıntılı bir şekilde verilmiştir. Bkz: Kalkaşandî, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 366-385.

yönetiyordu. Zaman, günde beş vakit namazla, her hafta camide kılınan Cuma namazı ve okunan hutbeyle, her yıl kutlanan Ramazan bayramıyla, Kurban bayramı ve Mekke'ye yapılan Hac'la Müslüman takvimine göre belirleniyordu.<sup>18</sup> Ayrıca bizler gibi yalnız yıllar, aylar ve günler değil, saatlerin, yarım saatlerin ve hattâ dakikaların bile işâretlendiği randevu defterleri, o dönem insanın gündelik hayatına hâkim değildi. Geleneksel toplumda zaman kavramı değişik bölümlenmişti ve farklı bir dokuya sahipti.<sup>19</sup> Aşağıda geleneksel toplumun sırasıyla gün, ay, mevsim ve yıl gibi somut ve nesnel zaman birimleri hakkındaki görüşü, inancı ve etkileri ayrıntısıyla ele alınacaktır.

### A. Günler

Haftanın günlerinin, Allâh'ın mahlûkâtı yaratış zamanı esas alınarak düzenlendiğine inanılmaktadır. Yerin göğün ve diğer mahlukların yaratılışları, hem İslâm geleneğine (vahiy, sünnet vb.) hem de İsrâîliyyât (özellikle Tevrat ve Yahudi kültürü ve ilâhiyâtı)<sup>20</sup> bilgilerine göre ele alınmış, Allâh'ın yaratışının Pazartesi, Salı, Çarşamba, Perşembe, Cuma, hattâ Cumartesi gibi günlerde gerçekleştiğine inanılmıştır.<sup>21</sup>

Yerin ve göğün yaratılış gününün, dünyâ günüyle (zamanyla) her birinin bin yıl olduğu, yaratılışın yedi bin yılda, Kıyâmet'e kadar yaratıkların yeryüzünde kalışlarının zamanının da, yaratılış müddeti gibi yedi bin yıl olduğu da gelen rivâyetler arasındadır.<sup>22</sup>

Araplar câhiliye döneminde haftanın birinci gününe 'Evvel', ikinci gününe 'Ehven', üçüncü gününe 'Cebbâr', dördüncü gününe 'Debbâr', beşinci gününe 'Mû'nis', Cuma gününe 'Arûbe', Cumartesiye 'Şeyyâr' demekteydiler.<sup>23</sup> Bu günler isimlerini muhtemelen hep çeşitli inanışlardan ya da önemli olaylardan almışlardır.

İslâmî dönemde ise günlerin isimlendirilişyle ilgili çeşitli rivâyetler bulunmaktadır: İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyete göre, "Allâh birinci günü yarattı ve ona 'Bir'<sup>24</sup> ismini verdi, ikinci günü yarattı ve 'İkinci' ismini, üçüncü günü yarattı ve 'Üçüncü', dördüncü günü yarattı ve 'Dördüncü', beşinci günü

18 Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, (trc. Yavuz Alagan), İstanbul 2000, s. 85.

19 Jaques Barzun – Henry F. Graff, *Modern Araştırmacı*, (trc. Façoş Dilber), Tübitak, (8. Basım), İst. 1999, s. 109.

20 Tevrat'ta yaratılış konusuyla ilgili bkz: *Kitâbı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit-Tevrat, Zebur Kitâbı Mukaddes Şirketi, (Mezmunlar) ve İncil*, İstanbul 1997, Tekvin: 1/1-31; 2/1-3.

21 Mesûdî, *Murûc*, II, 206; Kalkaşandî, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 385-387; Nüveyrî, *Şihâbuddîn Ahmed b. Abdilvehhâb (h. 677/733); Nihâyetü'l-Ereb fi Funûni'l-Edeb*, I-XVIII, Kâhire 1923-1955, I, 149-150. Yahudi ve Hıristiyanlıkta hafta ve günleriyle ilgili bilgi için bkz: Çaçatay, *agm.*, s. 109.

22 Kalkaşandî, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 387.

23 Mesûdî, *Murûc*, II, 207. Kalkaşandî, bunların Kahtânî Arapları olduğunu belirtir. Kalkaşandî, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 390-391.

24 Birinci gün bilindiği gibi Pazar günüdür. Pazar günü Hıristiyanlıkta, Hz. İsa'nın yeniden dirildiği gün olarak kabul edilmektedir. Bu günü Hıristiyanlar, çalışmadan sâdece ibâdetle geçirirlerdi. Hıristiyan dünyasında Pazar gününü resmî tatil günü yapan kişi Konstantinos'tur (M. 7 Mart 321). Demirci, "Hafta Tatili", *DİA*, XV s. 129.

yarattı ve 'Beşinci' adını verdi".<sup>25</sup> *Cuma* günü, yaratıkların toplandığı gündür. *Cumartesi* günü, Âdem'in yaratılışı ve yaratılışın kesintiye uğradığı gündür.<sup>26</sup> Görüldüğü gibi burada haftanın beş günü, doğal ve sayısal bir anlamda verilmiştir.

'*Cuma*' gününün isimlendirilmesinde ise çeşitli görüşler vardır. Kalkaşandı, *Cuma* ismini, 'Yaratıkların toplanma günü' olmasından aldığı görüş birliği olduğunu söyler.<sup>27</sup> Ancak, Nüveyri, âlemin yaratılışının tamamlandığı gün olduğunu belirtir. Allâh, aynı zamanda o gün Âdem'i yaratmış ve ruhunu kabzetmiştir. Bir görüşe göre, Sûr'a üflenecek gün de *Cuma*'dır.<sup>28</sup> İslâm'dan önceki dönemde haftanın altıncı gününe 'Arûbe' denirdi.<sup>29</sup> Ancak bu günü '*Cuma*' ismiyle ilk isimlendirenin kim olduğu noktasında görüş birliği yoktur. Bazıları, Peygamber'imizin dedelerinden Ka'b. Lüeyy'in, Kureys'i bu günde toplayıp onlara bir konuşma yaptığı için, bu güne '*Cuma*' isminin verildiğini, kimisi ise '*Cuma*' gününün İslâmî dönemde Ensâr tarafından isimlendirildiğini söylemektedir.<sup>30</sup> Bilindiği gibi Kur'ân'da aynı adı taşıyan bir sûre bulunmaktadır ki<sup>31</sup> bu durum, bugünün Cuma namazının farz kılınmasından önce de *Cuma* adıyla anıldığını göstermektedir.<sup>32</sup>

*Cuma* günü, haftanın günleri içinde Müslümanlarca en kutsal gündür. Aynı zamanda bayram günüdür.<sup>33</sup> İslâm toplumunda, *Cuma* gününün tatil<sup>34</sup> günü olarak yerleşmeye başlaması Emevîler döneminde olmuştur. Hz. Peygamber ve Râşit Halîfeler döneminde haftanın herhangi bir gününün tatil sayılması söz konusu değildir.<sup>35</sup> İlk defâ Emevî vâlisi Ziyâd b. Ebîhi döneminde *Cuma* günü Basra'da kısmî bir tatil (Meselâ, dâvâlara bakılmaması) söz konusudur. Abbâsîler'de ise *Cuma*, genel resmî bir tatil hüviyetine bürünmüştür.<sup>36</sup> *Cuma* günleri, dinlenme, ibâdet ve bayram günü olup, genellikle haftanın tek tatil<sup>37</sup> günüydü. Bugün kimileri evlerinde, kimileri ha-

25 Mesûdî, *Murûc*, II, 206; Kalkaşandı, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 388.

26 Mesûdî, *Murûc*, II, 206-207.

27 Kalkaşandı, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 389-390.

28 Nüveyri, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 149-150.

29 Kelime'nin köken itibâriyle Ârâmîce olduğu söylenmektedir. Bu dilde 'Arefe günü' anlamına gelen Arûbe, Yahudilerin cumartesi gününe hazırlık yaptıkları ve bunun için Medîne'de sabahtan öğleye kadar Pazar kurdukları bir gündü. Bkz: Hayrettin Karaman, "Cuma", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 85.

30 Kalkaşandı, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 389-390; Karaman, "Cuma", *DİA*, VIII, 85.

31 "...*Cuma* günü namaz için çağrı yapıldığında hemen namaza gidin ve alış verişi bırakın..." âyetinde, günün ismi açıkça ifade edilmektedir. Bkz: el-Cum'a: 62/9.

32 Karaman, "Cuma", *DİA*, VIII, 85.

33 İbrahim Bayraktar, "Bayram-İslâmî Dönem", *DİA*, İstanbul 1992, V, 260.

34 İslâm geleneğinde tatile ilgili olarak bayram kavramı vardır. Bu sebeple, Ramazan ve Kurban bayramları yıllık, Cuma da haftalık bayram günleridir. Çağatay, *agm.*, s. 109; Mustafa Yayla, "Hafta Tatili-İslâm Hukukunda", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 132.

35 Ancak bayram kavramıyla tatil kastedildiği düşünüldüğünde, Cuma gününün tatil olması anlayışının, uygulamanın Emevîlerle birlikte başlamasına rağmen Hz. Peygamber döneminden itibaren varlığı da söylenebilir. Yayla, "Hafta Tatili-İslâm Hukukunda", *DİA*, XV, 132.

36 Cevdet Küçük, "Hafta Tatili-İslâmî Dönem", İstanbul 1997, *DİA*, XV, s. 130.

37 Cuma günü Müslümanlar tarafından genellikle bir tatil günü olarak görülmesine rağmen, Cuma namazı vakti dışında bu günde bir çalışma yasağı da yoktur. Nitekim âyette de böyle

mamlarda temizliğini yapar, güzel ya da temiz elbiselerini giyer, kokular sü-rünür, bıyıklarını kısaltır, misvâk ile dişlerini temizler ve câmiye giderlerdi. Emevîler dönemi öncesi ve sonrası, hattâ hicrî ilk üç asırda şehirlerde henüz tek câmide, yani şehrin merkezindeki ulu câmide kılınan Cuma namazı, muhteşem bir kalabalıkla edâ edilirdi.<sup>38</sup> Meselâ Basra'da ilk üç asır boyunca, Cuma namazı sadece şehir merkezinde bulunan câmide kılınmıştır.<sup>39</sup> Fustât'ta da ilk üç asır boyunca yani, Tolon câmii yapılanaya kadar<sup>40</sup> şehrin bânisi Amr b. el-Âs tarafından yaptırılan ulu câmi tek Cuma câmisi idi.<sup>41</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, *Cuma* günleri aynı zamanda, ulu câmi yakınlarındaki mekânlarda şâirlerin şiir inşâdı şölenlerine de şâhit olunurdu. Şâirler, bu şö-lenlerde geçen Cuma'dan bu yana meydana gelen olayları şiirleriyle değerlendiren yorumlardı.<sup>42</sup> Öte yandan iç karışıklıkların çokça yaşandığı Kûfe ve Basra gibi bâzı kentlerde, halkın cumaya gidemediği zamanlar da olmuş-tur. Kimileri bu günde Cuma vaktine kadar ya da Cuma'dan sonra, azıklarını alıp mesîre yerlerine giderlerdi. Kimisi ise arkadaş, hasta, eş dost ve komşu ziyâreti yaparlardı. Misâfirlere, genellikle bugün dâvet verildiğinden, kasap dükkânları dolup taşardı.<sup>43</sup>

'Cumartesi' günü için ise yaratılışın bulunmadığı, istirahatın söz konusu olduğu gün şeklinde isimlendirildiği rivâyet edilmektedir.<sup>44</sup> *Cumartesi* günüyle ilgili rivâyetlerde Sâmi kültürlerin (Meselâ, Bâbilliler) ve özellikle Yahudi kültürünün etkisi açıktır. Çünkü Sâmi'lerde, dört haftadan oluşan yirmi sekiz günlük ayın her yedinci gününün uğursuz kabul edildiği ve yeni bir işe başlanmadığı bilinmektedir.<sup>45</sup>

Hz. Peygamber'den gelen rivâyetlere göre, Allâh'ın yeri göğü yarattığı gün olarak 'Cumartesi' zikredilmektedir. Kalkaşandî, bu rivâyete dayanarak, haftanın günlerinin ilkinin 'Cumartesi' olması gerektiğini belirtir.<sup>46</sup>

bir yasak sadece günün belirtilen saati içindir (Cum'a, 62/9-11). Dolayısıyla İslâmî gele-nekteki Cuma, Yahudilikteki cumartesi ve Hıristiyanlıktaki Pazar günü gibi, zorunlu bir tatil ve dinlenme günü değil, Cuma namazının topluca kılındığı bir ibâdet günü olarak anlaşılmıştır. Halbûki, Yahudi tatili olan Cumartesi ve Hıristiyan tatili olan Pazar gününde, çalışma yasağı söz konusudur. Yahudi ve Hıristiyanların cumartesi ve Pazar günleri yaptığı gibi, kişinin Cuma günü işi terketmesini merûh görenler bile vardır. Yayla, "Hafta Tatili-İslâm Hukukunda", *DİA*, XV, 132; Demirci, "Hafta Tatili-İslâm'dan Önceki Din ve Toplum-larda", *DİA*, XV, s. 129; Küçük, "Hafta Tatili-İslâmî Dönem", *DİA*, XV, s. 130; Karaman, "Cuma", *DİA*, VIII, 85-89.

38 Fehmî Abdürrezzâk Sa'd, *el-Âmmetü f'l-Bağdât f'l-Karnî's-Sâlis ve'r-Râbiu'-Hicrî*, Beyrût 1983, s. 246; Karaman, "Cuma", *DİA*, VIII, 85-86.

39 Sâlih Ahmed Ali, *Hıtatu'l-Basra ve Mintakatuhâ*, Irak 1986, s. 64.

40 Tolonoğullarının Mısır'daki hâkimiyeti m. 868'de başlar. Dolayısıyla burada 250 yıldan fazla bir zaman Cuma namazı tek câmide kılınmıştır.

41 İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım en-Nasfî (Ö:IV./X. Yy.), *Sûratü'l-Arz*, Leiden 1939, s. 146.

42 Fehmî, *el-Âmme*, s. 247.

43 Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb (h. 159/255), *Buhalâ*, (thk. Tâhâ el-Hâcîrî), Kâhire ts, s. 24-25, 111, 133; Fehmî, *el-Âmme*, s. 247.

44 Bu rivâyette, özel olarak Yahudi, genel olarak da İsrâilîyyât kültürünün etkisini açıkça görmek mümkündür. Bkz: *Kalkaşandî, Subhu'l-Aşâ*, II, 390.

45 Demirci, "Hafta Tatili-İslâm'dan Önceki Din ve Toplumlarında", *DİA*, XV, s. 128-129.

46 Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, II, 392.



İnsanlar arasında haftanın günleriyle ilgili, 'iyi gün', 'kötü gün', 'olumsuz-uğursuz gün' gibi, bazı günlerde yapılan davranışların iyi, bazı günlerde kötü olduğu gibi söylentilerin İslâmî açıdan bir dayanağı olamamasına rağmen, bu inançların insanların gündelik davranışlarını doğrudan etkilediğini belirtmiştik.

İşte haftanın günlerinde yapılacak eylemler ile ilgili bu inanışlara göre; "Cumartesi günü, 'Tuzak ve Aldatma' günüdür<sup>47</sup>. Pazar günü, ekim-dikim ve inşaat yapmanın en uygun olduğu gündür.<sup>48</sup> Pazartesi günü, yolculuğa çıkılacak ve ticâret yapılacak en elverişli gündür.<sup>49</sup> Salı günü kan dökmeye, savaşmaya ve kavgaya en müsait gündür.<sup>50</sup> Çarşamba günü, toplama, alma ve alış veriş yapmak için en munasip gündür ya da uğursuzluk, sıkıntı günüdür.<sup>51</sup> Perşembe günü,<sup>52</sup> yöneticilerin huzûruna çıkılacak, onlara ihtiyâçların sunulacağı en uygun gündür.<sup>53</sup> Cuma günü kadınlarla birlikte olma ve evlenmek için en elverişli gündür.<sup>54</sup> Bu rivâyetteki günlerle ilgili tanımlamalarda günün kozmolojik özelliği ve vuku' bulan önemli tarihsel olaylar etkili olmuştur. Şöyle ki: "Allâh, yaratma eylemine Pazar günü başlamıştır. Şuayb (as.) ticâret için Pazartesi günü yolculuğa çıkmıştır. Salı günü Havva anamız ilk âdetini görmüş, Kâbil kardeşi Hâbil'i öldürmüş, Firavun ordusuyla birlikte Kızıl denizde boğulmuş, Allâh Semûd ve Âd kavmini bu günde helâk etmiştir. Perşembe günü İbrâhîm (as.) Nemrûd'un huzûruna çıkmıştır. Peygamberler, Cuma gününde evlenmişlerdir. Kısacası, bu günlerle ilgili zikredilen tanımlamalar, şâirlerin şiirlerine konu olmuş ve halkın, hattâ yöneticilerin gündelik hayatında etkisini göstermiştir.<sup>55</sup>

## B. Aylar

Kur'an-ı Kerim'de 'ay, zamanın bilinmesi için bir hesap ölçüsü kıldığını bildiren'<sup>56</sup> yüce Allah, 'gökleri ve yeri yarattığı zamanda Allah'ın yazısına

47 Bu günün böylece tanımlanmasının, Kureyş'in, 'Dâru'n-Nedve'de Hz. Peygamber'i öldürme planını Cumartesi günü hazırlamasıyla bir ilgisi vardır. Bkz: İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî (ö: 276/889), *Uyûnu'l-Ahbâr*, I-IV, Kâhire 1925-1930, I, 122; Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, II, 393.

48 İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 122-123; Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, II, 393.

49 İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 122-123; Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, II, 393.

50 İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 122-123; Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, II, 393.

51 Çarşamba günüyle ilgili inançların Emevîler dönemi insanların gündelik hayatlarında etkili olduğunu görmekteyiz. Bu gün, uğursuzluk günü sayıldığı için, yolculuğa çıkmanın başına felâketler geleceğine inanılmakta idi. Bu yüzden, insanlar sefere çıkmaktan çekinirlerdi. Bkz: İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 122-123; Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl en-Nisâbüri (h: 350-429), *Simâru'l-Kulûb f'l-Mudâf ve'l-Mensûb*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Kâhire 1965, s. 648-650; el-Âbî, *Nesr*, III, 233; Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, II, 393.

52 Hz. Peygamber'in de bugünde savaşa sefere çıkmayı yeğlediği belirtilir. İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 122.

53 İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 122-123; Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, II, 393.

54 İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 123; Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, II, 392-393.

55 Kalkaşandî, *Subhu'l-Aşâ*, II, 393.

56 el-En'âm: 6/96.

göre Allah katında ayların sayısının on iki olduğunu<sup>57</sup> belirtmektedir. Buna göre, zamanın somut birimlerinden birisi olan ayların kozmolojik oluşla yaratılıştan bu yana 12 olarak belirlenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Allah, gökleri ve yeri yarattığı zaman ayın yörüngesindeki hareketini öyle ayarlamıştır ki, bir yılda 12 ay meydana gelmiştir. Buna istinâden, insanlığın başlangıçtan beri ayların sayısını 12 adet olarak tanıyıp bildiğini söyleyebiliriz.

*Muharrem*: Bu ayda savaşmayı harâm saydıkları için 'Haram kılınmış' anlamında 'Muharrem' demişlerdir. *Safer*: Bu ayda, insanların ellerindeki mallar bittiği, evlerinde yiyecek, giyecek vb. eşyaları kalmadığından<sup>58</sup> seferlere, saldırı ve çapula çıktıkları için böylece isimlendirmişlerdir. *Rabîu'l-Evvel*: Safer ayında yaptıkları faaliyetlerin netice ve mahsûlünü bu ayda aldıkları için böylece adlandırmışlardır. Çünkü, 'Râbî', 'Bereket, verimlilik' anlamındadır. *Rabîu'l-Âhir*: Bu da mahsûlü toplamının son günleri olduğu için böylece isim vermişlerdir. *Cumâde'l-Ülâ*: Bu ayda şiddetli soğuktan dolayı sular donduğu için böylece ad koymuşlardır. *Cumâdu'l-Âhir*: Bu da bir önceki ay gibi, suların donmasının son ayıdır. *Receb*: Bu ay ta'zîm, ululama ayı olduğu için böylece çağırılmışlardır. *Şa'bân*: Recep ayından sonraki bu ayda savaş ve saldırıların çok olmasından, gruplara ayrılıp savaşmalarından böylece adlandırmışlardır. *Ramazân*: Bu ay sıcakların fazla olduğu, yakıcı günlerin bulunduğu ay olduğundan böylece isimlendirilmiştir. *Şevvâl*: Develer bu ayda hacc için yüklendiğinden ve kuyruklarını kaldırdığından böylece isim vermişlerdir. *Zi'l-Ka'de*: Haram aylardan olması hasebiyle bu ayda savaşa çıkmadıklarından 'oturma, hareketsizlik' anlamında böylece isimlendirmişlerdir. *Zi'l-Hicce*: Hacc ayı olmasından dolayı böylece ifade etmişlerdir.<sup>59</sup> Bu aylardan dört tanesi 'haram aylar'dır. Bunlar, *Zi'l-Ka'de*, *Zi'l-Hicce*, *Muharrem* ve *Receb* aylarıdır.<sup>60</sup>

Aylara yüklenen bu anlamların yanında, dünyanın uydusu olan ayın çeşitli hareketlerine göre, bir işin yapılmasına ya da yapılmamasına karar verilmektedir.<sup>61</sup> Böylece ayların insanların gündelik hayatındaki iş, davranış ve tutumlarını doğrudan etkilediğini görmekteyiz.

57 et-Tevbe: 9/36

58 Mesûdî, *Murûc*, II, 204; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 158; Mustafâ-Ahmed İbrâhîm-Hasan ez-Zeyyât-Hâmid Abdülkâdir-Muhammed Ali en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, I-II, Tahran ts., I, 518.

59 Mesûdî, *Murûc*, II, 204-205; Kalkaşandî, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 401-402; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 158. Ayların isimlendirilişi ile ilgili başka görüşlerde nakledilmiştir. Bkz: Kalkaşandî, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 405-408; Âlûsî, Mahmûd Şükrî, *Bulûğu'l-Ereb ft Ma'rifeti Ahvâlî'l-Arab*, I-III, (thk. Muhammed Behcet el-Eserî), Beyrut ts., III, 78-80.

60 Tevbe: 9/36'de, ayların 12 olduğu, bunlardan 4'ünün 'haram' yani, savaş yapılamaz kılındığı yazılıdır. Bu haram aylar, yılın son iki ayı olan Zilkade ve Zilhicce ile, gelen yeni yılın ilk ayı Muharrem ve 7. ay Receb'tir. Ayrıca bkz: el-Bakara: 2/194, 217; el-Mâide: 5/2; Kalkaşandî, *Subhu'l-'Aşâ*, II, 403; Çağatay, *agn.*, s. 129.

61 İbn Kuteybe, *Uyûn*, I, 122.

### C. Mevsimler

Arapların eskiden beri mevsimleri, *ilkbahar*, *yaz*, *kış* ve *sonbahar* şeklinde dörde ayırdıkları ve çeşitli isimler verdiklerini görmekteyiz. Her mevsim, eskiden beri 3 ay olarak bilinmektedir.<sup>62</sup>

Aynı anlayışın İslâm kültüründe de devam ettiği ve başlangıçtan itibaren *ilkbahar*,<sup>63</sup> *yaz*,<sup>64</sup> *sonbahar*<sup>65</sup> ve *kış*<sup>66</sup> olmak üzere dört mevsimin de belirgin bir biçimde bilindiği ve telaffuz edildiği, bir zaman birimi olarak açık bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bunlar da günlerin, ayların ve senenin belirlenmesinde olduğu gibi, güneş ve ayın hareketlerine ve güneşin burçlara girişine göre olmaktadır.<sup>67</sup>

### D. Sene/Yıl

Ay'ın yanında, *Güneş*'i de vakitlerin tayin edilebilmesi için bir hesap ölçüsü ve zaman birimi olarak kıldığını<sup>68</sup> belirten Allâh, her ikisinin de '*bir ölçü ve hesaba göre hareket ettiğini*'<sup>69</sup> de belirtmektedir. Diğer taraftan Kur'ân-ı kerim'de, '*Yıl/sene*' karşılığı olarak *Âm*<sup>70</sup>, *Havl*<sup>71</sup> ve *Sene*<sup>72</sup>' kelimelerinin her üçü de lafız ve anlam olarak kullanılmaktadır. Bu kelimelerin her biri, aralarındaki nüanslarla birlikte, eş anlamlıdır.<sup>73</sup>

Erken dönem İslâm toplumunda sene/yıl, ay yılına göre hesaplanmaktadır. Devlet vergileri de ay yılına göre toplamaktadır. Diğer taraftan, Kiptî, Süryânî, Rûm ve Fars gibi milletlerin güneş yılına göre takvim kullandıklarını görmekteyiz.<sup>74</sup>

Çalışmamızın bu kısmında önemine binâen *İzdi'lâk*<sup>75</sup> *Yıllar*'ından bahsetmek istiyoruz. Çünkü kanaâtimizce bu yıllar, İslâm tarihinde önemli olaylara sebep olmuştur. Bilindiği üzere erken dönem İslâm devletinde dîni ibâdetlerin tamâmı, devlet işlerinin bir çoğu hicri yıl takvimine göre yapılmakta ve vergiler aynı şekilde toplanmakta,<sup>76</sup> maaşlar da buna göre ödenmektey-

62 Mesûdî, *Murûc*, II, 207; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 169-183; Âlûsî, *Bulûğ*, III, 243.

63 Buhârî, *Sahîh*, "*Cihâd*", 37; İbn Mâce, *Sünen*, "*Fiten*", 18.

64 Buhârî, *Sahîh*, "*Mevâkî't*", 9; İbn Mâce, *Sünen*, "*Mukaddime*", 11.

65 Buhârî, *Sahîh*, "*Cihâd*", 36; Tirmizî, *Sünen*, "*Cenâ'iz*", 3; "*Züh'd*", 46; İbn Mâce, *Sünen*, "*Ahkâm*", 3.

66 Buhârî, *Sahîh*, "*Mevâkî't*", 9; İbn Mâce, *Sünen*, "*Mukaddime*", 11; Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as (ö: 275/889), *es-Sünen*, I-V İstanbul 1992, "*Libâs*", 33.

67 Kalkaşandı, *Subhu'l-Âşâ*, II, 429; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 169.

68 el-En'âm: 6/96.

69 er-Rahmân: 55/5.

70 Yûsuf: 12/49.

71 Bakara: 2/233.

72 Ankebût: 29/14.

73 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 165.

74 Mesûdî, *Murûc*, II, 194-212.

75 'izdilâf da denmektedir. Bkz: Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 164-165; Halîl es-Sâlihî, *Sinû'l-İzdi'lâf*, el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-Mağribiyye, Tunus 1978, S. 12, s. 143-172. Ancak, bizim kullandığımız baskıda 'izdilâk' şeklinde geçmektedir. Makrîzî, Takryyuddîn Ahmed b. Ali (845/1441), *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-Httat ve'l-Âsâr*, I-IV Mısır 1324, II, 39.

76 Bu sistem Hz. Peygamber döneminden beri böyle işlemekteydi. Bkz: Hamîdullâh, *İslâm Peygamberi*, 1991, II, 984-985.

di. Güneş yılına göre, ay yılında 33 senede bir artık yıl (*Senetü'l-İzdilâk*)<sup>77</sup> oluşmaktaydı. Artık yıl hesâbı bâzen çeşitli problemlere sebep olmuştur. H. 33 (Hz. Osmân dönemi)<sup>78</sup> ile Emevîler dönemindeki h. 66 (Mervân b. el-Hakem dönemi), 99 (Ömer b. Abdilazîz dönemi) ve 122 (Hişâm b. Abdilmelik dönemi)<sup>79</sup> yılları, artık yıllardı ve bu yıllar o dönem için bilinmediğinden,<sup>80</sup> vergileri toplamada, askerlere ve memurlara maaş ödemede çeşitli sıkıntılar yaşanmaktaydı. Devlet ay yılına göre vergi toplamış<sup>81</sup> olsa da artık

77 Artık yıl için '*Senetü'l-İzdilâk*' terimini ilk kullanan büyük bir ihtimalle, Makrîzî'dir. Makrîzî, *Hutat*, II, 39). Bu olayı, Kalkaşendî de açık bir şekilde anlatır, ama bu seneye '*senetü nakl*' (intikâl senesi) ismini kullanır. (Kalkaşendî, *Meâsiru'l-İnfâfe fî Meâlimi'l-Hilâfe*, I-III, (thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Beyrut ts., III, 222-227). Nüveyrî ise, '*İzdilâf*' yılı olarak bildiğini söylemekle beraber, kendi döneminde bu yıla '*tahvil*' yılı dediklerini belirtir. (Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 164-165). İzdilâf yılıyla ilgili ayrıca bkz: Halîl es-Sâlihî, *Sinü'l-İzdilâf*, el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-Mağribiyye, Tunus 1978, S. 12, s. 143-172; Muhammed Dayfullâh Batâyine, *el-Hayâtü'l-İktisâdiyye fî Sadri'l-İslâm*, Ürdün 1407/1987, s. 170-171.

78 Hz. Osmân dönemi (h. 33) de, artık yıllardan birisidir. Biz, bu dönemde tarihinin kesin olarak bilememekle beraber Mısır gelirlerinin iki katına çıkarıldığını görüyoruz. Acaba, bu artışın artık yılları bir ilgisi var mıdır? Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir (ö: 279/892), *Fütûhu'l-Buldân (Ülkelerin Fetihleri)*, (trc. Prof. Dr. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 313, 320; Gerlof Van Vloten, *Emevîler Devrinde Arap Hâkimiyeti, Şta ve Mesûh Akideleri Üzerine Araştırmalar*; (trc. Mehmed S. Hatiboğlu), Ankara 1986, s. 19.

79 Hişâm b. Abdilmelik döneminde, Zimmîler'den vergi toplanmasıyla ilgili bir takım ek tedbirlerin alındığını belirtilir ki, bunun devletin artık yıl sebebiyle içine düştüğü ekonomik sıkıntıdan kaynaklandığını düşünebiliriz. Ayrıca, Mısır genelinin cizye vergisi 2 milyon dînâr iken, daha sonra 4 milyona çıkması, İskenderiye'nin cizye vergisi toplamı Hişâm dönemine kadar 18.000 dînâr iken, onun döneminde 36.000 dînâra çıkması olması, bize, cizye vergisinin ay yılına göre toplanmış olmasından dolayı bir senede iki kez alınması izlenimini vermektedir. (Bkz: Belâzürî, *Fütûh*, s. 313, 320). Gregory, Hişâm döneminde ağır vergilerin halkı oldukça rahatsız ettiğini belirtir. (Gregory Abû'l-Farac (Bar Hebraeus) (ö.m:1286), *Abu'l-Farac Tarihi*, I-II, (trc. Ömer Rıza Doğrul), Ankara 1945-1950, I, 195). Van Vloten, Hişâm'ın döneminde ortaya çıkan mâlî tutumun tahammülü çok güç olduğunu belirtmektedir. Belki de, bunda artık yılın etkisi de vardı. (Van Vloten, *age.*, s. 39). Halîfe Mütevekkil'in de, Ehl-i Zimme ile ilgili tedbirler aldığı hususu da aynı şeyleri çağrıştırmaktadır. Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hıristiyanlar*, İstanbul 1998, s. 365.

80 Anlaşılan o ki, bu artık yılların farkına, h. 241 (m. 856) yılında Mütevekkil döneminde varılmış ve bazı bölgelerde hicrî takvime göre toplanan bu yıllardaki harâç vergisi toplanmayıp, bir sonraki yıla devredildiğinden '*Senetü'n-Nakl*' (devir yılı) denmiştir. Bu yüzden Abbâsî halîfesi Mütevekkil, h. 241 (m. 856) yılının vergisini almayıp, h. 242 yılının vergisini almıştır. Bkz: Makrîzî, *Hutat*, II, 39-44; Halîl es-Sâlihî, *Sinü'l-İzdilâf*, el-Mecelletü't-Târîhiyyetü'l-Mağribiyye, S. 12, s. 143-172. Âlûsî, *Bullîğ*, I, 351-352; Batâyine, *el-Hayâtü'l-İktisâdiyye*, s. 170-171.

81 Devlet vergiyi hicrî ay yılına göre toplamış olsa da harâç vergisinin alındığı topraklarda, Mısır, İran-Irak ve Şam bölgesindeki yerlerde, yani önceden Sâsânîler ve Bizanslılar'ın hâkim olduğu topraklarda bu devletlerin takvimine göre vergi toplanıyordu. Bu iki devlet de, güneş takvimini kullanmakta idi. (Makrîzî, *Hutat*, II, 40). Ayrıca, En'âm: 6/141 âyetinde tarım mahsüllerinin vergi tahsil zamanlarının hasat zamanı olduğu belirtilmiştir. (Mehmet Erkal, "Asr-ı Saâdet'te Vergi", Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdet'te İslâm-(BYASİ), I-V, (ed: Vecdi Akyüz), İstanbul 1994, III, 228; Hüseyin Necib el-Mısırî, *Eserü'l-Fars fî Hadârati'l-İslâm*, (*Dirâsât fî'l-Hadârati'l-İslâmiyye*, I. Cilt), Mısır 1985, s. 199). Gerçi, oşür ve zekât gibi Müslümanlardan alınan vergiler, ay takvimine göre toplanmaktaydı. Ama harâç vergisinin meblâğı (Hitti, *age.*, II, 346'da, bu verginin, devlet gelirlerinin önemli bir bölümünü teşkil ettiğini belirtir) göz önünde bulundurulduğunda, devletin içine düştüğü ekonomik sıkıntı kendiliğinden anlaşılır. Erkal, "Asr-ı Saâdet'te Vergi", BYASİ., III, 228.

yılların tesâdüf ettiği bu dönemde iki kez vergi toplama şansına sahip değildi. Bahsettiğimiz dönemlerde devletin içine düştüğü ekonomik sıkıntının sebeplerinden birisinin artık yılların bilinmemesi olabileceği muhtemel görülmektedir. Bir başka ifâde ile bu yıllarda, yılda bir kez vergi toplanıyor, fakat iki kez maaş ödenmek durumunda kalınıyordu.<sup>82</sup> Bu yüzden devlet, ya maaşları ertelemek ya da dîvânlardaki bir çok askerın maaşını kesmek zorunda kalıyor veyâhut vergileri artırma yoluna başvuruyordu. Özellikle 'İzdilâk' yılının dönemlerinde vukû bulduğu halîfeler, harâc vergisini artırma yoluna gitmişlerdir. Ancak öyle görünüyor ki, Emevî devletinin görevlileri, bu artık yılın farkında değillerdi.<sup>83</sup> Halbuki çok daha önceki zamanlarda (bilebildiğimiz kadarıyla MÖ. V-VI. yüzyıllarda), Müslümanlar gibi ay takvimi kullanan eski Yunanlılar, 2 senede bir 13. bir ay ilavesiyle yıl ile mevsimlere denkletirmektedirler.<sup>84</sup>

Konuyla ilgili görüşlerimizi destekleyen en önemli açıklamayı, bir çok konuda olduğu gibi, takvimler ve zamanlar konusunda da uzman olduğunu gördüğümüz Kalkeşendî yapar: "*Mu'tazid, önceki uygulamaları hatırlatarak Râşit halîfelerin vergileri güneş yılını esas alarak hasat mevsiminde topladıklarını belirtir. Onlar ay yılına göre değil, güneş yılına göre vergilerini toplarlardı. Ay yılının bu eksikliği 33 yılda tam bir güneş yılı yapar. O zaman vergi alınan meyvelerin olgunlaşması, ay yılına göre mevcut senenin Muharrem ayına rastlar. Bununla birlikte çıkan senenin vergileri iptal edilir ve mevcut senenin olgunlaşan meyveleri mahsup edilir. Mütevekkil, halîfeliği döneminde bunu uygun gördü ve 33 yıllık dönemin tamamlandığı h. 241 (m. 856) yılında alınacak vergileri kaldırarak, 242/857 yılına ait vergileri topladı. Bundan sonraki senelerde vergiler zamanında tahsil edildi...*"<sup>85</sup> Bu bilgilere dayanarak, bu *izdilâk* (artık) yılın bilinmediği Emevîler döneminde ya da sonrasında devlet açısından ekonomik bir sıkıntının meydana geldiğini, fiyatların arttığını, dolayısıyla, gerek devlet memurlarının/askerlerin, gerekse normal halkın da bu sıkıntılardan üzerlerine düşen payı aldığını söyleyebiliriz.

82 Bâzi yazarlar, ay takvimine göre toplanan vergilerden hareket ederek, bizim ulaştığımız sonucun tam aksi bir istikâmete yönelmiştir. Ay yılına göre toplanan vergilerin 33 yılda bir, iki defa toplandığı gerçeğinden hareketle, devlet bütçesinde bir rahatlamanın olduğunu söylemektedirler. (Öztürk, *Hıristiyanlar*, s. 363.) Ancak, ifâde ettiğimiz gibi, devlet gelirlerinin büyük bir yekûnunu oluşturan harâc vergisinin güneş yılına göre toplandığı ve maaşların da ay yılına göre verildiği düşünülürse, bu yıllarda harâc vergisi toplamadan, maaş ödemek durumunda kalan devletin, bir rahatlama çok, içine düştüğü ekonomik sıkıntıdan bahsedilebilir diye düşünüyoruz. Nitekim, Batâyine'nin de yorumu bu şekildedir. Batâyine, *el-Hayâtü'l-İktisâdiyye*, s. 170-171. Öztürk, Mütevekkil döneminde h. 241 (m. 856) yılında, 'artık yıl' sebebiyle vergilerin toplanmadığını kabul eder, ama bu konuda bir yorumda bulunmaz. Öztürk, *Hıristiyanlar*, s. 371.

83 Velîd b. Abdilmelik, dîvânlarda kayıtlı bulunan askerleri saydırma ve 20 bin askerın ismini dîvân defterinden sildirmişti. Bkz: Mes'ûdi, *Murûc*, III, 205; Batâyine, *el-Hayâtü'l-İktisâdiyye*, s. 170-172.

84 Herodotos, s. 90, 488.

85 Kalkaşendî, *Meâsiru'l-İnâfe*, III, 222-227.

Nüveyrî ise bu yıla ilgili şunları söyler: “Biz, *izdilâf* yılı olarak bilinen yıla zamanımızda ‘*tahvîl*’ yılı demektediriz. Çünkü *harâcî* (toprak vergilerini toplamakta esas alınan) yılı, *kamerî* yıla çevirmiş, *tahvîl* etmiş oluyoruz. Bu iş, ancak Sultan’ın emriyle yapılmaktadır.”<sup>86</sup>

Çeşitli problemlere sebep olduğu için üzerinde genişçe durduğumuz *iz-dilâk* (*artık*) yılından başka, insanların hâfızalarına kazınmış ve müelliflerce kitaplara geçmiş önemli bir milâd teşkil ettiği ve sanki takvim başlangıcı gibi yorumlandığı bilinen diğer meşhûr yıllardan ikisi ise ‘*Cemâat Yılı*’ ve ‘*Cühâf Yılı*’dır. 40/661 yılı, Hz. Hasan’ın hilâfeti Muâviye’ye teslim ettiği yıldır. Bu yılda Müslümanlar tek halife yönetiminde birleştikleri için bu yıla *Cemâat Yılı*’ni denmiştir.<sup>87</sup> 80/679 yılında Mekke’de büyük bir sel meydana gelmiş, öyle ki, develeri üzerindeki yükleriyle birlikte alıp götürmüştür. Bu sebeple bu yıl *Cühâf Yılı*<sup>88</sup> olarak anılmıştır.

### E. Çalışma Zamanı

Geleneksel dönemlerde ‘yaşanan gün’, büyük ölçüde güneşe göre ayarlanmıştı.<sup>89</sup> Güneşin ilk ışıklarıyla başlayan çalışma hayatı, güneşin batışıyla sona ererdi. Geleneksel tarım toplumlarında, zamanı ‘iş zamanı’ ve ‘boş zaman’ diye ayırmak, yaygın değildir. Çünkü her ikisi de birbirinin içinde değerlendirilmiştir. Halbuki günümüzde, çalışma zamanı ve yerinin, eğlenme, dinlenme zamanı ve yerinden tamamen ayrıldığını görüyoruz. Bunun en büyük sebebi sanayi toplumu oluşumuzdur.<sup>90</sup>

İnsanın çalışması kadar dinlenmesi de tabiatının gereği, biyolojik ihtiyacı ve en doğal hakkıdır. Kendi işinde çalışanlar bir tarafa, devlet hizmetinde ve bir başkasının işinde çalışanların, yeme, içme ve dinlenme gibi doğal, ibâdet gibi mânevî hak ve ihtiyaçlarının karşılanması, daha ilk dönemlerden itibâren İslâm hukukçularının üzerinde durdukları bir konu olmuştur. Ancak onlar, çalışma ve dinlenme zamanlarının belirlenmesinde modern zamanlarda olduğu gibi, işçilik, memurluk, öğretmenlik vb. meslekler arasında fark gözetmezler.<sup>91</sup>

Çalışılmayan günde (tatil günü) işçinin ya da memurun ücret alıp almayacağı daha ilk dönemlerden itibâren tartışılmış ve bugünde ücret alabileceği söylenmiştir.<sup>92</sup> Erken dönemlerde devlet görevlilerinin gündelikten ziyâ-

86 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 164-165.

87 Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 168.

88 İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/889), *el-Madrif*, (thk. Servet Ukkâşe), Kâhire 1981, s. 357; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, I, 168.

89 Murat Belge, “Türkiye’de Günlük Hayat”, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ans.*, İstanbul ts., III, 840.

90 Bu konuda geniş bilgi için bkz: Mahmut Tezcan, *Boş Zamanlar Sosyolojisi*, Ankara 1993, s. 47-61.

91 Yayla, “Hafta Tatili-İslâm Hukukunda”, *DİA*, XV, 133.

92 Ancak, bazıları çalışmadıkları günlerin parasını almayı reddetmişlerdir. Meselâ, Mısır kâdîsı Ebû Huzeyme İbrâhîm b. Yezîd, yargılama yapmadığı günlerin parasını beytül-mâle iade ederdi. Vekî, Muhammed b. Halef b. Hayyân (ö. 306/918), *Ahbâru'l-Kudât*, I-III, Beyrut ts., III, 233; Yayla, “Hafta Tatili-İslâm Hukukunda”, *DİA*, XV, 133.

de aylık ya da yıllık maaş aldıkları göz önüne alındığında, araya giren tatil/bayram günlerinde ücret alındığı söylenebilir. İşçilerin durumuna gelince, gündelik usûlüyle çalışanların, sâdece çalıştıkları günlerde, bir haftadan fazla işçi ve işveren arasında yapılan akitlerde ise, araya giren tatil/bayram günlerinde de ücret alınacağı belirtilir.<sup>93</sup>

### Sonuç

Geleneksel toplumlarda ve ilk dönem İslâm toplumunda zaman kavramı, bizim bugünkü modern sanayi dönemimizdekinden çok farklı algılanmakta ve insanların gündelik faaliyetlerine yön vermekteydi. Bu sebeple Müslümanlar, günler ve aylarla ilgili çeşitli inanışları gündelik hayatlarında tatbik ettikleri gibi, bilginler de bu inanış ve düşünceleri kitaplara kaydetmişlerdir.

Görüldüğü gibi özellikle dört birimi (gün-ay-mevsim ve yıl) insanlar tarafından çok eskilerden beri bilinen zaman ve zamana yüklenen çeşitli anlayışlar yeme, içme, vergi toplama, çalışma, dinlenme, yolculuğa ve savaşa çıkma, ibâdet etme vb. gibi ilk dönem İslâm toplumundaki insanın gündelik hayatının çok değişik faaliyetlerini doğrudan etkilemiştir.

Hâkimiyeti altındaki topraklarda değişik takvimlerin kullanılması, vergilerin ay takvimine göre toplanması ve vergi ile hasat mevsiminin birbirine denk gelmemesi, üstelik izdilâk (artık) yılının henüz bilinmiyor olması, devlet ile halk arasında, bazen zulüm derecesine varabilecek çok değişik ekonomik sıkıntılara sebep olmuştur. Anlaşılan o ki her 33 yılda bir tekrarlanan bu sıkıntı, 241/856 yılına kadar sürmüş, ondan sonra ise bir düzene bağlanmıştır.

93 Yayla, "Hafta Tatili-İslâm Hukukunda", DİA, XV, 133.





# İbn Hurdazbih'in el-Mesâlik ve'l-Memâlik'i ve İçerdiği Coğrafi ve Kültürel Motifler

**Murat AĞARI\***

## ABSTRACT

*Geographic work of Ibn Hurradabih, al-Mamalik and al-Masalik has also cultural and economical value. These invaluable accounts have been helpful for middle-East historians. These accounts can be essentially divided into three chapters:*

- Geographic accounts
- Cultural Accounts
- Economical Accounts

*By the means of these precious information, to study Middle-East history has been not only amusing but also easy.*

**KEYWORDS:** *Ibn Hurradabih, al-Mamalik and al-Masalik, Geography, Culture, Economy*

## Giriş

“Tarihî Coğrafya” olarak adlandırılan alanın erken dönem baş yapıtlarından birisi de İbn Hurdazbih'in “el-Memâlik ve'l-Mesâlik” adlı eseridir.<sup>2</sup> “Yollar ve Ülkeler Kitabı” olarak Türkçeleştirebileceğimiz bu eser, adından da anlaşıldığı üzere hem yollardan ve hem de ülkelerden bahsetmektedir. Tıpkı bu tarzın diğer eserlerinde olduğu gibi, bu eserlerden hareketle dönemin dünyası hakkında bilgi edinmek ve bir profik oluşturmak olanaklıdır.

Bu tarz kitaplarda öncül bilgiyi coğrafi malumat oluşturmaktadır.<sup>3</sup> Fakat en az onun kadar yer tutan bir başka bilgi türünü ise “tarihî içerikli olanlar oluşturmaktadır. Bunların dışında kalan kültürel içerikli olanlar da bu bilgilerle birlikte değerlendirildiğinde bir bütün oluşturmakta ve bize dönem dünyasını anlamada yardımcı olmaktadır.

İbn Hurdazbih'in eseri ise bu zaviyeden bakıldığında daha ziyade iki farklı alanda yoğunlaşmaktadır. Bunların çoğunluğunu coğrafi olanlar oluştursa da, en az coğrafi olanlar kadar kültürel içerikli olanlar da eserde yer işgal

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Tarih Bölümü (muratagari@yahoo.com).

2 “Tarihî Coğrafya” alanı ile ilgili olarak müracaat ediniz: Murat Ağarı, *İslam Coğrafyacılığı ve Müslüman Coğrafyacılar*, İstanbul: Kitabevi yay. 2002

3 Yakubi, *Ülkeler Kitabı*, çev: M. Ağarı, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2002

etmektedir. İçerik açıdan bakıldığında Yakubî'de olduğu kadar tarihî içerikli bilgi içermediği görülmektedir.<sup>4</sup>

Kitabın içeriğine geçmeden önce İbn Hurdazbih'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verelim:

### I. İbn Hurdazbih/Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ebu'l-Kasım Ubeydullâh b. Abdullâh b. Hurdazbih el-Bağdadî el-Fârisî'dir.<sup>5</sup> Aslen İranlıdır.<sup>6</sup> Erken dönem İslâm coğrafyacılarından.<sup>7</sup> Bu nedenle kimi kaynaklarda "İslâm coğrafyacılarının babası" olarak nitelenmektedir.<sup>8</sup> Ataları Zerdüşt olmasına rağmen ailesinden büyük babası Bermekîler döneminde İslâm dinine girmiştir. Babası Me'mun döneminde Taberistan valisiydi.<sup>9</sup> Onun döneminde Belâzur, Şiraz ve Deylem fethedilmişti.<sup>10</sup> Horasan'da doğmasına rağmen Bağdat'ta yetişmiştir.<sup>11</sup>

Seçkin bir aileye mensup olan İbn Hurdazbih, iyi bir eğitim görmüş, Abbasî halifesi Mu'temid (H.256-272/869-885) zamanında Cibal yöresinde berîd sorumlusu olarak görev yapmıştır.<sup>12</sup> Ancak bu göreve ne zaman tayin edildiği ve ne kadar kaldığı bilinmemektedir.<sup>13</sup> Berîd teşkilâtına mensup olan-

- 4 Yakubî'nin içeriği ile ilgili olarak bakınız: Murat Ağan, "Ya'kubî'nin Kitabı'l-Buldan'ı", EKEV Akademik Dergisi, S. 17 (Güz-2003); ss. 187-198
- 5 İbn Nedim, *el-Fihrist fi Ahbari'l-Ulemai'l-Musannifin mine'l-Kudema ve'l-Muhaddisin ve Esmâi'l-Kütübühim*, neşr: R. Teceddüd, Tahran, 1971, 165; Katip Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah, *Keşfe'z-Zünun*, İstanbul: MEB yay., 1945, I, 1225; İ. U. Krichovsky, *Tarihu'l-Edebi'l-Coğrafi'l-Arabi*, Arap. çev: Selahaddin Osman Haşim, Kahire, 1963, I, 255; C. Van Arendonk, "İbn Hurdazbih", *İslam Ansiklopedisi (İA)*, Eskişehir: MEB yay., 1997, V/II, 755; Muhammed İsa Salih, *Mu'cemu's-Şâmil li't-Turasi'l-Arabiyyi'l-Matbu'*, Kahire, 1993, II, 268; F. Zeki Cezar, *Medahilu'l-Müellifin ve'l-Alamu'l-Arab hatta Âm 1210/1800*, Riyad, 1991, I, 425; Edmund Bosworth, "Ebn Khordadbeh", *The Encyclopaedia Iranica (EIR)*, California, 1998, VIII, 37; İnayettullâh Rıza, "İbn Hurdazbih", *Dairetu'l-Maarif Bozorku İslâmi (DMBI)*, Tahran, 1369, III, 209; M. Hadj-Sadak, "İbn Khurradadbeh", *The Encyclopaedia of İslam (EI)*, New Edition, Leiden, 1954, III, 839; Sayyid Sulayman Nadvi, "Early Muslim Geographers on India", *İslâmî Culture (IC)*, (1937), II/4, 488; Abdulkadir Mahmud Abdullâh, *Masâdiru Tarihu'l-Cezireti'l-Arab*, Riyad, 1979, II, 286; M. A. Tolmacheva, "İbn Khurdadbeh", *Dictionary of the Middle Ages (DMA)*, (Newyork, 1989), VII, 243; Abdurrahman Hamid, *A'lamu'l-Cuğrafiyyin el-Arab (ve Muktefu min Asarihim)*, Dimeşk, 1995, 106; S. M. Ahmed, "İbn Hurdadbeh", *Encyclopedia of the History of Sciences, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (EHSTM)*, 423
- 6 İbn Nedim, 165; İ. U. Krichovsky, I, 255; C. V. Arendonk, *İA*, V/II, 755
- 7 İbn Nedim, 165; İ. U. Krichovsky, I, 255; C. E. Bosworth, *EIR*, VIII, 37; M. A. Tolmacheva, *DMA*, VII, 243
- 8 İbn Nedim, 165; İ. U. Krichovsky, I, 255; M. A. Tolmacheva, *DMA*, VII, 243
- 9 İbn Nedim, 165; İ. U. Krichovsky, I, 255; C. V. Arendonk, *İA*, V/II, 755
- 10 İbn Hurdazbih, Ebu'l-Kasım Ubeydullâh b. Abdullâh, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, tah: M. Mahzum, Beyrut, 1988, Muhakkikin önsözü, 8
- 11 C. E. Bosworth, *EIR*, VIII, 38
- 12 S. S. Nadvi, *IC*, 488; M. Şemsettin Günaltay, *İslam Tarihinin Kaynakları, Tarih ve Müverrihler*, haz: Y. Kanar, İstanbul: Endülüs yay., 1991, 422; Philip Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslam Tarihi*, çev: S. Tuğ, İstanbul: Boğaziçi yay., 1980, I, 588; Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara, 1985, 11
- 13 C. V. Arendonk, *İA*, V/II/755

lar halifeler adına istihbarat toplamakla görevli olduklarından dolayı halifelerin güvenini kazananlar arasından seçilirdi. Halifeler Berîd mensuplarının gönderdiği bilgiler ışığında yöre ile ilgili kararlarını verirdi. Berîd mensupları Halifeye yönetim ile ilgili bilgilerin yanısıra, yörenin iktisadî ve kültürel durumu hakkında da geniş bilgiler aktarırlardı. İbn Hurdazbih de yöre ile ilgili bilgi verirken zaman zaman yörenin kültür ve medeniyetine de yer vermektedir.<sup>14</sup>

Berîd sorumlusu iken merkeze gönderdiği raporlarla dikkat çeken İbn Hurdazbih, başarılı bir berîd görevinden sonra Bağdat'a çağrıldı. Bağdat'ta Halife'nin oluşturduğu âlimler topluluğu arasında yer aldı. İbn Hurdazbih, edebiyat ve tarih alanında geniş bir kültüre sahipti. O bu geniş kültüründen dolayı Abbâsî sarayında kendisine önemli bir yer edindi. Halife'ye edebiyat ve müzik tarihi ile ilgili bilgiler aktardığı gibi bu alanda bir takım kitaplar da yazdı.<sup>15</sup> Eserini H. 232/M. 846-47 yıllarında kaleme almıştır. Bunun ikinci nüshası ise H. 272/M. 885/86 yıllarında yazılmıştır.<sup>16</sup>

Orjinal tarzda coğrafya eseri telif eden ilk kişi olması hasebiyle<sup>17</sup> daha sonraki coğrafyacıardan Ceyhanî, İbnu'l-Fakih ve Makdisî gibi müellifler kendisinden istifade etmişlerdir.<sup>18</sup> İbn Hurda'z'bih'in H.300/M.912/913 yılına doğru vefat ettiği kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>19</sup>

İbn Hurdazbih'in eserleri tarih, coğrafya, edebiyat ve eğlence tarihi ile ilgilidir. Bunlardan edebiyata dair olanlar fazla tanınmamalarına rağmen, tarih ve coğrafyaya ait olan eserlerinin ünü günümüze kadar ulaşmıştır.

Çeşitli alanlarda eser veren müellifin kaynaklarda zikri geçen kitapları şunlardır: *Kitabu Edebû's-Semâ'*, *Kitabu Cemheretü'l-Ensabu'l-Furs ve'n-Nevafi*, *Kitabu't-Tabîh*, *Kitabu'l-Lehv ve'l-Melâhî*, *Kitabu's-Şarab*, *Kitabu'n-Nudemâ ve'l-Culesa*, *Kitabu'l-Envac* ve meşhur eseri *Kitabu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*.<sup>20</sup>

İbn Hurdazbih'in coğrafyaya dair olan *el-Mesâlik ve'l-Memâlik* adlı eseri muhtemelen Abbâsî saray teşkilâtına mensup birinin isteği üzerine yazılmıştır. Eserde yazarın gözlemlerine dayanan oldukça fazla bilgi bulunmaktadır.<sup>21</sup>

Eserin değişik kütüphanelerde yazmaları bulunmaktadır. İbn Hurdazbih'in bu eseri önce Barbier de Meynard tarafından 1865 yılında yayınlandı.<sup>22</sup> Daha sonra de Goeje bu değişik nüshaları göz önüne alıp Arap Coğrafya Eserleri Serisi (ACES)'nin 6. cildi olarak 1889'da yayınlamıştır.<sup>23</sup> Bu eser, Kudame b. Ca'fer'in *Kitabu'l-Harac*'i ile beraber basılmıştır. Bu şekilde daha

14 İ. U. Krichovsky, I, 255

15 İ. U. Krichovsky, I, 255; C. V. Arendonk, *IA*, V/II, 755; R. Şeşen, 12

16 İbn Hurdazbih, *Mesâlik*, Önsöz, 9

17 M. Hadj-Sadak, *EI*, III, 839

18 C. E. Bosworth, *EIR*, VIII, 37

19 Katip Çelebi, I, 1225

20 İbn Nedim, 165

21 P. Hitti, I, 588

22 M. İ. Saliha, 268

23 C. V. Arendonk, *IA*, V/II, 755

sonraki baskısı 1928 yılında Bağdat'ta gerçekleştirilmiştir.<sup>24</sup> Bizim üzerinde çalışmış olduğumuz nüsha ise Muhammed Mahzum tarafından hazırlanan Beyrut baskısıdır. Bu baskıda Kudame b. Cafer'in *Kitabu'l-Harac*'ı bulunmamaktadır. İbn Hurdazbih, bu eserinde Müslüman dünyanın ana ticaret yollarının tam bir haritasını ve izahını çıkarmıştır.<sup>25</sup> Ancak De Goeje tarafından yapılan baskıda harita bulunmamaktadır.

## II. Eserin İçeriği

Genel olarak değerlendirildiğinde, coğrafi ve kültürel içerikli bilgilerin bir araya gelmesi ile oluşmuş bir bütünlük olarak bakılabilecek bir eser niteliğindedir. Eserin başında İbn Hurdazbih bu eseri yazma amacını şu sözlerle dile getirmektedir: "Allâh dünyanın yollarını, ülkelerini, özelliklerini, uzaklıkları ve yakınlıkları, mamur olan yerler ile metruk olan yerlerini, bu yerler arasındaki uzaklıkları vermeyi ve yollar ile geçişlerin çizimini benden öncekilerin yaptığı şekliyle yapmayı nasip etsin. Anladım ki Batlamyus,<sup>26</sup> sınırları açıklamıştı ve arzın nitelikleri hakkında yabancı bir dilde izahlarda bulunmuştu. Bunları anlamak için ben, bu bilgileri bu dilden gerçek dile (Arapça) aktardım. Onun çizdiklerini daha doğru olarak, bütün yönleri ile çizdim. Zira sizlerin arzuladığı şekilde geniş olmasını arzuldum; ve bunun gibi, uzakta olanın görüntümüş gibi olmasını, yakın olanın da bilinmesini arzuldum."<sup>27</sup>

Kitabını yazma amacını bu şekilde dile getiren İbn Hurdazbih, kendi diliyle eserini şu şekilde takdim etmektedir: "İbn Hurdazbih tarafından telif edilmiş olan yeryüzünün niteliği ve yaratılışın yapısı ve üzerinde bulunan dünyanın değişik yerlerine olan bütün yolların ve ülkelerin, memleketlerin halklarının kibleleri hakkında olan bir kitaptır.

İbn Hurdazbih'in genel nitelikleri yukarıdaki şekilde olan eserindeki bilgileri üç farklı kategoride değerlendirme olanağı vardır:

24 M. İ. Saliha, 268

25 İsmail Raci-Luis Lamia Faruki, *İslam Kültür Atlası*, çev: M.O. Kibaroglu- Z. Kibaroglu, İstanbul, 1991, 363

26 Coğrafya üzerine çalışan bütün yazarlar, Batlamyus (İ.Ö. 150)'ün çalışmalarına büyük saygı duyarlar. Batlamyus, antik dünyanın devi gibidir ve etkisi hala hissedilmektedir. Astronom ve coğrafyacı olan Batlamyus, insanlığı bu iki bilim dalında seçkin bir yere ulaştı. 14 yüzyıl boyunca Batlamyus'un "Almagest" adlı eserinde açıkladığı astronomi ile ilgili teoriler, tartışmasız bir etki uyandırdı ve ancak Newton tarafından çürütüldü. Onun "Geographia"sı 1500 yıl boyunca İslam ve Hıristiyan dünyasına hakim oldu. İskenderiye'de yaşayan Batlamyus, döneminin en büyük kütüphanesine girme, Tir'li Marinos ve Eratostenes'in çalışmalarını değerlendirme ve kendinden öncekilerin, yüzyıllar boyu zahmet çekerek elde ettikleri bilgiyi edinme imkanına sahip oldu. Doğu ile batının ticaret merkezi olan İskenderiye'ye gelen alim, tacir, gezgin ve diğer ziyaretçilerle kişisel bağlantı kurarak bu bilgileri doğrulama ve bunlara eklemelerde bulunma imkanı vardı. bütün bunları çağlar boyu coğrafyacılar tarafından takip edilen bir sistem ve dizge içerisinde sundu. enlem ve boylamların isimlerini ve metodunu ortaya koyan Batlamyus'tur. bkz: R. V. Tooley, "Batlamyus'a Kadar Hıristiyan Öncesi Dönem Coğrafyası", çev: M. Ağarı, *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 2, (Van 2001), 403

27 İbn Hurdazbih, 13

- A. Coğrafi Nitelikli Olanlar
- B. Kültürel Nitelikli Olanlar
- C. Ekonomik Nitelikli Olanlar

Şimdi bu iki ayrı motifi ayrı ayrı değerlendirelim:

### A. Coğrafi Nitelikli Bilgiler

İbn Hurdazbih'in eserinde yer alan coğrafî bilgileri değişik başlıklar altında sınıflamak mümkündür. Bunların başında ise yollar ve güzergâhlar ile ilgili olanı gelmektedir.

#### 1. Yollar ve Güzergâhlar

Adından da anlaşılacağı üzere bir "yol kitabı" olan İbn Hurdazbih'in bu eserinde öncelikli coğrafi bilgiyi yollar ve mesafelerle ilgili olanlar oluşturmaktadır. İbn Hurdazbih dünyanın dört bir yanındaki yollar ve mesafeler hakkında aydınlatıcı bilgileri eserinde vermektedir. Örneğin doğu yönünde Çin'e giden yolu,<sup>28</sup> batıda ise Fustat-mağrib arasındaki yolu ve bu yollardaki konaklama yerlerini bize vermekte,<sup>29</sup> ayrıca gerek Ortadoğu<sup>30</sup> ve gerekse Kuzey ve Güney Arabistan'daki yollar ve güzergâhlar hakkında detaylı malumat vermektedir.<sup>31</sup> Bütün detayları burada verme imkanımız olmadığından burada örnek olması bakımında bir kaç tanesini vermekle yetinelim:

#### - Bağdat- Basra Yolu

Bağdat'tan Medâin'e varırsın. Medâin'den ise Dîru'l-Âkûl'a varılır. Bu mesafede daha sonra sırasıyla Cerçerâyâ, Cebbul, Femu's-Silh, Vâsit, Nehrebân, Fârûs, Dîru'l-Ummâl ve Havânît gelir. Havânît'in devamında boş bir arazide yürümen gerekmektedir. Daha sonra karşınıza bir vadi çıkar. Buranın ardından Ebi'l-Esed nehri kenarından yürümen gerekmektedir. Buranın ilerisinde Dicle ve Ma'kil nehirlerini takip eder ve devamında Basra'ya doğru olan su akıntısını izler ve Basra'ya varırsın.<sup>32</sup>

#### -Şaş ve Türk Toprakları Yolu

Merv'den Kuşmâhan'a kadar olan mesafe 5 fersahtır. Buradan Dîvâb'a 5 fersah, oradan Mansîfa 6 fersah, oradan Ahsâ'ya 8 fersah, oradan Bi'r-i Osman'a 3 fersah, oradan Âmul'a 8 fersahtır. Merv'den Âmul'a kadar olan mesafe toplam 36 fersahtır. Âmul'dan Belh nehri kenarına kadar olan mesafe 1 fersahtır. Yol buradan Ferber'e doğru ilerler ve bu mesafe de 1 fersahtır. Daha sonra bu yol Ferber'den itibaren çorak bir arazi üzerinden Hısn-ı Ümmü Cafer'e çıkar. İşte bu çorak arazideki mesafe 6 fersahtır. Buradan Beykend'e 6 fersah, oradan da Buhara'nın kale duvarına kadar 0.5 fersahtır. Âmul'den

28 İbn Hurdazbih, 67

29 İbn Hurdazbih, 79

30 İbn Hurdazbih, 75

31 İbn Hurdazbih, 111

32 İbn Hurdazbih, 60

Buhara'ya kadar olan mesafe toplam 19 mildir. Buhara'nın bir kalesi vardır. Ayrıca şehir mekezleri de bulunmaktadır. Bunlar: Kermîniyye, Tavâvîs, Bi-meckes, Verdâne, Ferber ve tacirlerin eğleştiği bir şehir olan Beykend'dir. Buhara'dan Şerağ'a kadar olan mesafe 4 fersah'tır. Buradan Tavâvîs'e 3 fersah, oradan Kevkeşibagan'a 6 fersah'tır. Buranın güneyinde Sîn Dağları vardır. Kevkeşibagan'dan Kermîniyye'ye 4 fersah, oradan Debûsiyye'ye 5 fersah, oradan Erbinçân'a 5 fersah, oradan Zermân'a 5 fersah, oradan Kasr-ı Alk-âme'ye 5 fersah, oradan da Semerkand'a 2 fersah'tır. Buhara'dan buraya kadar olan mesafe toplam 39 fersah'tır. Semerkand'ın bir kalesi vardır. Ayrıca Nişabur'da olduğu gibi Semerkand'ın da şehir merkezleri bulunmaktadır. Bunlar: Debûsiyye, Erbinçân, Kuşâniyye, İştîhan, Kissü, Nesef ve Hucende'dir. Semerkand'dan sonra Bârkes gelir. Bu iki yer arasındaki mesafe 4 fersah'tır. Bârkes'ten Huşûfagn'a olan mesafe çorak bir arazi üzerinde 4 fersah'tır. Buradan Bûznemez'e 5 fersah, oradan Zâmîn'e çorak arazi üzerinde 4 fersah'tır. Zâmîn, Şaş toprakları ile Türk ülkelerine doğru olan yol ile Fergana yönüne olan yolun ayrıldığı noktadır.<sup>33</sup>

Yukarıdaki şekilde coğrafi nitelikli güzergâhın dışında, ayrıca Hz. Peygamber'le ilgili olarak hicret esnasında takip ettikleri yolu da vermektedir:

### **-Hicret Ettiklerinde Hz. Peygamber(s) ve Ailesinin İzlediği Yol**

Yola Mekke'nin aşağı kısmında bulunan Delîl'den çıktılar. Buradan ilerleyip Ufsan'ın aşağı kesimindeki deniz sahiline kadar geldiler. Burada yoldan ayrıldılar ve Kudayda'ya kadar bu şekilde yolun dışında ilerlediler. İlerledikleri bu mesafede su yoktu ve bu şekilde susuz olarak yollarına devam ettiler. Daha sonra Mer'e tepesini tırmandılar. Burayı tırmanınca Medlece-te'l-Mucâc'a vardılar. Mucac'dan Mercih yoluna doğru ilerlediler. Oradan Batn-ı Zî'l-Gadvayn'a, oradan Batn-ı Zât-ü Kişd'e, oradan da Ecrad'a ulaştılar. Buradan Zâ Semur'a doğru ilerlediler. Oradan Batn-ı A'dâ'ya bir diğer isimle Medlece-i Ta'hin'e vardılar. Oradan Isbâna'ya, oradan da Kâha'ya vardılar ve burada tırmanışa geçtiler. Buradan Rakûbe'nin solunda bulunan yolu izleyerek A'yâr Tepesi yolunu tuttular ve bu yolun sonunda Rîmâ'ya vardılar. Daha sonra da Kuba'da bulunan Benî Amr b. Avf'a ulaştılar.<sup>34</sup>

İbn Hurdazbih'in eserinin dikkatleri çeken bir diğer yönü ise ticarî yol güzergâhlarını da vermiş olmasıdır. Eserinden o dönemin iticaret yollarını da öğrenme imkanı bulmaktayız. Bu yollar üç ayrı başlık halinde değerlendirilmiştir:

### **-Yahudi Tacirlerin İzledikleri Yol**

Bu tacirler Arapça, Farsça, Rumca, Efrencçe, Endülüs dili ve Slav dili konuşabilmektedir. Bu tacirler, doğudan batıya ve batıdan da doğuya karada ve denizde yolculuk etmektedirler. Batıdan köle, esir, ipek kumaş, işlenmiş

33 İbn Hurdazbih, 36-37

34 İbn Hurdazbih, 114

deri, yaban eşeği, kürk ve kılıç getirmektedirler. Fehna'dan denize açılmakta ve Feramâ'da tekrar karaya çıkmaktadırlar. Ticaret eşyalarını sırtlarında Kulzum'dan Câr ve Cüdde'ye taşımaktadırlar. Buradan Sind, Hind ve Çin bölgesine geçerler. Çin bölgesinden de misk, avd, kâfûr ve Çinevi gibi şeyleri getirirler. Aynı yol üzere Kulzum'a geri dönüp yanlarında getirdikleri şeyleri Fermâ'ya getirirler. Buradan gemilere binerek Batı denizine açılırlar. Kimi zaman yolları Konstantiniyye'ye düşmekte ve Rumlardan alışveriş yapmakta dırlar. Bazan Efrenc melikinin ülkesine yolları düşmekte ve burada alışveriş yapmaktadırlar. Eğer isterlerse Efrenc ülkesinden ticaret malları almakta ve bunları Batı denizinden Antakya'ya götürmekte, burada karaya çıkmaktadırlar. Yolun üçte biri olan bir mesafeyi yürüyerek Fırat kıyılarına varmakta ve Fırat'tan gemilerere binerek Bağdat'a varmaktadırlar. Daha sonra Dicle'den gemilere binerler ve Übülle'ye varırlar. Übülle'den Amman, Sind, Hind ve Çin'e varmaktadırlar. Bu yolların bazıı diğer bazısına bağlıdır.<sup>35</sup>

### **-Rus Tacirlerin İzledikleri Yol**

Ruslar Sakâlibe'nin bir koludur. Bunlar işlenmiş deri, siyah tilki derisi, ve Slav ülkesinin uzak kesimlerinden kılıç getirmektedirler. Bunları Rum denizi kıyılarına kadar getirirler ve bunların 10/1'lik kısmını vergi olarak Rumlardan sahibine verirler. Daha sonra Sakâlibe bölgesinin bir nehri olan Tennîs nehrinde ilerlerler ve Hazar bölgesinin bir şehri olan Hamlic'e varırlar ve buranın melikine de bu malların 10/1'i oranında vergi verirler. Buradan Cercân denizine varırlar ve bunun kıyısında bulunan Ahabbû'ya çıkarlar. Bu denizin çapı 500 fersaktır. Cercân'dan ticaret eşyalarını develer üzerinde Bağdat'a götürürler. Bunlardan Slav köleler istenmekte ve bunların Hıristiyan oldukları dile getirilmektedir. Bunlar için de cizye ödemektedirler.<sup>36</sup>

### **-Tacirlerin Karada İzledikleri Yol**

Bu tacirlerden birisi Endülüs'ten veya Efrenc bölgesinden yola çıktığında öncelikle Sûsu'l-Aksâ'ya varır. Oradan Tanca'ya, İfrikiyye'ye, oradan Mısır'a, oradan Remle'ye, oradan Dımaşk'a, oradan Kûfe'ye, oradan Bağdat'a, oradan Basra'ya, oradan Ahvaz'a, oradan Fâris'e, oradan Kirman'a, oradan Sind'e, oradan Hind'e ve oradan da Çin'e ulaşırlar. Eğer Rum ülkelerine gitmek isterlerse Slav ülkelerinin arkasındaki Rum topraklarından yola çıkarlar ve buralardan Hamlic'e varırlar. Hamlic, Hazar topraklarının bir şehridir. Sonra yolculuklarını Cercân denizinde sürdürürler ve bu yol vâsıtasıyla Belh ve Maverâünnehir'e, oradan da Vurût-u Toguzguz'a varırlar. Oranın devamında da Çin'e ulaşırlar.<sup>37</sup>

## **2. Astronomik İçerikli Bilgiler**

İbn Hurdazbih bu tarz malumatı kitabının girişinde vermektedir: "Yeryüzü kürenin yuvarlak olması gibi dairevidir. Yumurtanın sarısı gibi feleğin

35 İbn Hurdazbih, 131-132

36 İbn Hurdazbih, 132

37 İbn Hurdazbih, 132

ortasında durmaktadır. Dünyanın çevresinde rüzgârlar yer almaktadır. Bu rüzgârlar, bütün yönlerden arzı feleğe doğru çekmektedir. Dünyanın yapısı şu şekildedir: Rüzgârlar nesnelerdeki hafif şeyleri kendisine doğru çekici bir konumdadır; arz ise nesnelerdeki ağır şeyleri kendisine doğru çekicidir. Zira yeryüzü demiri çeken taş (mıknatıs) konumundadır. Yeryüzü, Hatt-ı İstivâ (Ekvator) ile ikiye bölünmüştür. Bu ekvator çizgisi doğudan batıya doğrudur. Bu çizgi yeryüzünün uzunluğudur ve tıpkı burçlar kuşağının (-zodyak) felekteki en büyük hat olması gibi, yerküre üzerindeki en büyük enlemdir. Yerkürenin boylamı, etrafında Sühey'l'in<sup>38</sup> döndüğü güney kutbundan, etrafında Benâtu Na's'in<sup>39</sup> döndüğü kuzey kutbuna doğrudur. Yeryüzünün dönüşü Hatt-ı İstivâ (Ekvator) bölgesinde 360 derecedir. Her bir derece 25 fersah, her fersah 12.000 zir'adır. Bir zir'a 24 esba' (parmak); bir esba' (parmak) 6 habbet-u şa'îr (arpa tanesi)'dir. Bu arpa taneleri ucuca değil de yan yana dizilmiş şekildedir. Bu şekilde 9.000 fersaktır. Ekvatorla her bir kutup bölgesi arasında 90 usturlab derecesi vardır. Bunun dönüşü yukarıdan aşağıya doğrudur. Yeryüzündeki bayındırlık ekvator çizgisinden sonra 24 derecedir. Buranın geriye kalanı çoraklaşmış arazi ve büyük bir denizdir. Biz yeryüzünün kuzey kesimindeyiz. Güney kesimi harap ve sığağlı şiddetli bir durumdadır. Bizim altımızda kalan bu yarıda ikâmet yoktur. Kuzey ve güneydeki bütün araziler toplam 7 iklimdir.<sup>40</sup> Batlamyus'un kita-

38 Bir yıldız ismi. "Büyükayı" denen yıldız kümesinin kuyruk ucunda bulunan en sönük yıldız.

39 Bir yıldız ismi. Gökyüzünün güney yarımküresinde görünen, parlak ve büyük bir yıldız.

40 "Yedi İklim" ifadesi Ortaçağ İslâm coğrafyacıları arasında çok kullanılan bir terimdir. Bu şekilde dünyayı yedi farklı bölgeye ayırmışlar ve bu sayede değerlendirmeleri daha pratik yapma imkanına kavuşmuşlardır. Bu terim ile ilgili olarak şu kısa bilgiyi vermek aydınlatıcı olacaktır: İslâmî coğrafya metinlerinde tanımlayıcı coğrafya ile sembolik coğrafya çoğu zaman içiçedir. Bu nedenle modern anlamda bilimsel coğrafya'nın nerede bitip; yönleri, dağları, ırmakları, adaları v.b. semavi dünyanın sembolleri olarak kullanan "kutsal" coğrafyanın nerede başladığı pek belli değildir. Müslümanların dünya kavramı, her zaman merkezi bir yere sahip olan kozmik dağ (Kaf) ve semavi düzenin yeryüzündeki sembolleri olan (bu yüzden göklerde de karşılığı bulunan) yedi iklim kavramlarıyla yönlendirilmiştir. Bu astrolojik sembolizm içinde de dile getirilmiştir. Her iklim bir gezegene ve bir zodyak işaretine bağlıdır. Yedi göğe karşılık gelen yedi iklim; Babilliler, Grekler ve eski İranlılar tarafından da biliniyordu. Yalnız İranlıların yedi iklim anlayışı boylamsal değil eş-merkezli bir anlayıştı. Kur'an-ı Kerim de yedi kat gök ve yerden söz etmekteydi; ve Müslüman coğrafyacılar bunu gelenekteki yedi iklim olarak yorumlayıp çeşitli bölgelerle ilgili ayrıntılı çalışmalarını bu çerçevede sürdürmüşlerdir. İslam öncesi İran coğrafyası, Pehlevce Perseng kelimesinden gelen Arapça berzah kelimesinin de gösterdiği gibi, o dönemlerde Arap coğrafi tasavvurlarını etkilemişti. Eski İranlılar yeryüzünü bir melek şeklinde görmüşler, ve yüksek seviyede gelişmiş bir coğrafyaya ulaşmışlardı. Dünyayı yedi bölgeye (kişver) ayırmaları yedili manevi hiyerarşinin yeryüzündeki bir yansımasını oluşturuyordu. Gerek Grek iklimler şemasında ve gerekse Fars kişverler şemasında yedi rakamının sembolik anlamının tamamen bilincinde olan İslam coğrafyacıları üzerinde derin tesirlerde bulundu. Aynı şekilde eski İranlılar merkezi kozmik dağı, Kur'an'da da zikredilen Kaf dağına dönüştü ve hiç değilse büyük sayıda İslam coğrafyacıları arasında alemin merkezi bölgesi, İslam dünyasının merkezi olan ve Müslümanlara göre semavi eksenin yeryüzünden geçtiği noktayı teşkil eden Mekke'ye tekabül edecek şekilde yeni bir tarzda kavrandı. (Bkz: S. Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev: N. Avcı, İstanbul: İşaret yay., 2. bsk., 1998, 99) Aynı durum Ortaçağda Makrobüs ve Martianus Capella'nın eserlerinde de görülmektedir. Bu haritalarda yaşanabilir dün-



bında ifade ettiğine göre, onun döneminde yeryüzündeki şehirlerin sayısı 4.200'dü.<sup>41</sup>

### 3. Ülkelerin Kiblesi

İbn Hurdazbih, coğrafi açıdan "kible" konusunu ayrı bir başlık olarak ele almıştır: Ermenistan, Azerbaycân, Bağdat, Vâsıt, Kûfe Medâin, Basra, Hulvan, Dinever, Nihâvend, Hemedan, İsfahan, Rey, Taberistan, Horasan'ın tümü, Hazar bölgesi ve Hind Keşmiri'nin güney yönü(Kible), Kâbe'nin kapısının bulunduğu duvara doğrudur. Burası kuzey kutbunun sol tarafından doğuya doğrudur. Ancak Tibet, Türk, Çin ve Mansûra bölgesinin kiblesi, doğunun orta yerinden Hacerü'l-Esved'e 8 birim arka tarafındadır. Yemen'in kiblesi ve namazlarının yönü ise Kâbe'nin Yemânî köşesine doğrudur. Namaz kıldıklarında onların yüzleri Ermeni halkının yüzleri ile karşı karşıyadır. Magrib, Afrika, Mısır, Şam halkının kibleleri batının ortasıdır. Namazları ise Şâmî köşesine doğrudur. Namaz kıldıklarında yüzleri Mansûra halkının yüzlerine dönüktür. İşte bunlar, kavimlerin kibleleri ve namaz kıldıkları esnada döndükleri yönleridir.

### 4. Nehirler ve Çıkış Yerleri

İbn Hurdazbih'in eseri,ndeki bir başka önemli coğrafi başlığı da nehirler ve çıkış yerleri oluşturmaktadır. Bu başlık altında toplam 25 nehirden bahsetmektedir. Şimdi bunlara önemli nehirlerden örnekler verelim:

#### -Ceyhun nehri

Belh bölgesinin bir nehri olan Ceyhun, Tübbeb dağlarından çıkmaktadır. Bu nehir Belh, Tirmîz, Kürtlerin bir şehri olan ve köyleri bulunan Husâsek, Âmul, Herâmîrî, Firber, Harezmi şehirlerinden akarak geçer ve Cercân denizine ve Kurden gölüne dökülür.<sup>42</sup>

#### -Fırat nehri

Kâlikâlâ yöresinin bir nehri olan Fırat nehri Rum topraklarından geçmektedir. Pek çok akarsu bu nehre katılmaktadır. Örneğin, Şimşat bölgesinin bir nehri olan Arsinâs buna katılmaktadır. Fırat nehri, önce Kemah'a gelir; Malatiyye'den iki mil ilerler. Buradan Cebeletâ'ya ve Sumeysat'a ulaşır. Buradan itibaren gemileri ve gemilerle dolaşanları taşımaya başlar. Buradan itibaren Irak bölgesinin ekilebilir arazilerine(Sevâd) gelir. Bu nehirde bazı küçük nehirler Bağdat'ın ekilebilir arazilerinde kollara ayrılmakta ve Dicle'ye dökülmektedir. Fırat'tan ayrılan bazı kollara ise Kûfe'ye yönelir ve bu böl-

ya beş veya yedi iklim bölgesine ayrılıyordu. Bu iklim bölgeleri Arap alimlerinin iklim teorilerinden alınarak geliştirilmişlerdi.(Bkz: Turgut Bilgin, *Genel Kartografya(Kartografyanın Tarihçesi, Projeksiyonlar, Harita Alma ve Yapmanın Esasları)*, İstanbul, İÜEF yay., 1983, 29)

Bunun dışında yedi iklim tertibine uymayan müellifler de vardı.(Bkz: Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul, İSAR, 1998, 95)

41 İbn Hurdazbih, 15-16

42 İbn Hurdazbih, 149

genin ekilebilir arazilerini baştan başa geçer. Fırat nehri Medâin'in alt kesimlerinde Dicle'ye dökülür.<sup>43</sup>

### **-Dicle nehri**

Dicle'nin çıkış yeri ise Âmid dağlarındandır. Selese dağlarından geçerek ilerler. Tıpkı Fırat gibi o da sularını Erminiyye bölgesinde bulunan pekçok su kaynağından almaktadır. Daha sonra Beled'e varır. Buradan itibaren sularda gemiler ve gemilerle yolculuk edenler dolaşmaya başlar. İki Zap suyu, iki farklı nehir ve iki başka akarsu bu nehrin sularına katılmaktadır. Daha sonra Dicle, Übülle nehri ile birleşmekte; bu iki nehrin birleşimi de Doğu denizine katılmaktadır.<sup>44</sup>

### **-Nil nehri:**

Mısır bölgesinin bir nehri olan Nil'in doğduğu yer Yemen'de bulunan Kamer dağıdır. Ekvator dairesinin arka kısmında kalan Bahretein'e dökülmektedir. Bu nehir Nûbe arazisini dolaşarak Mısır topraklarına gelir. Bazısı Dimyat bölgesinde Rum denizine dökülmekte, geriye kalanı ise bir kola ayrılarak Fustat'a kadar gelmektedir. O da bu civarda Rum denizine dökülmektedir.<sup>45</sup>

## **5. Dünyanın Yerleşik Olan Dört Kesimi**

İbn Hurdazbih'in eserinde coğrafi açıdan üzerinde durduğu bir diğer önemli konudur. Kendisi yaşanabilir dünyayı dörde ayırmaktadır:

### **-Arûfâ:**

Bu bölgenin içerisinde Endülüs, Sakâlibe, Rum, Efrenc, Tanca yer almakta ve sınırını Mısır oluşturmaktadır.

### **-Lûbiye:**

Bu bölgenin içerisinde Mısır, Kulzum, Habeş, Berber ülkesi ile Güney denizine kadar olan yerler bulunmaktadır. Bu topraklarda domuz temiz olarak kabul edilmemekte, yaban eşiği, geyik ve tavus kuşu bulunmamaktadır.

### **-Asyûfya:**

Bu bölgenin içerisinde Tihâme, Yemen, Sind, Hind ve Çin toprakları yer almaktadır.

### **-İskûtiya:**

Bu bölgenin içerisinde Erminiyye, Horasan, Türk ve Hazar bölgeleri yer almaktadır.<sup>46</sup>

43 İbn Hurdazbih, 149-150

44 İbn Hurdazbih, 150

45 İbn Hurdazbih, 151

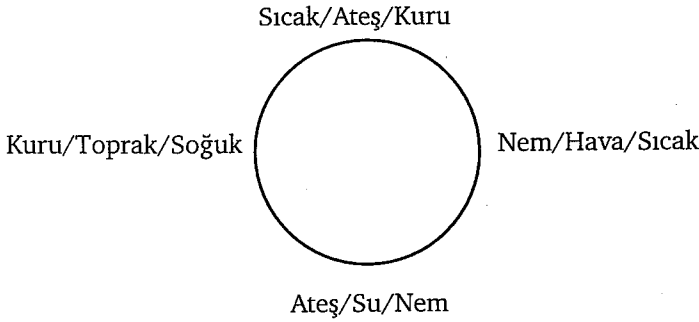
46 İbn Hurdazbih, 132-133

## 6. Haram Bölgenin Sınırları

İbn Hurdazbih'in eserinde coğrafi açıdan önemseydiği konulardan bir başkasını da bu başlık oluşturmaktadır. İbn Hurdazbih'e göre Haram bölgenin sınırları aşağıdaki gibidir: "Haram bölgenin sınırları Medîne yolundan 3 mil, Cüdde yolundan 10 mil, Yemen yolundan 7 mil, Taif yolundan 11 mil, Irak yolundan ise 6 mildir. Mescid-i Haram'ın uzunluğu 370 zirâ', eni ise 15 zirâ'dır. Beyt ise 24 zirâ'ya 24 zirâ' uzunluğundadır. Hacerü'l-Esved'in çevresi 50 zirâ'dır. Tavaf mesafesi 107 zirâ'dır. Kâbe'nin yukarıya doğru kalınlığı (yüksekliği) 20 zirâ'dır. Mekke Adem(a)'ın yurdu idi. Hâlâ milletler burayı ululamayı ve ta'zimi sürdürmektedirler. İbrahim(a) Beyt'in yerini tekrar buldu ve oğlu İsmail(a) ile onun temellerini tekrar yükseltti.

## 7. Varlığın Doğası

İbn Hurdazbih, dünyayı dörde bölerek, bu dünyanın tabii yapısını aşağıdaki şekilde anlatmış ve bu bölgelerin tabiatlarını farklı farklı izah etmiştir:



Hakimler bu daireyi dünya şeklinde tasavvur etmişler ve Cenabı Allâh'ın lütfuyla 4 tabii unsuru ortaya koymuşlardır. Bu dört tabii unsurun bir kısmı diğer bir kısmı ile sıcakın sıcakla ya da soğüğün soğukla olan birlikteliği gibi bir araya gelmektedirler. Bu şekilde, bu dünyada bu dört unsurdan Allâh-u Teala dünyayı yaratmıştır. Bunların arasında hem zıtlıklar ve hem de benzerlikler söz konusudur.

### 1. Bölge:

Bu bölgenin çoğu kesimleri sıcak ve kurudur. Özelliği hava ve kandır. İlkbahar ve çocuğa karşılık gelmektedir. Doğu, bu bölgeye aittir ve rüzgârı güneydir. Saati 1., 2. ve 3.'dür. Kuvveti ise kuvvetlerden tabii ve sindirici kuvvettir. Zevklerden ise tatlıya, yıldızlardan Ay ve Zühreye karşılık gelir. Burçları ise Hamel, Sevr ve Cevzâ'dır.

### 2. Bölge:

Bu bölgenin çoğu kesimleri nemli ve sıcaktır. Özelliği ateş ve öddür. Yaz ve gençliğe karşılık gelmektedir. Teymen bu bölgeye aittir. Rüzgârı Sabâdır.

Saati 4., 5. ve 6.'dır. Beden kuvvetlerinden nefsanî ve hayvanî kuvvetlere karşılık gelmektedir. Tatlardan ise acı bunun karşılığıdır. Yıldızlardan Merih ve Güneşe karşılık gelir. Burçları ise Sertan, Esed ve Sünbüle'dir.

### 3. Bölge:

Bu bölgenin çoğu kesimleri soğuk ve nemlidir. Özelliği toprak ve siyah sudur. Sonbahara, orta yaşa karşılık gelmektedir. Cerbâ'ya bu bölgeye aittir. Saati 7., 8. ve 9.'dur. Kuvvetlerden tutma gücüne, tatlardan ise ekşiye karşılık gelmektedir. Yıldızlardan Zühal, burçlardan Mizan, Akreb ve Yay bunun karşılığıdır.

### 4. Bölge:

Bu bölgenin çoğu kesimleri soğuk ve kurudur. Özelliği su ve balgamdır. Mevsimlerden kışa, büyük kişiye karşılık gelmektedir. Magrib bu bölgeye aittir. Saati 10., 11. ve 12.'dir. Tatlardan tuzlu, yıldızlardan Müşteri ve Utarid, burçlardan ise Cedy, Delû ve Havt'a bu kuşağın karşılığıdır. Kuvvetlerden ise savunma kuvvetine karşılık gelmektedir.<sup>47</sup>

İbn Hurdazbih'te karşımıza çıkan coğrafi malumat genel hatları ile bu kadardır. Şimdi de kültürel malumatı izah edelim:

## B. Kültürel Nitelikli Bilgiler

Değişik alanlara ait farklı kültürel malumatı İbn Hurdazbih'in eserinde bulmak olanaklıdır. Biz şimdi bu başlık altında dikkatimizi çekenleri vermeye çalışalım:

### 1. Yeryüzündeki Irklar ve Menşei

İbn Hurdazbih bu konuda aşağıdaki malumatı vermektedir: "Efrîzûn yeryüzünü üçe bölmüştü. Şeram olarak da bilinen Selem Batı'daki topraklara hâkim oldu. Rum ve Soğd melikleri bunun soyundandır. Tûc olarak da bilinen Tûş ise Doğu'daki topraklara hâkim oldu. Türk ve Çin hükümdarları bunun soyundandır. İrac olarak bilinen İran ise İrânşehr olarak da bilinen Irak topraklarına hâkim oldu. Kisralar ile Irak'da hâkimiyet kuran meliklerin onun soyundandır."<sup>48</sup>

### 2. Hükümdar Lâkapları

İbn Hurdazbih'in eserinden Ortaçağ döneminde kullanılan kral lakaplarını öğrenme imkanı bulmaktayız: "Genellikle "Kisra" denilen Irak hükümdarlarına "Şehinşâh" denilmektedir. Genellikle "Kayser" olarak isimlendirilen Rum hükümdarlarına "Basîl" denilmektedir. Türk, Hazar ve Tübbet (Tibet) hükümdarlarının hepsine birden "Hakan" denilir. Ancak Harluklar hükümdarlarına "Cebguye" diye isimlendirirler. Sîn hükümdarlarına "Bağbûr" denir. Bunlar Ferizun'un soyundandır. Hind hükümdarlarının büyüklerine

47 İbn Hurdazbih, 135-136

48 İbn Hurdazbih, 29

“Belharâ” derler. Yani “hükümdarlar hükümdarı” demektir. Yine Hind hükümdarlarına “Câbe”, Tâfân ve Cürz hükümdarlarına “Gâbe” ve “Rahmâ”; Kâmrûn ve Zâbec hükümdarlarına “Feteceb”, Nûbe hükümdarlarına “Kâbîl”, Habeş hükümdarlarına “Necâşî”, Cezayir hükümdarlarına “Mihrâc” ve Sakâlibe hükümdarlarına ise “Kinâz” denilmektedir.

### **-“Erdeşîr Şâhin” Olarak İsimlendirilen Hükümdarlar**

Buzurk Kûşân Şâh, Keylân Şâh, Bûz Erdeşiyân Şâh (yani Musul şahı), Meysân Şâh, Buzurk Erminiyân Şâh, Azerbâzkân Şâh, Sicistan Şâh, Merv Şâh, Kermanker Şâh, Bedeşvârke Şâh, Yemân Şâh, Tâziyân Şâh, Kâzeş Şâh, Bercân Şâh, Umûkân Şâh, Sâbiyân Şâh, Meşkezdân Şâh (yani Horasan şahı), Lân Şâh (yani Mukan şahı), Berâşkân Şâh (yani Azerbaycân şahı), Kufs Şâh (yani Kirman şahı), Mukran Şâh (yani Sind şahı), Turan Şâh (yani Türk şahı), Hindvân Şâh, Kâbulân Şâh, Şîriyân Şâh (Azerbaycân’da), Reyhân Şâh (Hind’de), Kikân Şâh (Sind’de), Belâşcân Şâh, Dâvarân Şâh (Dâvâr ülkelerinde), Nahşaban Şâh, Kaşmîrân Şâh, Bekerdân Şâh, Kuzâft Şâh.<sup>49</sup>

### **-Horasan’da ve Doğu’da Kullanılan Hükümdar Lakapları**

-Nişabur meliklerine Künâr, Merv meliklerine Mâhûye, Serahs meliklerine Zâzûye, Ebîverd meliklerine Behmene, Nesâ meliklerine İbrâz, Garşistân meliklerine Berâzbende, Merverûd meliklerine Keylân, Zâbulistan meliklerine Fîrûz, Kâbul meliklerine Kâbulşâh, Tirmîz meliklerine Tirmîzşâh, Bâmeyân meliklerine Şîr-i Bâmeyân, Sogd meliklerine Fîrûz, Fergana meliklerine İhşid, Rayevşârân meliklerine Rayevşâr, Cûzecân meliklerine Kûzkâhuzâh, Harezmi meliklerine Hüsrev-i Harezmi, Huttal meliklerine Huttalânşâh veya Şîr-i Huttalân, Buhara meliklerine Buharahudâ, Ustrûşene meliklerine Afşin, Semerkand meliklerine Tarhan, Sicistan meliklerine Ruhac, Dâver ülkelerinin meliklerine Rutbil, Herat, Bûşenc ve Bâdgîs meliklerine Barazân, Kisse meliklerine Neydûn, Buttem meliklerine Na’na’a, Verdâne meliklerine Verdânşâh, Cercân meliklerine Sûl, Mâverâünnehir meliklerine Kuşânşâh, Türk meliklerine Heylûbhakan, Yabgûhakan, Şâbehakan, Sincinûhakan, Mânûşhakan, Fîrûzhakan, küçük Türk boylarının meliklerine ise Tarhan, Nizik, Hurtekin, Temrûn, Guzuk, Suhrâb, Fûrak denir.<sup>50</sup>

### **3. Türklerle İlgili Bilgiler**

Yakubî’nin eserindeki kadar yoğun olmasa da İbn Hurdazbih’in eserinde Türklerle ilgili pasajları bulmak mümkündür: “Nûşecânû’l-A’lâ’dan sonra Toguzguz hakanının şehrine varılır. Toguzguz hakanının şehri yürüyerek 3 aylık bir mesafedir. Burası büyük yerleşim yerlerinden ve halk olarak Türklerden oluşmaktadır. İçlerinde Mecûsîler bulunmakta ve bunlar ateşe tapmaktadırlar. Ayrıca içlerinde zındıklar da vardır. Hükümdarları demirden oniki kapısı bulunan büyük bir şehirde oturmaktadır. Bu şehrin halkı da zın-

49 İbn Hurdazbih, 29-30

50 İbn Hurdazbih, 45-46

dıklardan oluşmaktadır. Buranın sağ tarafı Kaymâk,<sup>51</sup> ön tarafı ise Çîn bölgesidir ve 300 fersahlık bir mesafededir. Toguzguz melikinin sarayının en üst tarafında yüz adam alabilen ve beş fersahtan görülen, altından bir otak vardır. Kîmâk hükümdarlarına gelince; onlar çadırlarda otururlar ve otlaklarda dolaşırlar. Burası ile Taraz arası çorak bir arazide 81 günlük bir mesafedir. Türklerin ülkelerine gelince: Toguzguların ülkeleri Türk ülkeleri içerisinde en geniş olanıdır. Onların sınırları Çin, Tübbet, Harluklar, Kîmâklar, Oğuzlar, Cifrler, Becenekler, Türkeşler, Özkeşler, Hıfşâhlar ve Hırhîzlara kadar olan bir alanı kaplamaktadır. Hırhîzların bulunduğu bölgelerde misk bulunmaktadır. Harluhlar ile Halaçlar nehrin bu tarafındadır. Fârâb şehrine gelince; burada Müslümanların ve ayrıca Harluh Türklerinin silahları bulunmaktadır. Türklerin şehirlerinin toplamı altmış adettir.”<sup>52</sup>

#### 4. Hindistan’da Bulunan Yedi İnsan Topluluğu

Klasik olarak “kast sistemi” olarak adlandırılan Hindistan toplum yapısı İbn Hurdazbih’in eserine de konu olmuştur:

“1. Şakeseriyye: Önde gelen kesimdir. Hükümdarlar bunlardan çıkar ve bütün halk bunlara secde ederler. Onlar ise başkalarına secde etmezler.

2. Berâhime: Asla içki içmezler

3. Kisteriyye: Sadece üç kadeh içki içerler ve brahmanlarla evlenmezler.

4. Şûderiyye: Hindistan halkının tarımla uğraşan kesimini oluştururlar.

5. Beyşiyye: Bu grupta olanlar zanaat ehlidirler ve üretimle meşgul olurlar.

6. Sendâliyye: Kendi hallerinde ve vakitlerinin çoğunu eğlencede geçirirler kadınları güzeldir. .

7. Zenbiyye: Vakitlerinin çoğunu diğerleri gibi eğlence ile geçiren oyun ehlidirler ve kendileri daha esmerdirler.”<sup>53</sup>

Toplum katmanlarının dışında genel olarak Hindliler ile ilgili olarak şâğıdaki bilgileri vermektedir: “Hindistanda toplam olarak 42 millet mevcuttur. Bunların içerisinde Allâh’a ve Rasûlüne inananlar olduğu gibi, Rasûlüllâhı kabul etmeyenler ve bütün bunları reddedenler de vardır. Hindliler, sihir yoluyla istediklerini elde ettiklerini iddia etmektedirler. Sihir vâsıtasıyla zehirlemek istedikleri birisini zehirlemekteler; aynı şekilde zehirlenen birisinden de bu zehri çıkarmaktadırlar. Onların vehimleri ve düşünceleri vardır. Bunlar vâsıtasıyla sorunları çözmekte veya bağlamaktadırlar. Böylelikle zarar vermek istediklerine zarar vermekte, fayda vermek istediklerine de fayda vermektedirler. Hindlilerin düşünceleri açığa çıkarma güçleri vardır; öyle ki, maharetli ustalar bile bunu gördüklerinde hayretler içerisinde kalmaktadırlar. Hatta yağmuru ve soğuğu engelleyeceklerini bile iddia etmektedirler.”<sup>54</sup>

51 Kîmâklar veya Kimekler, Batı Göktürk Kağanlığı’nın yıkılışından sonra M. VII yüzyıl ortalarında Kuzey Altay dağları ve İrtiş ırmağı civarında yaşayan Türk kavmi. Bkz: Bolat Kumekov, “Kimekler”, *Türkler Andsiklopesidisi, (TA)*, İstanbul, Yeni Türkiye yay., 2002, II, 767

52 İbn Hurdazbih, 39-40

53 İbn Hurdazbih, 69-70

54 İbn Hurdazbih, 70

## 5. Berberlerin Özellikleri

Hindlilerde olduğu gibi, Berberler hakkında da bilgi vermektedir: “Berberler aşağıdaki gruplara ayrılırlar: Hevvâra, Zenâta, Darîse, Magîle, Nefze’den olan Verfecûme, Valîta, Matmâta, Sinhâce, Nefze, Kutâme, Lûta, Muzâta, Zebbûce, Nefûse, Lamta, Saddeyne, Masmûde, Gummâra, Kâlîme, Evribe, Ûtîte, Benî Simcûn, Zenâte’den olan Ebkete, Benî Verkelân, Benî Yasdurân, Benî Vertecî, Benî Menhûsâ. Berberlerin yurdu Filistin’di. Hükümdarları da Câlût idi. Davud onu öldürünce Berberler Magrib’e göç ettiler ve Lûbiye ile Merâkiye’ye vardılar ve burada ayrıldılar. Zenâta, Mugîle, Darîse ve Fersana dağ tarafına, Lûta ise Berka’ya yerleşti. Burası Rum topraklarındaki Antâblus’tur; bu kelime “beş şehir” anlamına gelmektedir. Hevvâra ise Ayâs şehrine yerleşti. Burası “üç şehir” anlamına gelen Atrablus şehridir ve o dönemde Rumlarda idi. Rumlar ise denizde bir ada olan Sikilye’ye (Sicilya) göç ettiler. Daha sonra Berberler Tanca’nın arka taraflarında yer alan Sûsu’l-Ednâ’ya doğru yayıldılar. Burası Kulûniyye şehridir ve Kayrevan’dan 1.150 millik bir mesafededir. Daha sonra Afrikalılar ile Rumlar, Berberlerle yapılan bir anlaşma sonrasında kendi şehirlerine dönmek istediler; fakat onların bu isteklerine Berberler karşı çıktılar. Bunun üzerine onlar da varıp dağlara ve çorak yerlere yerleştiler. Ne zaman ki buraları Müslümanlar tarafından fet-hedildi, işte o dönemde Rumlar ve Afrikalılar yurtlarına geri döndüler.”<sup>55</sup>

## 6. Ashâbi’r-Rakîm

Ashâbi’r-Rakîm, İbn Hurdazbih’in eserine aldığı ve bugünkü İznik civarlarında bulunan bir yerde bulunan ve muhtemelen mumyalı cesetlerdir. Şimdi bunlarla ilgili bilgiyi İbn Hurdazbih’ten alalım:

“Ashâbi’r-Rakîm’e gelince; onlar Ammûriye ile Nikiyye arasında Hurme denen bir yerdedirler. Vâsık Billâh, Muhammed b. Musa Münecim’i Ashâbi’r-Rakîm’e bakması için Rum ülkesine gönderdi. Rumların başında bulunan kişiye de kendisine gelen şahsa iyilik ve ihsanda bulunmasını isteyen bir mektup kaleme aldı. Muhammed b. Mûsâ’nın bana anlattığına göre, Rumların büyüğü, onları, beraberlerinde birisi olduğu halde Karra’ya gönderdi. Muhammed Musa ve beraberindekiler 4 merhalelik bir mesafeyi yürüdüler ve bir dağın kenarına vardılar ki, bu dağın yüksekliği 1.000 zirâ’dan az değildir. Bu dağda Ashâbi’r-Rakîm’in bulunduğu yere doğru ilerleyen bir mağara vardı. Mühammed b. Musa ve beraberindekiler bu mağaranın yanına kadar geldiler. Bu hadiseyi Muhammed b. Musa şu şekilde anlatmaktadır: “Biz bu dağın tepesine doğru tırmanmaya başladık. Burada bir kuyu vardı ve biz, bu kuyunun dibindeki suyu gördük. Daha sonra girişte bulunan geniş kapıya kadar geldik ve 300 adım kadar yürüdük. Böylelikle çıktığımız yerin hizasına ulaşmış olduk. Karşımızda işlenmiş direkler üzerine inşa edilmiş bir revak ve bunun üzerinde birkaç ev vardı. Bu evlerden birinin eşiği bir insan boyu kadar yüksekti ve eşiğin üzerinde ölülerin gömülü olduğu evin kapısı

vardı. Kapıda bir adamla birlikte, hadım edilmiş, genç ve yakışıklı birisi duruyordu. Kapıda bekleyen adam bizim o evde bulunan cesetleri görmemi-zi engellemeye çalışıyordu. Bunu sağlamak için de “bu cesetleri görenin başına mutlaka bir işin geleceğini” söyleyip duruyordu. Bu şekilde yaparak, bizden para koparmaya çalışıyordu. Bunun üzerine ben de: “Bana izin ver ve beni bırak. Ben bu cesetleri görmek istiyorum. Başıma ne iş gelirse gelsin, sen sorumlu değilsin” dedim. Yanımda bulunan kölemlerle birlikte, beraberimizde kalın bir mumla birlikte bu eşığı tırmandık. Cesetlere baktım ve dokundum. Bu esnada etleri ve derileri elimde kaldı. Vücutlarının kokmaması için sır, kâfûr ve mürre ile sıvanmıştı. Bu cesetlerin etlerinin kemiklerine yapışmış olduğunu müşahade ettim. Bu cesetlerden birisinin göğsüne elimi gezdirdiğimde kıllarının sertliğini hissettim. Kılları hâlâ sağlam olarak duruyordu. Görevli olan kişi bize bir yemek hazırladı ve bizden kahvaltıyı beraber yapmamızı istedi. Onun yemeğini tattığımızda nefret ettik ve yediklerimizi çıkardık. Bununla o adam bizi öldürmek veya boğmak istiyordu. Böyle yaparak Rum melikinden istediği mükâfatı elde ediyordu. Bunun üzerine ona: “Senin bizi, hayatta olan ölülerin yanına götürceğinizi düşündük. Halbuki bunlar öyle değil.” dedik.”<sup>56</sup>

### 7. Rum Patrikleri

“12 adet patrik vardır ve bunlar ne azalır ve ne de artarlar. Bunların altı tanesi Konstantiniyye’de Hadreti’-t-Tâga’da ikâmet etmektedirler. Geriye kalan altı tanesi ise az önce saydığımız bölgelerde bulunmaktadır.

Bunlar:1. Ammûriye patriği 2. Ankara patriği 3. Erminiyyak patriği 4. Tırâkıye patriği: Burası Konstantiniyye’nin arka kısmında, Burcân tarafındadır 5. Sıklıyye patriği: Burası Afrika’nın karşı tarafında büyük bir ada bölgesidir 6. Serdâniye patriği: Bu bütün adaların sahibi olan patriktir.”<sup>57</sup>

### 8. Rumların Özellikleri

İbn Hurdazbih rumlar hakkında detaylı malumat vermektedir:

“Rumların elinde bulundurdukları en büyük şehir Konstantiniyye’dir. Buraya “Bezrûm” demektedirler. Rumların en büyük melikleri ve ululadıkları kişiler burada bulunmaktadır. Babadan oğula geçen bir melikleri yoktur. Hatta yazılı bir kitapları da bulunmamaktadır. O melik “Galbe”dir. Onlara erkekler ve kadınlar hükmedebilmekte; Bâsilî denen kişi de hükümdar olmaktadır. Kıyafeti erguvan renkli, ipek bir kumaştır. Bunun içerisinde biraz siyaha çalan bir ışıltı bulunmaktadır. Erguvan renkli ve parlak kırmızı elbiseleri hükümdarlardan başkası giymez. Buna yeltenen kişi öldürülür. Söylenildiğine göre, melikin kıyafeti parlak kırmızı ve parlak siyahtır. Bu şehirde 400 bey vardır. Onların kıyafetleri ise altınla işlemeli atlas yeşilidir. Onlar melikin işareti heyetinde bulunmakta ve onun emir ve isteklerini yerine getirmekte, patriklerin dediklerini de yapmaktadırlar. Onların içlerinde İstanbul’un işlerini gören ile melikin hacibliğini yapan da bulunmaktadır. Bunlar



“İsmail’in oğlu üzerine” kılıç kuşanmakta, ölüm emri vermekte ve belki de esirleri taş baltalarla yaralamaktadırlar. Hatta onları yanar haldeki fırınlara atmaktadırlar. Melikin kapısında daima 4.000 atlı ile 4.000 asker hazır beklemektedir. Melikin karargâhında ister daimi, isterse de gezici olarak başlarında atlı vaziyette birer patriğin bulunduğu atlı ekip/atlı tabur vardı. Her bir ekibin/taburun adedi 12.000 idi ve bu sayının 6.000 adedi ücretli çalışan geriye kalan 6.000 adedi ise er statüsündeydi. Bu dönemde Melik, Arap beldelelerine doğru yola çıkmıştı ve Konstantiniyye’den dört günlük bir mesafede bulunan Deravliye’deydi.”<sup>58</sup>

### 9. Dünyanın Harikaları

Dünyanın o dönemdeki harika yapıları hakkında İbn Hurdazbih’te detaylı bilgi bulmak mümkündür: “Abdullâh b. Amr b. As demektedir ki: “Dünyanın harikaları 4 tanedir. Bunlar:

#### 1. İskenderiye minaresinde asılı olan aynalar

Bunların altında oturan birisi Konstantiniyye’de bulunan birisini görebilmektedir. Halbuki aralarında deniz bulunmaktadır. İskenderiye minaresinde 300 ev ve 66 adet dairevi ev bulunmaktadır. En yüksekinde ise bir mescit vardır. Bir veya iki atlı onun en yukarisına kadar basamak olmaksızın at sürebilirler. Muhakkak ki atlılar ve insanlar tıpkı Samarra’da bulunan minaredeki gibi buraya dönerek çıkarlar. Bu minare, deniz kenarındadır ve deniz suları bu minarenin temellerine çarpmakta ve hiçbir gemi onun altından geçmeden karaya yanaşamamaktadır. Şehrin içerisinde havâriyelerden Butros ve Pavlos adına inşa edilmiş bir kilise vardır. Bu iki havarı buraya defnedilmiştir. Bu kilisenin uzunluğu 300 zirâ’, eni ise 200 zirâ’dır. Kalınlığı ise 80 zirâ’dır. Köprü pirinç döşemedir, direkleri de yine pirinç dökümlüdür. Kilisenin ve dükkanların çatıları sarı Rum pirincinden yapılmıştır. Rum ülkesinde 1.200 kilise vardır. Çarşılarının tümü beyaz mermer döşelidir. Ayrıca 40.000 hamam bulunmaktadır. Burada Beytü’l-Mukaddes’e benzeyen bir kilise mevcuttur. Bu kilisenin boyu 1 mil civarındadır. Kilisenin içerisinde kırmızı zümrütten bir kesim yeri (mezbah) vardır. Kurbanlar kesim için buraya getirilmektedir. Bu kesim yerinin uzunluğu 20 zirâ’, eni ise 6 zirâ’dır. Kesim yerini saf altından 12 heykel taşımaktadır. Buradaki heykellerin her birinin uzunluğu 2.5 zirâ’ civarındadır. Bu heykellerin her birinde kırmızı yakuttan ikişer tane göz bulunmakta ve bunlardan çıkan ışıkla kilise aydınlanmaktadır. Bu kilisenin saf altından 28 adet büyük kapısı mevcuttur. Abanoz ve şimşirden yapılmış kapıların haricinde 100 adet de pirinç dökme kapı mevcuttur. Usta işlemeciler, bu tahta kapıları öylesine işlemişlerdir ki, bunlara paha biçilememektedir. Surların civarlarında ise içlerinde ruhbanların yaşadığı 1.220 adet sütun bulunmaktadır.

2. Endülüs topraklarında bulunan ve elleri açık konumda, kurşundan yapılmış atlılar.

57 İbn Hurdazbih, 39-40

58 İbn Hurdazbih, 98

Bunların arkalarında herhangi bir yol ve iz bulunmamaktadır; ayrıca karıncalardan başka bunlara uğrayan bir canlı da yoktur.

3. Âd topraklarında bulunan ve kenarında bakırdan bir geminin barındığı, bakırdan yapılma minare.

Haram aylar geldiğinde bu minareden sağanak biçimde su akmakta ve insanlar bu sudan içmekte, hayvanlarını sulamakta, havuzlara doldurmaktadırlar. Haram aylar bittiğinde, bu su da kesilmektedir.

4. Bakırdan yapılma bir ağaç ve bunun üzerinde bulunan pirinçten yapılma sığırcık kuşları.

Zeytin vakti geldiğinde bu bakırdan yapılma kuşlar sararmaktadır. Uçan sığırcık kuşları gelmekte ve her biri iki tane ayaklarına bir tane de gagalarına olmak üzere üçer tane zeytin almaktadırlar. Aldıkları bu zeytinleri götürüp bakırdan yapılma sığırcık kuşlarına atmaktadırlar. Rum halkı bunlardan kendilerine yetecek kadar olanı ezmekte, yağ ve aydınlanma niyetine kullanmaktadırlar.”<sup>59</sup>

### 10. Dünyanın Gariplikleri

Dünyada yer alan gariplikler şunlardır:

1. Endülüs topraklarında bulunan Sıkılıyye'deki ateş dünyanın garipliklerinden birisidir.
2. Hindliler bir taş ile aydınlanmaktadırlar. Hindlilerden birisi bu ateşi almak istemiş ama bunu başaramamıştır.
3. Sıkılıyye bölgesinde Fransa'da görünen cinsten büyük karıncalar yoktur.
4. Kurtuba bölgesindeki topraklarda yırtıcı hayvan çok bulunmasına karşılık, buralarda maymun ve maymun türü hayvanlar bulunmamaktadır.
5. Hazar denizi kıyısındaki Rum topraklarında ve Mustatille denilen topraklarda yazın ve kışın yağmur daima yağmaktadır.
6. Deyyas bölgesinde bulunan halk nemden dolayı hasat ettikleri mahsulü dövmemektedirler. Bu nedenle buğdayları başaklarında evlerine toplarlar ve ihtiyaçları olduğunda bundan ihtiyaçları kadarını kullanırlar. Bu başakları elleriyle ovalarlar ve un haline getirdikten sonra bununla ekmek yaparlar.
7. Onların ülkelerinde şahin çok bulunmaktadır. Halbuki bizim ülkemizde karga çoktur. Bunlar sürü halindedir ve ne kadar oldukları hesap edilememektedir. Onlar aynı zamanda tavuk beslemektedirler.
8. Hicaz ve Yemen halkları sadece yazın yağmur almakta ve buralarda kış mevsimleri bereketli olmaktadır. San'a ve onun bitişiğinde olan yerler haziran, temmuz, ağustos ve bazen eylül aylarında zevalden, güneşin batışına doğru yağmur almaktadır. Bu topraklarda birisi bir başkası ile nehrin ortasında karşı karşıya gelir ve ona: “Yağmur yağmadan önce acele et; zira bu mevsimlerde buralarda yağmur eksik olmaz” der.

9. Garip ve tuhaf görünümlü evlerden iki tanesi Endülüs'te Mülûk şehrinde(Kral şehri) bulunmaktadır. Bu evlerden bir tanesi, buralar fethedildiğinde hükümdarların eviydi. Bu evde çok sayıda hükümdara ait olan 24 adet taç vardır. Bu taçlardan bir tanesinin bile kıymetine paha biçilememektedir. Her bir tacın üzerinde sahibinin ismi ve tacın yaşı ile bu tacı hangi hükümdarın ne kadar kullandığı yazılıdır. Bu evde aynı zamanda Süleyman b. Davud-(a)'un sofrası da bulunmaktadır.Diğer evde 24 adet kilit mevcuttur. Bunların hepsi tek bir melike aitti. Her biri idareci olduğunda bir kilit eklerdi. Lazrîk zamanına kadar bu evde ne olduğu bilinmemekteydi. Bu melik ise onların son melikidir ve "bunu benden başka bilen yoktur" demektedir. Bu evde hazine ve mücevheratın bulunduğu sanılmaktaydı. Bir gün Uskuflar ve Şamâmlar toplandılar ve bu durumu kendisine ileterek, ona kendisinden önceki meliklerin ve babasının bu evde neler yaptığını anlatmasını, ancak orayı açmamasını istediler. "Gördüğün şeylerden hatırına gelenlere bize anlat. Biz senin için toplanır ve seni savunuruz. Sen bu kapıyı açma!" dediler. Melik onları dinlemedi ve kapıyı açtı. Evde ayakları nallanmış atlar üzerinde sarıklı, bellerinde kemer, sırtlarında ok bulunan olan soylu Arapların resimleri vardı. Bundan sonra bir sene içerisinde Araplar buraya geldiler ve bu kapıdan girerek buraları fethettiler. Güçlü ve kudretli bir şahsiyet olan Kuteybe b. Müslim Beykend denilen bir şehirde yerleşiktir. Buraya Selâîm'den tırmanılır.<sup>60</sup>

## 11. Dünyanın Tuhaf Yapıları

İbn Hurdazbih dünyadaki tuhafyapılarla ilgili çok geniş bilgi vermektedir. Biz burada bu bilgilerin küçük bir kısmını vereceğiz:

### -Mısır'da iki adet kalın piramit:

Bunlardan her biri 400'er zirâ' uzunluğundadır. Her iki piramit de yükseldikçe incelmektedir. Bunların her ikisi de mermerden yapılmıştır. Uzunlukları 400'er zirâ', enleri de 400'er zirâ"dır. Bu ölçüler melik(sevde) zirâ'sı ileler. Piramitlerin üzerlerindeki bir tabakaya sihirli, garip işaretlerle tıp ve yıldız ilmine dair bir takım şeyler yazılmıştır. Bunların Sultan Batlamyus Kâlûzî döneminden oldukları söylenmektedir ama işin doğrusunu Allâh bilir. Bu yazıda: "Bu ikisini ben inşa ettim. Mülkünde kuvvetli olan birisi de bunları yerle bir etsin. Zira yıkmak yapmaktan daha kolaydır. Ancak dünyanın haracı onun yıkımına kalmaz." yazmaktadır.Bu iki büyük piramitin civarında 110 adet daha küçük piramit olduğu söylenmektedir.

### -Minf şehri:

Minf, firavunların şehridir. Firavun buraya yerleşmişti. Şehrin etrafına 70 kapı yaptırdı. Ayrıca yine şehrin etrafına demirden ve bronzdan bir sur inşa ettirdi. Bu şehrin altında geçen dört adet de nehir bulunmaktadır. Firavunların diğer şehirleri Mel'ab-ı Fâmiye, Tedmür, Ba'albek, Leddü, Bâb-ı Ceyrûn'dur.

60 İbn Hurdazbih, 134-135

**-Mısır topraklarında Aynu Şems'te bulunan iki adet sütun:**

Bu tarz sütunların geri kalanları da buradaydı. Her bir sütunun başında kurşundan yapılmış bir halka vardır. Bu halkanın altından su damlamaktadır. Damlayan bu su, sütunun yarısına kadar gelmekte ve sabah-akşam kesilmemektedir. Zira bu yeşil sütunun konulduğu yer nemli olduğundan damlayan su yere ulaşmamaktadır. Bu sütun Hüşenk'in inşa ettirmiş olduğu binalardandır.

**-Ahvaz'daki Sus kalesi:**

Bu kale, kalenin üzerinde bulunan bir kaledir. Bunun benzeri bir kale Sûsu'l-Aksâ'dadır. Bu ikisi de Hûşenk'in binalarındandır.

**-Ruhâ kilisesi:**

Rumlar Ruhâ kilisesinden daha kıymetli başka kilisenin olmadığını söylerler.

**-Menbic kilisesi:**

Ahşaptan yapılmış kiliseler içerisinde ise Menbic kilisesinden daha değerlisi yoktur.

**-Kusyân:**

Mermerden yapılmış binalar içerisinde Antakya'daki Kusyan'dan daha kıymetlisi yoktur.

**-Hıms kilisesi:**

Taş örme kiliseler içerisinde Hıms kilisesinden daha kıymetlisi yoktur.

**-Kisra'nın Medain'deki eyvanı:**

Ben de diyorum ki: kerpiç örme binalar içerisinde Kisra'nın Medain'deki eyvanından daha kıymetlisi yoktur.<sup>61</sup>

**12. Ülkelerin Tabiatlarında Bulunan Garip Durumlar**

Tibet'e giden kişi belli bir sebep olmaksızın kendini gülmekten alıkoymaz ve kendisini mutlu hisseder. Bu durum buradan çıkıncaya kadar sürer. Müslümanlardan birisi Çin'in dışında kalan Şilâ denilen yere gittiğinde buralarda altının çok olduğunu görür. Buraların güzelliğinden dolayı da yerleşir. Tabii ki buradan da dışarıya çıkmaz. Musul'da ikâmet eden birisi burada kuvvet bulur. Ahvaz'a yerleşen biri ise aklını kaybeder, eksik kalır; çünkü burası kızıl ve humma hastalıklarının bulunduğu bir bölgedir. Burada bu hastalıklara tutulmayan birisi yoktur. Câhız'a ulaşan çok sayıda sözlü rivayet vardır. Bu rivayetlere göre yeni doğanlar bile hummalı olarak doğmaktadırlar. Ahvazlılar böyle hastalıklı insanları yerleşim yerlerinden uzakta bulunan Tâun dağında toplamaktadırlar. Bunların evlerinde öldürücü akrepler vardır. Buralarda bulunan güzellikler kimi zaman değişir. Bu durum Antakya'da da böyledir. Zenc bölgelerine giren kişi uyuz olmaktan kurtulamaz. Yaz aylarında Massîsa'daki çok oruç tutan birisi siyah sarılığa tutulur. Bazen de deli olur. Bahreyn'de oturan kişinin dalağı büyür ve sararır. Rasûlullâh-(a)'ın şehrinde yürüyen kişi, burada tatlı ve hoş bir koku ile karşılaşır. Fars topraklarından Şiraz'da da tatlı bir koku vardır.

61 İbn Hurdazbih, 138-139

Bugüne kadar hâkimler demişlerdir ki:

Yaratılış olarak şehirlerin en güzeli Rey'dir. Buranın çok gizemli tarafları vardır.

Şehirler içerisinde yapım olarak en güzeli ise Cercân'dır.

Eski zamanlarda ve yenilerde yeri en güzel olan Cündeysâbûr'dur. Zira bu şehrin güzel nehirleri vardır. Aynı şekilde Merv de bu güzel şehirlerden birisidir. Onun da zarif yiyecekleri ve su sarnıçları vardır. Bunlardan bir başkası ise Gûta'dır. Buranın iki vadisi vardır. Bunlardan bir başkası Mendâm'dır. Burada 40 gün boyunca soğan yenir; ve bu da yüzü güzelleştirir. Bunlardan biri de Nasîbîn'dir. Burada Hirman nehri vardır. Bunlardan birisi de Saymara'dır. Bu şehrin iki kalesi vardır. Bunlardan bir tanesi Basra'dır. Basra'nın iki nehri vardır. Bunlardan biri Fâris'tir. Buranın inşaatçı bir halkı vardır. Müsteşraf ve Şehrizur da bu güzel şehirlerdendir. Bu şehirlerin her bir tarafında bağlar ve bahçeler bulunmaktadır. Meyan'da bir nehir vardır. Bunlardan başka Medâin, Sûs, Düceyl'in 4 vadi arasında bulunan Tüster, Mesrukan, Mehruban, Bâsiyân, Nihâvend, İsfahan ve Belh dünyanın güzel şehirlerindedir. Temizlik, büyüklük, güzellik ve şeref bakımından Cebel-i Soğ'da bulunan Semerkand'dan daha güzeli yoktur. Hudayn b. Münzir er-Rakkâşî, bu şehri şöyle benzetmektedir: "Burası yeşil gökyüzü, sarayları İşrak yıldızları, nehirleri güçlü kollar, surları güneş gibidir." Kubad meliki şöyle demektedir: "Memleketime Medâin, Sâbûr, Erracân, Rey, Nihâvend, Hulvan ve Mâsebezân'ın meyvelerini bol bol getiriyorum."<sup>62</sup>

## A. Ekonomik Nitelikli Bilgiler

Coğrafi ve kültürel yönünü ele aldığımız İbn Hurdazbih'te ekonomik bilgilendirme de dikkate değer bir ölçüdedir. Bu bilgilendirmeyi yaparken bölgeyi ekonomik değerleri ile tanıtmaya ve yörenin haracının miktarını verme şeklinde iki farklı metod kullanmaktadır. Şimdi bunları ele alalım; bu detaylı açıklamayı yapmadan önce İbn Hurdazbih'in eserinde kullanılan ekonomik sembelleri verelim. Böylelikle daha sonra vereceğimiz detay bilgileri kolay anlama imkanımız olacaktır.

### 1. İbn Hurdazbih'te Kullanılan Ölçüler

İbn Hurdazbih eserinde çok sayıda ölçü kullanmaktadır. Şimdi bunların karşılıklarını geçtikleri yerlerle birlikte verelim:

"Yeryüzünün dönüşü Hatt-ı İstivâ(Ekvator) bölgesinde 360 derecedir. Her bir derece 25 fersah, her fersah 12.000 zir'adır. Bir zir'a 24 esba'(parmak); bir esba'(parmak) 6 habbet-u şa'îr(arpa tanesi)'dir. Bu arpa taneleri uçuca değil de yan yana dizilmiş şekildedir. Bu şekilde 9.000 fersahtr. Ekvatorla her bir kutup bölgesi arasında 90 usturlab derecesi vardır."<sup>63</sup>

Yukarıdaki ifadede fersah, zirâ', esba', habbet-u şa'îr ve usturlab derecesi ölçüleri geçmektedir.

62 İbn Hurdazbih, 146-147

63 İbn Hurdazbih, 15

-**Fersah**: 3 mile eşittir. Yaklaşık 6 kilometredir. Fersah, 3 mile eşittir ve yaklaşık 6 km.'dir.<sup>64</sup>

-**Zirâ'**: Yaklaşık 65 cm.'ye tekabül eden bir ölçü birimidir.<sup>65</sup>

-**Esba'**: 3.125 cm civarında bir uzunluk ölçüsüdür.<sup>66</sup>

-**Habbet-u Şa'îr**: Habbetü şa'îr, bir uzunluk birimidir. Uzunluğu 0.205 cm'ye eşittir.<sup>67</sup>

-**Usturlab Derecesi**: Usturlâb, yıldızların hareketlerini tetkik ve hesap etmek için yapılan aletin adıdır. Bu aletin İsa'nın doğumunda iki asır evvel eski Yunan alimlerinden Hipark tarafından icat edildiğine ve Batlamyus tarafından kullanıldığına dair işaretler vardır. Müneccimler, kullandıkları bu aletle herkesin talihini, savaşların geleceğini söylerlerdi.<sup>68</sup> Muhtemelen İbn Hurdazbih, o dönemde kullandığı bir usturlabın derecesini kastetmektedir.

"Şâd Behmen vilâyeti ise aynı zamanda Dicle vilâyetidir ve dört kasabası bulunmaktadır. Bunlar, Behmen Erdeşîr, Meysân (veya Melvî), Dest-i Meysân (veya Übülle) ve Eber Kubâd kasabalarıdır. Dicle'nin haracı 8.500.000 dirhemdir. Dicle kasabasının batısından Düceyl ve Fırat nehirleri akmaktadır."<sup>69</sup>

Yukarıdaki ifadede ekonomik bir değer olan "harac" ifadesi geçmektedir. Şimdi bu değeri açıklayalım:

-**Harac**: Arapça "harc" kökünden gelen ve sözlük anlamı "toprakтан çıkan şey" olan harac kelimesinin Arapça'ya Akkadca veya Ârâmice'den geldiği yahut Süryânice aracılığıyla Grekçe'den geçtiğine dair farklı görüşler vardır. Talmu'tta "baş vergisi", Pehlevîce'de "vergi (özellikle araziden alınan)" ve Ârâmice'de "vergi" anlamlarına gelen ve söylenişleri birbirine yakın kelimelere rastlanmaktadır. İslâm fütühâtından önce Arapça'da yer aldığı bilinen kelimeye toprak, bina, hayvan, köle gibi kaynakların ürün, kira, ücret türü getirileri ve devlet gelirleri olmak üzere birbirleri ile alakalı çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Genel olarak tobaanın mal varlığından a linan vergileri ifade eden harac zaman içerisinde özellikle toprak vergisi için kullanılmıştır.<sup>70</sup>

"Anbar Kasabası: Beş köyü vardır. Harman yerlerinin sayısı 250 adettir. Buğday 2.300 kur, arpa 1.400 kurdur. Paraları 150.000 dirhemdir."<sup>71</sup>

Bu ifadede de "kur ve dirhem" ölçüleri geçmektedir. Şimdi bunları açıklayalım:

-**Kur**: Buğday ticaretinde 1250, arpa ticaretinde 1000 menn üzerinde işlem gören bir ölçektir. Yukarıdaki rakamlar buğdayda 1015.6 kg, arpada ise 812.5 kg'a karşılık gelmektedir. Bkz: W. Hinz, 53. Menn ise Mekke'de Ortaçağın sonlarına kadar 260 dirhemlik (812.5 gr.) ağırlığı "rıtlı" olarak geçer-

64 Walter Hinz, *İslam'da Ölçü Sistemleri*, çev: A. Sevim, İstanbul 1990, 76

65 W. Hinz, 79

66 Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Dağarcık yay., 1995, 469

67 S. Mutçalı, 145

68 Bkz: M. Z. Pakalın, II, 554

69 İbn Hurdazbih, 19

70 Cengiz, Kallek, "Harac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ans.*, 16, 71-88

71 İbn Hurdazbih, 21

di. 1320'de 1 menn, et ticaretinde 6.2/3 Mısır ritli, yani 3 kg'dı. 1327-46 yıllarında buğday, bal ve hurma ticaretinde 1 menn 3 Mısır ritli, yani 1.35 kg'dır.<sup>72</sup>

**-Dirhem:** Bütün İslâm ağırlık ölçüsü sisteminin temelini Yunanlıların drahmisine dayanan dirhem ile Roma-Bizans ölçüsü Solidus'a dayanan miskâl oluşturur. Dirhem'in miskâl'e oranı 7/10, uygulamada ise 2/3'tür. Diğer bütün ölçülerin tespiti bu iki birimin doğru bir şekilde tespit edilmesine bağlıdır. İslâm toplumlarında, kullanıldığı bölge ve zamana göre değişen birçok dirhem ve miskâl ağırlıkları görülür. 10/7 oranı prensibine göre klasik gümüş dirhem'in ağırlığı 2.97 gramdır.<sup>73</sup>

"Seybeyn ve'l-Vukûf Kasabası, çok sayıda kasabadan bir araya gelmiş ve tek bir tane olmuş bir kasabadır. İki kasabanın büyüklüğünden daha büyüktür. Buranın öşrü(onda bir) buğdaydan 500 kur, arpadan 5.500 kurdur. Paraları ise 150.000 birimdir."<sup>74</sup>

Yukarıdaki ifadede "öşür" terimi geçmektedir.

**Öşür:** Sözlük manası "onda bir" olup toplumsal yardım için alınan 10/1 nispetindeki vergidir.<sup>75</sup>

"Eskiden Kubâd meliki İbn Fîrûz tarafından toplanan vergilerin miktarı 150 milyon dirhem karşılığıdır. Ömer b. Hattâb, Sevâd arazisinin ölçülmesini istemiştir. Bu arazi uzunluğuna 'Uls ve Harbâ'dan Abbâdan'a doğru 125 fersah, enine ise Akabet-i Hulvân'dan Uzeyb'e 80 fersahtr. Ekilebilir arazisi 36 milyon cerîb'dir."<sup>76</sup>

Yukarıdaki ifadede "cerîb" terimi geçmektedir.

**Cerîb:** "Parsel" kelimesinin karşılığı olarak "cerîb" kelimesi kullanılmaktadır. Bu ise 1592 m<sup>2</sup>'ye karşılık gelmektedir. Bugün ise 1 cerîb, 1 hektar karşılığı olarak kullanılmaktadır.<sup>77</sup>

"Cebel bölgesinin şehirleri şunlardır: Mâsebezân, Mihricânkazak, Mâhu Kufe olan Dinever, Mâhu'l-Basra olan Nihâvend, Hemedan ve Kum'dur. Dinever'in haracı 3.800.000 dirhemdir."<sup>78</sup>

Yukarıdaki ifadede "Mâh-u Kufe ve Mâhu'l-Basra" terimleri geçmektedir.

**-Mâh-u Kufe:** Bu ifade ile vergisi Kûfe tahsildarı tarafından alınan bir yerleşim yeri olduğu kastedilmektedir.

**-Mâhu'l-Basra:** Bu ifade ile vergisi Basra tahsildarı tarafından alınan bir yerleşim yeri olduğu kastedilmektedir.

"Basra'dan Abbâdan'a 12 fersahtr. Oradan Hâşebât'a 2 fersahtr. Burası deniz kenarında bulunan bir yerleşim yeridir. Bu bölgenin sağ tarafı Araplara, sol tarafı ise Farslılara aittir. Bu bölgenini genişliği 70 fersahtr. Burada Kuseyr ve Uveyr dağları vardır. Bunun yüksekliği 70'e 80 bâ'dır."<sup>79</sup>

72 W. Hinz, 19

73 Daha detaylı bilgi için bkz: W. Hinz, 1-9

74 İbn Hurdazbih, 23

75 A. Grohman, "Öşür", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, IX, 482

76 İbn Hurdazbih, 26

77 W. Hinz, 81

78 İbn Hurdazbih, 32

79 İbn Hurdazbih, 61

Yukarıdaki ifadede “bâ” ölçü birimi geçmektedir.

**Bâ:** Bir uzunluk ölçüsü birimidir. Yaklaşık 2 m’ye karşılık gelmektedir.<sup>80</sup>

“Daha sonra Melik Kâmrûn gelir ve buradan sonra Hind hükümdarlarının Çin’de bulunan topraklarına ulaşırsın. Onların topraklarında altın çoktur. Aynı zamanda gergedan da çok bulunmaktadır. Gergedan boynuzunun uzunluğu 1 zirâ’, kalınlığı ise iki kabzadır.”<sup>81</sup>

Yukarıdaki ifadede “kabza” ölçü birimi geçmektedir.

**Kabza:** Bir uzunluk ölçüsü birimidir. Yaklaşık 16 cm gelmektedir.<sup>82</sup> Bkz: W. Hinz, 77

“Mihrâc’ın geliri(cibâye) hemen hemen günlük 200 menn altına ulaşır. Mihrâc altından bir tuğla yapar ve bunu suya fırlatır ve daha sonra “işte benim malımın yeri burasıdır” der.”<sup>83</sup>

Yukarıdaki ifadede “menn” ölçü birimi geçmektedir.

**Menn:** Yaklaşık 165 kg’a karşılık gelen bir ölçü birimidir.<sup>84</sup>

“Çoğunlukla 40 altın rıtlıdan 36, 24, 12 ve 6’a kadar olabilmektedir. Orduya verilenler 18 dinar ile 12 dinar arasındadır.”<sup>85</sup>

Yukarıdaki ifadede “menn” ölçü birimi geçmektedir.

**Rıtl:** Bir ağırlık ölçüsü birimi olup Mısır’da 449.28 gr., Suriye’de 3.202 gr., Beyrut ve Halep’te 2.566 kg. Karşılığı olarak kullanılmaktadır.<sup>86</sup>

İbn Hurdazbih’in eserinde geçen ölçü birimleri ve bazı teknik tanımlar bu kadardır. Şimdi de yörelerin bu zaviyeden ekonomik değerlerine bir göz atalım. Başlangıçta

İbn Hurdazbih’in ekonomik bilgiler iki çeşit olarak verdiğini söylemiştik. Şimdi bunları ele alalım:

### 1. Şehirlerin Ekonomik Değerleri

Bu tarz bilgilerde yörenin harman yeri sayısı ile tahıl yönünden zenginliği verilmektedir:

“Anbar Kasabası: Beş köyü vardır. Harman yerlerinin sayısı 250 adettir. Buğday 2.300 kur, arpa 1.400 kurdur. Paraları 150.000 dirhemdir. Katrabbul Kasabası: On köyü vardır. Harman yerlerinin sayısı 200 adettir. Buğday 2.000 kur, arpa 1.000 kurdur. Paraları 300.000 dirhemdir. Meskin Kasabası: Altı köyü vardır. Harman yerlerinin sayısı 150 adettir. Buğday 3.000 kur, arpa 2.000 kurdur. Paraları 150.000 dirhemdir. Bâduveyyâ Kasabası: Ondört köyü vardır. Harman yerlerinin sayısı 420 adettir. Buğday 3.500 kur, arpa 2.000 kurdur. Paraları 2.000.000 dirhemdir.”<sup>87</sup>

80 W. Hinz, 67

81 İbn Hurdazbih, 66

82 W. Hinz, 77

83 İbn Hurdazbih, 67

84 Daha geniş bilgi için bakınız: W. Hinz, 19 vd.

85 İbn Hurdazbih, 99

86 Daha geniş bilgi için bakınız: W. Hinz, 34-40

87 İbn Hurdazbih, 21



## 2. Şehirlerin Vergileri

İbn Hurdazbih, coğrafya ağırlıklı bu eserinde hemen hemen bütün yerleşim yerlerinin vergi miktaralarını vermektedir. Şimdi bu noktayı örnekleyelim:

“Ömer b. Hattâb, Sevâd arazisinin ölçülmesini istemiştir. Bu arazi uzunluğuna ‘Uls ve Harbâ’dan Abbâdan’a doğru 125 fersah, enine ise Akabet-i Hulvân’dan Uzeyb’e 80 fersahdır. Ekilebilir arazisi 36 milyon cerîbdir. Ömer b. Hattâb, her bir parselden buğday için 4, arpa için 2, hurma için 8, üzüm için 6, yeşil hurma için ise 6 dirhem vergi koymuştur. 500.000 insan ile değişik miktarlarda cizye vermek üzere anlaşma imzalandı. Ömer b. Hattâb Sevâd bölgesinin vergisini 128.000.000 dirhem olarak tahsil etmiştir. Bu rakamı Ömer b. Abdulaziz 124.000.000 olarak tahsil ederken, Haccâc b. Yusuf bu rakamı 100.000.000 olarak değil, sadece 18.000.000 dirhem olarak tahsil etmiştir.”<sup>88</sup>

“Rey’in haracı 10.000.000, Kûmıs’ın haracı 2.169.000, Cercân ve ona bağlı olan Nâmiye, Dihistan ve Vecle şehirlerinin haracı 10.076.000, Kirman’ın haracı 5.000.000 dirhemdir. Kirman arazisi 180 fersaha 170 fersah büyüklüğündedir. Buranın Kisra adına toplanan vergileri toplam 1.000.000 dirhemdir. Sicistan haracı, ona bağlı Muvvirik, Zühhâc, Dâvvar ülkeleri ve Toharistan sınırındaki Zâbülistan’ın haracı olan 947.000 dirhem düşüldükten sonra, 6.776.000 dirhemdir.”<sup>89</sup>

## Sonuç

Yukarıdaki açıklamalarımızın da gösterdiği üzere İbn Hurdazbih’in eseri özellikle coğrafi ve kültürel noktalarda zengin içeriği olan bir eserdir. Eserin bu iki temel özelliğinin yanısıra dikkati çeken bir diğer önemli noktası ise ekonomik içerikli bilgiler de vermesidir. Sahip olduğu bu özelliklerinden dolayı eser, günümüz tarihçisi için önem arz etmektedir.

Eserin içeriğine kısaca göz atmamız gerektiğinde, coğrafi içeriğin baskın olduğu görülecektir. Eserin adının “Yollar ve Ülkeler Kitabı” olması bu coğrafi içeriği ön plana çıkarmaktadır. Coğrafi içerikli bilgilerin başında da yollar ve güzergâhlar ile ilgili olanlar gelmektedir. Bu bilgi türünde değişik alt başlıklar mevcuttur. Bunların ilkinin klasik anlatış tarzı oluşturmaktadır. Bu anlatış tarzına göre coğrafya üzerine yazılmış olan eserler ülkeler arasındaki yolları ve mesafeleri vermektedir. Ancak İbn Hurdazbih’te bunun haricinde yollar ile ilgili kıymetli bilgiler de bulunmaktadır. Bunların ilkinin “Hicret Ettiklerinde Hz. Peygamber(s) ve Ailesinin İzlediği Yol” başlığı altında verilen bilgi oluşturmaktadır. Bu bilgi sayesinde Hz. Peygamber’in hicret yolunu öğrenme imkanı bulmaktayız. Hz. Peygamber’in hicret yolunun dışında önemli olan bir güzergâhı da yine İbn Hurdazbih’in eserinden öğrenmekteyiz. Bu yollar:

<sup>88</sup> İbn Hurdazbih, 27

<sup>89</sup> İbn Hurdazbih, 42 Bu konuda ayrıca 19, 24, 28, 32, 34, 42, 43, 44, 47, 48, 51, 58, 72, 73, 74, 78, 85, 86, 98, 99, 107, 109 ve 113. sayfalara müracaat ediniz.

- Yahudi Tacirlerin İzledikleri Yol
- Rus Tacirlerin İzledikleri Yol
- Tacirlerin Karada İzledikleri Yol

Bu üç güzergâh temel olarak bize Ortaçağ ticaretini, ticaretin nasıl işlediğini ve bu ticaret ile hangi malların ticarete konu olduğunu öğrenme imkanı bulmaktayız.

Yollar ve güzergâhlar ile ilgili bu bilgilendirmeden sonra coğrafi açıdan önemli bir başka başlığı "astronomik bilgiler" oluşturmaktadır. Bu başlık altında da dünyanın Ortaçağ dünyasında nasıl algılandığı üzerine kıymet arzedilen bilgiler bulmak mümkündür. Astronomik bilgilendirmeden sonra "Ülkelerin Kiblesi" başlığı altında verilen bilgi dikkati çekmektedir. Bu bilginin içerisinde Kabe'ye göre ülkelerin kiblelerinin nasıl olduğuna dair malumat bulunmaktadır.

Coğrafi nitelikli bir başka bilgi türünü ise "Nehirler ve Çıkış Yerleri" başlığı altında verilenler oluşturmaktadır. Bu başlık altında verilen bilgilerden başlıca Fırat, Dicle ve Nil gibi büyük nehirler olmak üzere dünyanın o dönemde bilinen ve tanınan diğer küçük ölçekli nehirlerin çıkış yerleri ve güzergâhları hakkında malumat edinmek olanaklı hale gelmektedir.

Eserde dikkati çeken bir diğer başlığı ise "Dünyanın Yerleşik Olan Dört Kesimi" oluşturmaktadır. Bu başlık altında Arûfâ, Lübiye, Asyûfyâ ve İskûtiya bulunmaktadır.

Daha sonra ise Ortaçağ düşüncesinin yapısını ve doğasını anlamak bağlamında önemli bir konu dikkatimiz çekmektedir. Bu konu içerisinde dünya dörde bölünmekte bu dört bölümün nitelikleri verilmektedir. Örneğin bunlardan birisi çoğu kesimleri sıcak ve kuru, özelliği hava ve kan, ilkbahar ve çocuğa karşılık gelen olarak tarif edilmektedir.

Coğrafi nitelikli bilgilerin sonucunu ise "Haram Bölgenin Sınırları" başlığı altında verilen bilgiler oluşturmaktadır. Bu bilgi daha ziyade hacı adayları ile ilgili bilgi vermek amacıyla matuftur.

Coğrafi nitelermelerden sonra ikinci bilgi yığını kültürel içerikli bilgiler oluşturmaktadır. Bu bilgi türünde öncelikle "Yeryüzündeki Irklar ve Mensi" başlığı altında verilenler oluşturmaktadır. Bu bilgi sayesinde Ortaçağ toplumunun bu konuya nasıl baktığı anlaşılabilir hale gelmektedir.

Bu bilgi türünde ikinci önemli başlığı "Hükümdar Lakapları" oluşturmaktadır. Bu başlıkta verilen bilgilerden dönemin hükümdarlarını ve bu hükümdarlara verilen lakapları öğrenme imkanı bulmaktayız. Bu başlık altında özellikle Türk hükümdarların lakapları dikkat çekici bir pozisyonda bulunmakta ve önceliği teşkil etmektedir. Buna bağlı olarak Türklerle ilgili bilgiler de göze çarpıcı bir niteliktedir.

Hindistan'da bugün "kast sistemi" olarak adlandırılan sistemi, Berlerin özelliklerini, Ashâbi'r-Rakım denen bir grup insanı, Rum patriklerini, Rumların özelliklerini, dünyanın harikalarını ve yine dünyanın garip yönlerini, bu arada dünyanın tuhaf yapılarını bu kültürel içerikli bilgilerden edinmek imkanı hale gelmektedir.

Kültürel içerikli bilgilerin sonuncusunu “Ülkelerin Tabiatlarında Bulunan Garip Durumlar” başlığı altında verilenler oluşturmaktadır. Bu bilgi türü içerisinde “Tibet’e giden bir kişinin belli bir sebep olmaksızın kendini gülmekten alıkoyamayacağından ve kendisini mutlu hissedeceğinden başlayarak Rasüüllâh(a)’ın şehrinde yürüyen kişinin burada tatlı ve hoş bir koku duyacağına değin çok sayıda ilginç bilgi bulmak olanaklı olmaktadır.

Eserin son bilgi türünü ise ekonomik nitelikli olanlar oluşturmaktadır. Bu başlık altında temel iki bilgi türü bulunmaktadır. Fakat biz bu iki bilgi türünü daha anlaşılır kılmak için öncelikle eserde kullanılan ölçü birimlerini ve bir takım terimleri açıklamayı uygun gördük. Bu işlemin ardından iki başlık altında ekonomik bilgileri değerlendirdik. Bu başlıklar, şehirlerin ekonomik değerleri ve şehirlerin vergileri şeklindedir.

Bu bilgiler, yörelerin ekonomik yapılarını bütün açıklığı ile ortaya koymaktadır.

Kısaca ifade etmek gerekirse İbn Hurdazbih’in eseri coğrafi, kültürel ve ekonomik açıdan son derece kıymetli bilgileri bize veren bir eser niteliğindedir.



# Dağıstanî ve "Hadis-i Erbaîn fî Hukûkî Selâtîn" İsimli Risâlesi

**Harun Reşit DEMİREL\***

## ABSTRACT

*From scholars in the last period of Ottoman Empire, Dagistani has got a hadith booklet which is contain forty hadiths about politics. In this study, his booklet was transformed from Arabic characters to Latin characters. In addition to this, the booklet was examined and its hadiths were stabilized from main hadith books by us.*

**KEYWORDS:** *Dagistani, The Prophetic Saying, Caliph, Presidency.*

## GİRİŞ

İslâmî ilimlerin temel referanslarından birisi de hiç şüphesiz hadis ilmidir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in sağlığında başlayan hadis ezberi ve yazımı gelişerek ilerlemiş ve III. H. Asırda bir ilim dalı olarak altın çağına ulaşmıştır. Değişik tasnife tabi tutulan bu hadisler günümüze dek korunarak gelmiştir. Osmanlı medreselerinde de hadis ilmine dair usul ve Aynî ve Askalanî gibi müelliflerin şerhleri okutulmuş, hatta bazı medreseler hadis fakülteleri olarak kullanılmıştır. Osmanlıda medrese haricinde hadis ilimlerine, kurum olarak özel bir gayret ve ihtimam gösteren tarikatlardan birisi de Nakşibendiyye tarikatının Gümüşhânevî dergahı olmuştur. Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî'nin şahsiyle başlayan bu eğilim, dergah bünyesinde Gümüşhânevî'nin bizzat telif etmiş olduğu *Râmuzu'l-Ehâdis* ve daha başka hadis eserlerinin okunması geleneği günümüze kadar gelmiştir. Ömer Ziyâuddin Dağıstanî de bu tarikatta bizzat hadisle iştigal eden bu silsilenin şeyhlerindedir. Buhârî hafızı olan Dağıstanî, hadis ilimlerinde *Zubdetu'l-Buhârî*, *Zevâdiu'z-Zebîdî*, *Zübdetü'l-Buhârî Tercümesi*, *Sünenü'l-Akvâli'n-Nebevîyye Mine'l-Ehâdisi'l-Buhârîye*, *Es'ile* ve *Ecvibe fî İlm-i Usûl-i Hadîs Mürettebe* gibi çalışmaları olan birisidir. Bunlardan birisi de yöneticilerin hukuku ile ilgili *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûkî Selâtîn* isimli risâlesidir.

Türkçe'de Hadîs-i Erbaîn, "kırk hadis" özel tâbiriyle bilinen ve kırk hadîsten meydana gelen hadîs derlemelerine denir.<sup>1</sup> Erbaîn olarak da bilinir. Hicrî II. asrın son yarısından itibaren ortaya çıkan hadîs-i erbaîn edebiyatı, belli konularla ilgili kırk hadîsi bir araya getirmek üzere telif edilmiş küçük

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

1 Mucteba Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, T.D.V. Yay., Ankara, 1992, s. 78

hacimli eserlerdir. Kırk hadîs edebiyatında ilk eser veren müellif Abdullah b. Mübarek'tir. İslâm âleminde erba'ûn türü kitaplar arasında en meşhuru ise Nevevî'nin Erba'ûn'udur. Müellif burada belli bir konuya âit hadîsleri toplamaktan ziyâde, muhtelif mevzuları bir araya getirerek bir kırk hadîs koleksiyonu oluşturmuştur. Bu esere birçok şerhler yazılmıştır.<sup>2</sup> Bu tür eserlerin çokça yazılması Türk Edebiyatında bir kırk hadîs türü eserler yazma geleneğini oluşturmuştur. Türk muhaddis Dağıstânî'nin de konuya ilişkin bir risâlesi bulunmaktadır.

Şekil bakımından kırk hadîsler; mensûr, mensûr-manzûm karışık ve manzûm olanlar şeklinde üçe ayrılır. Kırk hadîs edebiyatını muhtevâ bakımından ise; muhtevânın şekli, seçim prensibi, mahiyeti (mevzu) ve muhtelif mevzular olmak üzere dört başlık altında toplamak mümkündür. Dağıstânî, kırk hadîsle ilgili Hadis-i Erbaîn fi Hukûki Selâtin kitabı kırk hadîs edebiyatının hadîslerin mevzûu (mâhiyeti) kısımlarından olan "siyâset ve hukuk" alanında telif etmiştir.

Hadis-i Erbaîn fi Hukûki Selâtin isimli çalışmayı beş ana başlık altında inceledik. Birinci bölümde Tarihî Arka Plan adı altında yaşadığı zaman dilimindeki siyasî durum ile Devlet-Tasavvuf İlişisini inceledik. İkinci bölümde hayatı ve eğitim ve öğretimi hakkında bilgi verdik. Üçüncü bölümde Hadîs-i Erbaîn fi Hukûki Selâtin isimli risâlenin yazılış amacı, metodu hakkında bilgi verdik ve dördüncü bölümde değerlendirme ve eleştirilerden sonra son bölümde ise sonuçta gittik.

## 1. TARİHİ ARKA PLAN

### 1.1.Siyâsî Durum

Müellifimiz Dağıstânî, 19. yüzyılın son çeyreğinde Kafkasya'da doğmuş ve 1920 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. Ömrünün büyük bir kısmı, Osmanlı'nın siyasî ve askerî çalkantılı dönemlerinde geçmiştir.

Yükselme devrinde diğer devletlere karşı her alanda başarılı olan Osmanlı İmparatorluğu, 18. yüzyılın sonlarına dek bu durumunu muhafaza etmiştir. Ancak bu dönemden sonra Osmanlıları derinden etkileyecek sanayi devrimi Avrupa'da ortaya çıkmış ve bununla birlikte burjuvazi, siyasal iktidara el atmaya başlamıştı. Osmanlı Devleti, III. Selim ve II. Mahmûd zamanlarında bazı alanlarda birtakım silkinişler gerçekleştirebilmişse de başarılı olamamış ve Avrupa'nın bu yeni gücü karşısında tutunamamıştır.<sup>3</sup>

19. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde Almanya ve İngiltere gibi kapitalist ülkelerde daha başka yeni gelişmeler de olmuştur. Bunlar; çelik, elektrik, petrol, sentetik kimya, içten yanmalı motorların icadıdır. Bu ve benzeri yeni gelişmelerin ortaya çıkmasıyla sanayide ikinci bir devrimi gerçekleştirdi.

2 Bu konuda bkz.; Kâtip Çelebi, *Kesfî'z-Zunûn an Esmâ'î'l-Kutûbi ve'l-Fünûn*, İst., 1943; Ayrıca Kırk hadîsle ilgili geniş bilgi için bkz.; Abdulkadir Karahan, *İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadîs*, Ank., 1991

3 Akşin Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakkî*, İst., 1987, s. 15

ren batıda tekelleşme başlamış ve bunun neticesinde küçük şirketlerin yerini dev şirketler almaya başlamıştır. Bu ise yeni yeni sömürgeler elde etmeyi gerektirmekteydi.

İktisâden durumu iyi olmayan Osmanlı Devletinde, 1881'de Muharrem Kararnamesiyle, Duyûn-ı Umûmiye İdâresi kurulmuş ve bazı gelirlerine alacaklılar adına el konulmuştur.

O dönemde Osmanlıyı, İttihat ve Terakki adıyla anılan siyasal bir örgüt, 1908'den 1918'e kadar yönetmiştir. İttihat ve Terakki Fırkası, sadrazam Mahmut Şevket Paşanın 11 Haziran 1913'te öldürülmesinden sonra 1918'e kadar Türkiye'yi, üç adamın egemenliğinde- Enver, Talat ve Cemal Paşalar- fiilî bir askerî diktatörlükle<sup>4</sup> yönetmiştir.

Bu üçlü yönetim altında devlet mekanizması daha da sertleşmiş, muhalefet partileri yıkılmış, liderleri sürülmüş ya da zararsız hale getirilmiştir. Bazen de bir terör idaresi oranlarına yaklaşan insafsız bir baskı uygulanmıştır.<sup>5</sup>

İttihatçılar, 1908'den 1918'e Osmanlı İmparatorluğu'nun nihâî yenilgisine kadar, kısa fâsılalar müstesna, hakim siyasal grup olarak kalmışlardır.

## 1.2. Devlet-Tasavvuf İlişkisi

Devletin siyâsî bekasıyla yakından ilgili olan tekke ve zâviyelerin, zaman zaman bizzât padişahlar tarafından yakın alaka ve yardımlarla desteklenip kontrol edildiği bilinmektedir. Bu yüzdendir ki, Nakşibendiyye ve Hâlidîyye gibi medrese mensupları arasında pek yaygın olan müteşerri' tarikatların devlet eli ile desteklenmesi cihetine gidildiği bilinmektedir.<sup>6</sup>

Bektaşîyye tarikatının içerisine menfi sızmalar neticesinde, mevcut müntesiblerinde hâsıl olan gayr-i ahlâkî ve gayr-i İslâmî davranışlardan dolayıdır ki<sup>7</sup> Şeyhu'l-İslâm Tâhir Efendi'nin fetvâsına binâen 1242/1826 Eylül'de bir fermanla, II. Mahmud, Bektâşî tekkelerini kapatmıştır. Müntesibleri ve bazı alimleri ise sürgün edilmiştir.<sup>8</sup>

Böylece askerî ve siyâsî ehemmiyetini kaybeden ve Şifliğe meyleden Bektâşîliğin yerine, ehl-i sünnetten olan, şer'î esaslardan taviz vermeyen ve Bektâşîliğin tam karşısında olan<sup>9</sup> Nakşibendîlik ikâme ettirilmiştir. Öyle ki Hacı Bektaş kasabasındaki Pîr-evi külliyesindeki camiye "Nakşibendiyye" ismi verilmiştir.<sup>10</sup>

Bektaşîlerin bu durumu İttihad ve Terakki Fırkasının siyâset sahnesinde onlardan istifade etmek istemelerine dek bir gerileme devresine girmiştir.<sup>11</sup>

4 Lewis Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev: Kıratlı Metin), Ank., 1984, II. bsk., s. 224

5 Lewis, a.g.e., s. 226

6 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, İst., Trs, s. 203

7 Gündüz İrfan, a.g.e., s. 141

8 Gündüz, a.g.e., s. 142

9 Gündüz, a.g.e., s. 153

10 Gündüz, a.g.e., s. 144

11 Gündüz, a.g.e., s. 147

Osmanlı padişahlarından II. Abdulhamîd'in cülûsu ile ilan edilen Kanûn-i Esâsî, ıslâhat hareketleri ve parlamenter rejime doğru gidişin ilk adımları olarak ele alınabilir. 18 Mart 1877'de kurulan meşrûti idâre ile de bu duygu ve düşünce kuvveden fiiliyâta çıkmış gibidir. Ancak müslim ve gayr-i müslim tebeanın temsilcileri ve zıt menfaatların çarpıştığı meclis-i mebûsân, otuz yılı aşkın bir süre bir daha açılmamak üzere II. Abdulhamid tarafından 12 Şubat 1878'de fiilen kapatılmış ve padişah bütün güçleri elinde toplamış ve onun zamanında devlet sıkı bir merkezîyetçiliğe kaymıştır. Hem iç hem de dış politikasında medrese ve tekke gibi iki müesseseye dayanmayı tercih eden. II. Abdulhamid, devletin muhtariyet isteyen değişik unsurlarını, İttihad-ı İslâm fikri etrafında toplamak isteyen Pan-İslâmizm siyâseti ile dağınık ve teşkilatsız bir şekilde bulunan müslüman unsurları hilâfet merkezli bir birlik altında toplamak ve böylece Osmanlı Devleti'nin varlığına hayâtiyet kazandırmak istemiş, bunu da tarikatlara dayanarak gerçekleştirmeye çalışmıştır. Şâzelî şeyhi olan M. Zâfir Efendi'ye müntesip olduğu bilinen II. Abdülhamid, Gümüşhânevî Dergâhı'nın müessisi ve şeyhi olan Ahmed Ziyâuddin-i Gümüşhânevî ve Ebu'l-Hüda Efendi ile zaman zaman sohbetler yaptığı bilinmektedir.<sup>12</sup>

93 Harbinde Batum cephesinde müridleri ile birlikte bilfiil savaşa katılan Gümüşhânevî Ahmed Ziyâuddin Efendi ve benzerlerinin orduya moral gücü kazandırmadaki başarılı hizmetlerinin de halife üzerinde bu istikamette bir strateji ve siyâset gütmesine hak verdirecek sebepler meyanında zikredilebilir.<sup>13</sup>

## 2. DAĞİSTANÎ'NİN HAYATI

Mutasavvıflığının yanında aynı zamanda bir muhaddis olan Dağıstanî'nin ismi, Ömer Ziyâuddin b. Abdillâh'tır. Avar Türkleri'nin Lezgi boyundan olan Dağıstânî, 1266/1849 yılında Dağıstan'da Kaysu ırmağı kenarında bulunan "Çerkay" kasabasına bağlı "Miathlı" köyünde dünyâya gelmiştir.<sup>14</sup>

İslâmî ilimlerle ilgili ilk derslerini zamanın alimlerinden olan babası Abdullah Efendi'den<sup>15</sup> alan Ömer Ziyâuddin, medreseye devam ederek dînî ilimleri tahsil etmiştir. Babasından Arapça ve diğer Kafkas dillerini öğrenen Ömer Ziyâuddin, 1876 Osmanlı-Rus savaşı sırasında Şeyh Şâmil'in oğlu Gâzi Mehmed Paşa'nın maiyetinde Kafkas cephesinde savaşmış<sup>16</sup>, savaştan sonra da İstanbul'a gelerek Dağıstan'da yarım kalan tahsilini devlet-i aliyyenin başkentinde devam ettirmiştir. İstanbul'da ki en meşhur hocası Hâlidî-Nakşibendî şeyhi olan Ahmed Ziyâuddin Gümüşhânevî'dir.<sup>17</sup> Kendisinden hadî-

12 Gündüz, a.g.e., s. 218

13 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, s. 222

14 Yusuf Ziyâ Binatlı, "Dağıstânî, Ömer Ziyâuddin, Nakşibendi-Halidi Şeyhi", D.İ.A., İst., 1993, VIII/ 406

15 Bağlan, Süleyman Zeki, *Ömer Ziyâeddin Dağıstânî (k.s) Üzerine Prof. Yusuf Ziyâ Binatlı İle*, İst., 1993, s. 328

16 Yusuf Ziyâ Binatlı, a.g.m., VIII/ 407

17 Erel Şerafettin, *Dağıstan ve Dağıstanlılar Târîhi*, İst., 1961, s. 248



s, tefsir, fıkıh gibi ilimleri tahsil ettiği gibi, tasavvufta da ondan icâzet alarak halîfesi olmuştur. Onun İstanbul'a geldikten sonra başka kimlerden ders aldığına dâir daha fazla bir bilgi maalesef yoktur.

Ömer Ziyâüddin, medresedeki icâzetini müteakiben 1878'de Edirne ikinci ordu alay müftülüğüne tayin edilmiştir. Burada 1892 Eylül'üne kadar on dört yıl bilfiil görev yaptıktan sonra Hazîran 1893-Mayıs 1901 yılları arasında Malkara kadılığında bulunmuştur. 1903'te Kudüs Mevleviyeti'ne gelen Ömer Ziyâüddin, ertesi yıl (1904'de) Tekirdağ kadılığına tâyin olunmuştur. İki yıl bu görevde kalan müellifimiz, 1906'da İstanbul'a yerleşmiştir. 1909 yılında Mahmud Şevket Paşa'nın emriyle<sup>18</sup> Medîne'ye sürgün edilen Ömer Ziyâüddin, İstanbul'a ancak 1916'da geri dönebilmiştir.

Dağıstanî'nin sürgüne gönderilmesinde Sultan Abdulhamid'i, Osmanlı Pâdişahlarına ve hilâfeti müdâfaa etmiş olduğu *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûk-i Selâtin* isimli eserin etkisi büyük olsa gerek.

5 Ağustos 1335/1916'da Süleymaniye medresesinde *hilâfîyat* dersleri okutmaya başlayan Ömer Ziyâüddin, 27 Ekim 1336/1917 yılında da aynı medreseye hadîs müderrisi olarak tâyin edilmiştir. 1919'da İsmâil Necâti Efendi'den boşalan Gümüşhânevî dergâhına şeyh olmuştur. Bu makâma geldikten yaklaşık bir buçuk yıl sonra vefat etmiştir.<sup>19</sup>

### 3. HADİS-İ ERBAİN Fİ HUKÛKİ SELÂTİN İSİMLİ RİSÂLESİ

#### 3.1. Yazılış Amacı

Müellifin *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûk-i Selâtin*<sup>20</sup> isimli cüzü telif etmesindeki gâyesi kırk hadîs ezberleyen hakkında Hz. Peygamber'in "Ümmetimden her kim kırk hadîs ezberlese Allah (c.c.) kıyâmet günü onu fakîh ve âlim olarak yaratır."<sup>21</sup> buyurduğu zümreye dahil olmaktır. Müellif, bunu eserinde açıkça belirttiikten sonra, ikinci gâyesi de şöyle açıklar: Peygamber'in temsilcisi olan zamanın pâdişahı ve o zamana kadar geçmiş sultanlar hakkında her ne kadar belîğ kasîde ve medhiyeler yazılmış olsa da onlar hakkında Hz. Peygamber (s.a.v.)'in medihlerini insanlara duyurmak ve bu vesîleyle de bahtiyar olmak.<sup>22</sup>

Müellif, bu çalışmasında muayyen sayıdaki hadîsleri içeren cüzler<sup>23</sup> içerisinde en meşhur ve yaygın şekli olan -Erbaîn- türünde "*Sultanların Hukû-*

18 Bağlan, a.g.e., s. 328

19 Yusuf Ziyâ Binatlı, a.g.m., VIII / 407

20 *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûk-i Selâtin*'in elyazması nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, T. yazl., nr: 3729'dır. Eserin hattı nesih olup 17 varaktır. Ebadı ise: 200X123 (150X80) mm'dir.

21 el-Hasen b. Abdirrahman Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl Beyne'r-Râvî ve'l-Vât*, Beyrût, 1971, s. 173; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh İsbehânî, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Beyrût, 1980, IV/ 189; Ahmed b. Ali Hatibu'l-Bağdadî, *Kitâbu'l-Câmi li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbi's-Sâmi'*, Kuveyt, 1981, I/ 151. Hadis zayıftır.

22 Dağıstânî, *Hadîs-i Erbaîn*, s. 4

23 Cüz: Hadis ilminde cüz veya öteki tabiriyle hadîs cüz'ü (çoğulu Eczâu'l-Hadîs) daha çok belli bir kişiden gelen hadisleri toplamak maksadıyla tertib edilen çoğu küçük çapta hadîs kitaplarına denir. Bununla beraber belli bir konudaki veya muayyen sayıdaki hadisleri veyahut bir

ku" ile alakalı gördüğü hadisleri bir araya getirmiştir. Bir muhattara ve mukaddimeden sonra besmeleyle hadislere başlanılan eser, 1326/1908'de İstanbul'da basılmıştır.

Eserin dili Osmanlıca olup medrese Arabçasının ağırlığı görülmekte, gerek muhattara gerekse mukaddimede belîğ ifâdeler yer almaktadır. Bu durum hadislerin şerhi esnâsında da zaman zaman hissedilmektedir. Meselâ 2 numaralı hadîsin şerhinde müellif: "Sultânu'l-müslimîn, emîru'l-müminîn hazretleri melce-i enâm ve me'menun hâss ve âmm ...."<sup>24</sup> şeklinde belîğ ifâdeler kullanılmaktadır.

Dağistânî, bu risâlesinde rivâyet etmiş olduğu hadisleri, 21 eserden istifâde ederek telif etmiştir. *Kütüb-i Sitte* hâricinde istifâde etmiş olduğu kaynakların başında, 1-Deylemî'nin (509/1115) *Kitâbu Firdevsi'l-Ahbâr bi Me'sûri'l-Hitâb el-Muharrac alâ Kitâbi li-Şihâb*, 2-Suyûtî'nin (911/1505) *Cem'u'l-Cevâmî* ve 3-Ebu'ş-Şeyh el-İsbehânî el-Hayyânî'nin (369/977) *Sevâbu'l-A'mâl* isimli eserleri gelmektedir. Bunlardan başka eserde hadislerin kaynağını açıkça zikretmemesine rağmen, isimlerini *Râmûzu'l-Ehâdis* ve *Feyzu'l-Kadîr*'den istifade ederek tespit ettiğimiz ve birer rivâyette bulunduğu eserler şunlardır:

1. İbn Ebî'd-Dünyâ'nın (281/894) *Zemmu'l-Gadab*,

2. Makdisî'nin (600/1203) *Kitâbu'l-Ehâdisi'l-Ciyâdi'l-Muhattâre mimma leyse fi's-Sahîhayn ev Ehadîhimâ*,

3. İbnu'n-Neccâr'ın (643/1245) *Zeylu Târîhi Bağdâd* isimli eserleridir.

Müellifin metinde esas olarak vermiş olduğu hadisler 21 değişik hadîs eserinden seçilmiştir. Ayrıca bir hadîsin de kaynağını bulamadık. Bu eserlerin isimleri ve kullanılma oranı şöyledir:

Müellif Adı	Eser Adı	Toplam
Buhârî	Sahîh	6
Müslim	Sahîh	2
Ebû Dâvud	Sünen	1
İbn Mâce	Sünen	1
Nesâî	Sünen	2
Ahmed b. Hanbel	Müsned	2
Buhârî	Târîh	1
Taberanî	Mu'cem (Sağîr/Kebîr)	3
Tebrizî	Mişkât	1
Bağdâdî	Târîhu Bağdâd	1
el-Beyhakî	K. es-Sünenü'l-Kübrâ	1
Suyûtî	Cem'u'l-Cevâmî'	1
İbn Asâkir	Târîhu Dımaşk	1
Hindî	Kenzu'l-Ummâl	1
İbn Ebî'd-Dünyâ	Zemmü'l-Gadab	2

hadîsin bütün rivâyet tarîklerini toplayan birkaç sahifelik hadîs kitapçıklarına da cüz adı verilmiştir. Ayrıca hadîs tedvininin ilk zamanlarında yazıldığı defterlere de sahife veya cüz tabir edilmiştir. Mücteba Uğur, *Hadîs İlimleri Edebiyatı*, T.D.V. Yay., Ankara, 1996, s. 51

24 Dağistânî, a.g.e., s. 7. Buna benzer ifadeler için bkz: h. no: 6-10.

Deylemî	Müsnedü'l-Firdevs	4
İbn Neccâr	Zeylu Târîh-i Bağdâd	1
Hakîm et-Tirmizî	Nevâdiru'l-Usûl	2
Makdisî	el-Muhtâra	1
Ebu's-Şeyh	Sevâbu'l-A'mâl	4
Hâkim en-Nisâbü'rî	El-Müstedrek	1
Müellifi Belli Olmayan	-	1

### Toplam 40 Hadîs

Cetvelde görüldüğü gibi müellifin *Kütüb-i Sitte* diye bilinen eserlerden tahrir ettiği hadîs sayısı 12'dir. İki hadîs Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inden, diğerleri ise tâli hadîs kitaplarından derlenmiştir. Müellifi belli olmayan hadîsi ise İbn Abdî'l-Berr'in, *et-Temhîd*<sup>25</sup> adlı eserinde bulduk.

Müellifin bazen esas olarak vermiş olduğu hadislerin peşi sıra verdiği hadîsin manasını destekleyen veya senedi farklı olan başka hadîslere de temas ettiği görülmektedir. Sayıca fazla olmayan bu hadîslerin hadîs kitaplarına dağılımı şu şekildedir:

Müellif Adı	Eser Adı	Toplam
Müslim	Sahîh	1
Nesâî	Sünen	1
Ahmed/Beyhakî	Müsned/Sünen	1
Ebu's-Şeyh	Sevâbu'l-A'mâl	2
Taberânî	Mu'cem	2
Deylemî	Firdevsu'l-Ahbâr	5
Hâkim	Müstedrek	2
Müellifi Belli Olmayan	-	2

### Toplam: 16 Hadîs

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi müellifin istifade ettiği kaynakların çoğu tâli derecedeki hadîs kitaplarıdır. Bu kısımda *Kütüb-i Sitte*'den toplam iki hadîsi kullanmıştır. Burada tahrîcini yapmadan vermiş olduğu iki hadîsten 11 numaralı hadîsi, Suyûtî'nin, el-Câmiu's-Sağîr'inde<sup>26</sup>; 30 numaralı hadîsi ise Buharî'nin Sahîh'inde<sup>27</sup> bulduk.

25 Ebû Ömer Yusûf b. Abdillâh b. Abdî'l-Berr, *et-Temhîd*, (Tah: Mustafa b. Ahmed el-Alevî-Muhammed Abdî'l-Kebîr el-Bekrî), Mağrib, 1387, VIII / 370; Hindî, *Kenz*, III/ 410, h. no: 7187 (el-Askerî, *Emsâl*'de, Âişe'den); "el-Müsteşâru mü'temenun" şeklinde gelen hadisler için bkz: et-Tirmizî, *el-Câmi'*, Edeb, Bab (57), h. no: 2822 - şeklinde gelmektedir. Ayrıca bkz: Davud, *Sünen*, Edeb, Bab (114), h. no: 5128; İbn Mâce, *Sünen*, Edeb, Bab (37), h. no: 3745, 3746; Ahmed, *Müsned*, V / 274; Darimî, *Sünen*, *Siyer*, Bab (13), h. no: 2452; Gümüşhânevî, *Râmûz*, (et-Taberânî-*el-Mu'cemu'l-Kebîr ve Evsât*- da, el-Makdisî, *-Muhtâr-* da Enes'ten)

26 Suyûtî, *el-Câmiu's-Sağîr*, II / 64 (er-Rafîî, Ali'den rivâyet etmiştir. es-Suyûtî, hadîsi hakkında "hasen" hükmünü verir.; Hindî, *Kenz*, VI / 47, h. no: 15787, (er-Rafîî, Ali'den)

27 Buharî, *Sahîh*, Zekat, Bab (16); Hudud, Bab (19); Müslim, *Sahîh*, Zekat, Bab (30), h. no: 91; et-Tirmizî, *el-Câmi'* Ahkam, Bab (4), h. no: 1329; Sıfâtu'l-Cenne, Bab (2), h. no: 2526; Zühhd, Bab (53), h. no: 2391; İbn Mâce, *Sünen*, Sıyâm, Bab (48), h. no: 1752; en-Nesâî, *Sünen*, Kudât, Bab (2), h. no: 5377; Mâlik, *Muvatta*, Şiir, Bab (59), h. no: 14; Ahmed, *Müsned*, II / 305, 439, 444, 445; İbn Hibban, *Sahîh*, VII / 10, h. no: 4469

### 3.2. Metodu

Müellifin eserinde tâkip etmiş olduğu metod hakkında şunları söyleyebiliriz:

a) Müellif, eserinde hadîsin önce Arapça metnini vermiş, daha sonra “Tercüme ve Meâli” başlığı altında söz konusu hadîsleri şerh etmiştir.

b) Eserinde zikretmiş olduğu hadîslerin senetlerini; kitabın hacmini genişletmemek için olsa gerek vermemiş, hadîslerin senetleri yerine, hadîsi aldığı kitabı ve ilk râvisini vermekle yetinmiştir.

c) Hadîsleri şerh ederken eserinde asıl olarak zikretmiş olduğu hadîsleri destekler mahiyette zaman zaman başka hadîslere de yer vermiştir.<sup>28</sup>

d) Hadîslerin açıklamaları, müellifin kendisince vermiş olduğu öneme göre değişkenlik arz etmektedir. Meselâ; sultanların hukûku ile doğrudan ilişkisi olmamasına rağmen, İstanbul’un fethine dâir<sup>29</sup> hadis hakkında yaklaşık iki sayfa bilgi verirken, sultanlar açısından çok daha önemli olan istişâ-re ile ilgili haber<sup>30</sup> hakkında birkaç satırla iktifâ etmektedir.

e) “Muhakkak ki Allah hilâfet için birisini yaratmak istediği zaman alnını mesheder ve gören her göz onu sever.” *hadîsinde olduğu gibi, bazı rivâyetlerin, değişik tarîkine de işâret etmektedir.*<sup>31</sup>

### 4. “HADİS-İ ERBAİN Fİ HUKÛKİ SELÂTİN” HAKKINDA DEĞERLENDİRMELER / ELEŞTİRİLER

Toplumlarda, yönetilenler ve yönetenler olmak üzere belirgin iki unsur vardır. Müellifimiz de bu çalışmasında yöneticilerle ilgili vârid olan bâzı hadîsleri bir araya getirmiştir.

Eserin başlığından, derlenmeye çalışılan hadislerin “*Sultânların Hukûku*” ile ilgili olacağı anlaşılırken, bu konuyla alâkalı olmayan hadîsleri de bu başlık altında incelemiş olması eserin ismiyle bağdaşmamaktadır. Meselâ konuyla doğrudan ilgisi olmadığı halde İstanbul’un fethiyle ilgili hadîsi eserinde zikretmesi ve hadîsin açıklaması esnasında halîfe olan Abdulhamid’in ecdâdından aşırı bir övgüyle bahsetmesi, çalışmanın karakteristik özelliklerindedir. Kezâ “*Kim Allah yolunda bir savaşı teçhiz ederse kendisi de Allâh yolunda savaşmıştır*” hadîsinin şerhinde şunları söyler: “Gâzinin mücehhizi Hakka ki gâzîdir. Yâni guzât-ı muvahhidin ve asâkîr-i şâhânelerini techîz ve teslîh eden başkumandan cihân pâdişâh-ı şecaat-i nişân hazretleri Hakka ki gâzilik ünvanını bi-hakkın alır ve bir saati elli defa hacc etmeden dahi hayırlı, ve her gecesı leyle-i kadr muâdili bulunan her bir gâzîye ne ecr ve sevâb terettüb ediyorsa mücehhizi bulunan pâdişâh-ı askerperver hazretlerine dahi ol miktar ecr ve sevab terettüb eder demek olur ki pâdişâh-ı âl-i câh hazretlerinin gâzâ-i şâhâneleri bütün guzât-ı muvahhidinin gazâlarına muâdildir. Binâ-berîn gâzîleri techîz ve teslîh eden

28 Dağıstâni, *Hadîs-i Erbaîn*, h. no: 2, 4, ....

29 Dağıstâni, *a.g.e.*, s. 27 v.d.

30 Dağıstâni, *a.g.e.*, s. 30, h. no: 38

31 Dağıstâni, *a.g.e.*, s. 7. Ayrıca bkz. s. 6, h. no: 2; s. 8, h. no: 4

emîru'l-mü'minîn, reisü'l-guzât-ı ve'l-mücâhidîn hazretleri gâzilik ünvan-ı celîli ile yâd edilir. Çünkü düşmana mukâvemet ve müdâfaa ancak mühimmât ve levâzım-ı harbiye ve techîzât-ı askeriye ile olur. Biri ordu-yu humâyûnları bahr-i donanma-i Osmânî lâsiyyemâ “Siz de onlara karşı gücünüzün yettiği her kuvvetten ve cihad için beslenen atlardan hazırlık yapın” âyet-i kerîmesi mücibince her gün birer nevi sûretle tegayyur eden ahvâl-i hürriyete mukâbil techîzât ve teşkilât-ı askeriyemiz terakkiyât-ı hâzire-i asra tevfikân tensîk ve tertîb cünûd-i zafer-i mev'ûd-i Osmânî'nin teslihat-ı sâir düvel-i muazzama misüllü en alâ esliha-i cedîde ile teslîh ve techîz edilmesi cihetin esbâbında istikbâli husûsî bâ-irâde-i seniyye-i hazret-i pâdişâh-ı meclis-i mehâm umûr-i harbiyece tezekkür ve pey-der-pey icrâ ve istikmâl edilmekte olduğu maa kemâl-i iftihâr-i müşâhede edildikte ve terakkî-i askeriyenin gâye-i kusvâye-i irtikâsı için taht-ı riyâset-i mufahham-e-i hazret-i pâdişâhiyede olarak duhât-ı erkân ve umerâ-i askeriyeden mürekkeb müteaddid kulûblar dahi teşekkül eylemiş olduğu evrâk-ı resmîye ile îlân ve tebşîr buyurulmuş olduğundan ve bilumum asâkir-i şâhâne-i bendeleri müddet-i hayatlarında her vecihle refah ve istirâhatla bekâm buyuruldukları gibi hîn-i vefatlarında dahi âilelerin terfiye ahvâli mükemelen buyurulmuştur. Cenâb-ı Hak Celle ve Alâ Hazretleri, gerek zât-ı hazret-i pâdişâhiyeyi, gerek bi'l-cümle vükelâ ve erkân ve umerâ-i askeriye ve me'murîn ve mecâlis-i ahrâr-i millet ve Cemiyet-i Terakkî ve İttihat ve Şûrâ-i ümmet rızâ-i Bârî ve kemâl-i adâlet ve Hakaniyet üzere tenfiz-i umûrda muvaffak min indî'r-Rahmân. Âmin” Burada görüldüğü gibi, hadîsle ilgili olmayan yorumlar yapmaktadır.

Hadîslerin izâhında kaynaklara pek temas etmemekle beraber müellifimiz, Gümüşhanevî'nin *Levâmiu'l-Ukûl* isimli eserinden daha ziyâde Münâvî'nin Feyzü'l-Kadîr isimli eserinden etkilendiğini söyleyebiliriz. Ancak müellif, hadîslerin izâhlarını çok kısa tuttuğu için doğrudan alıntılar yerine mânâ nakilleri şeklinde istifâde etmiştir, diyebiliriz. Bu durum eserin hemen hemen tamamında görülmektedir.

Ayrıca bu konuda şu değerlendirmeleri de kaydedebiliriz:

1. Dağistânî, 2 numaralı hadisi Taberânî'den rivayet ettiğini belirtmesine rağmen biz hadisi orada bulamadık. Hadisi bu şekliyle Ukaylî'nin ed-Duefâ isimli eserinde bulduk. Müellif 39 numaralı

“ان المستشير معان و المستشار مؤتمن”<sup>32</sup>

hadîsinin kaynağını vermemiş ve Ebû Mûsa, Âişe'den rivâyet etmiştir, diyerek, sahâbî râvîsini vermekle iktifâ etmiştir. Kaynağını vermemiş olduğu hadîsi bu metinle İbn Abdî'l-Berr'in, et-Temhîd isimli eserinde bulduk. Ancak hadîs bu metinle Hindî'nin, *Kenzü'l-Ummâl*<sup>33</sup> 'inde, (el-Askerî, Emsâl'de, Âişe'den)

32 39 numaralı hadîs olarak vermiş olduğu hadîsin meali müellifin ifadesiyle şu şekildedir:

“Hakka ki istişâre edici zât-ı mansûr ve muvaffakdır, müsteşâr dahi mütemendir, yani gayet emîn olmak lazım geleceği cihetle bilâ garaz hayr-ı havâne rey verilmeli demektir.”

33 Hindî, *Kenz*, III/ 410, h. no: 7187

şeklinde gelmektedir. Bu durum başka hadîslerde de görülmektedir.<sup>34</sup> Kezâ rivâyette bulunmuş olduğu hadîslerden 18 tanesi de *Râmûzü'l-Ehâdis* isimli eserde bulunmaktadır. Bütün bunlar bizde, sanki hadîslerin 1, 2, 29, 34 ve 35 numaralı hadîslerde kendisinin “kezâ Cem’ul-Cevâmi’, *Kenzu’l-Ummâl*” diyerek belirttiği gibi, hadisleri bu eserlerden derlediği izlenimini uyandırmaktadır.

2. Dağıştânî, risâlesine almış olduğu hadislerin kritiğini yapmamıştır. Bunda belki de Kütüb-i Sitte’den rivayette bulunduğu hadislerin geneli hakkındaki müsbet düşünceden olabileceği gibi çalışmanın hacmini büyütmemek gâyesi etkili olmuştur. Veyahut da kırk hadis geleneğinde böyle bir metod olmaması da bunun sebeplerinden sayılabilir. Hadislerin sıhhatleri hakkında rumuzla dahi olsa işaretle bulunmaması, naklettiği hadisleri olduğu gibi kabul ederek şerh etme yoluna gitmesi, onun halîfeye mutlak manâda itaati destekleyen hadisleri bir araya getirmek niyetinde olduğu izlenimini vermektedir. Bunun içindir ki hadîsleri seçerken daha sahih kaynaklar varken, tâlî eserlerden olan ed-Deylemî ve benzerlerinden hadîs rivâyetinde bulunması eserin değerini gözelemektedir.

3. Müellif, 21 numaralı

“السلطان ظل الله و رحمه في الارض فمن نصحه و دعا له اهتدى و من دعا عليه و لم ينصحه ضل” hadîsi, ed-Deylemî, Enes’ten rivâyet etmiştir, şeklinde eserine almasına rağmen, hadisteki “Sultan” kelimesi mezkur eserde, “es-Selâtîn...” şeklinde, geçmektedir.

4. Buhârî’nin, bâb başlıklarını çoğu kez âyetlerden, bazen hadislerden iktibas ederek bazen de serbest şekilde, fakat çoğunlukla fikhî görüşlerini yansıtacak bir şekilde seçmeye özen gösterdiği bilinmektedir.<sup>35</sup> Dağıştânî’nin Buhârî’den rivâyet etmiş olduğu 16. hadîste, Buhârî, âyeti bab başlığı olarak kullanmasına rağmen, müellif,

“يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولي الامر منكم”

من اطاعني فقد اطاع الله فمن عصاني فقد عصى الله من يطع الامير فقد اطاعني و من يعص الامير فقد عصاني و اما الامام جنة يقاتل من ورانه و يتقى به فان امر بتقوى الله و عدل فان له بذلك اجرا و ان قال بغيره فان له عليه منه

hadîsinin başına yazarak hadîsin aslındanmış intibasını uyandırmış ve şöyle şerh etmiştir: “Herkim ki bana itâat ederse hakka ki Genâb’ı Hakk’a itâat

34 bkz: a) 32. hadîste İbn Ebî’l-Dünyâ’dan yapmış olduğu rivâyet, *Kenz*’de VI/ 6, h. no: 14591, 14663’de (İbn Ebî’l-Dünyâ, Âişe’den),

b) 34. hadîsin kaynağı olarak vermiş olduğu İbn Neccar’ın rivâyeti de *Kenz*’de VI/ 6, h. no: 14588 (İbn Neccar, Âişe’den),

c) 18. hadîsi Ziyâ el-Makdisî’den, Âişe tarihîyle rivâyet etmekte ve eserinin ismini zikretmemektedir. Bu rivâyet, Hindî, *Kenz*’de VI/ 81, h. no: 14933’de (Bu hadîsi Saîd b. Mansûr, Sünen’inde Âişe’den rivâyet etmektedir),

d) İbn Asâkir’in Alî’den rivâyet ettiği 13. hadîs, *Kenz*’de VI/ 78, h. no: 14918 numarayla (Hadîsi, el-Hatîb, İbn Asakîr ve ed-Deylemî Alî’den rivâyet etmişlerdir.),

e) 15. hadîs Buhârî’nin et-Târih’inden Ebû Zerr tarihîyle rivâyet edilmekte *Kenz*’de VI/ 56, h. no: 14825 (Ebû Zerr’den), şeklinde rivâyet edilmektedir.

f) Bu durum, İbn Ebî Şeybe’den yapmış olduğu 35. rivâyet için de geçerlidir.

35 Çakan İsmail Lütfî, *Hadis Edebiyatı*, İst., II. bsk., s. 54

etmiş olur. Ve her kim ki bana muhâlefet ve isyân ederse hakka ki Cenâb-ı Hakk'a muhâlefet ve isyân etmiş olur. Ve herkim ki emîru'l-mü'minîn ve imâmu'l-müslimîn bulunan zât-ı şâhâneye itâat ve fermân-ı humâyûnuna bi hakkı imtisâl ve nevâhiyi hilâfet penâhlarından ictinâb ederse bana itâat ve inkiyad etmiş olur. Ve herkim ki halîfe-i rû-i zemîne muhâlefet ve isyân ve evâmîr-i humâyûnlarına imtisal etmediyse ban karşı muhâlefet ve isyân etmiş olur. Çünkü emîru'l-mü'minîn imamu'l-müslimîn bulunan şâmihu'l-kadr hazretleri memâlikî'l-mahrûsatı'l-mesalik-i şâhânelerinin hâmisî ve asâkir-i mansûre-i nebt-i sitânelerinin mechezi ve herkesin veliy-i ni'met beymeneti olmakla gerek harici gerek dahili devlet ve vatan ve millet düşmanlarının müdafaları husûsunda bi'l-cümle efrad ve ahalinin ve bâ-husûs cünûd-ı Cenâb-ı mulûkâne'nin kuvve-i müdafaları ve mücahidîn ve muharibî'nin en metin siper ve kalkanı ancak pâdişâh-ı âlicâh hazretleri olup, her muhârib ve mücâhidîn itikadî kâin kendisine pâdişâh-ı a'zam hazretleri o günde siper ve kalkan olmuşcasına farz ve itikad ederek ve zât-ı behbûz-i humâyûnları ile kendisi muhâfaza ve himâye edilmekte olduğunu bilerek inde'l-icâb muhârebe ve müdâafaya girişmelidir. Bînâberîn halîfe-i rû-i zemîn takva şîar olarak adâletle emîr ve fermân-ı humâyûnları şerefsenuh buyurduktan ol pâdişâh-ı müeyyid min indillâh hazretleri ecr-i cezîl ve sevâb-ı bey'atıyla mazhar olurlar. Ve eğer gayr-ı nesne ile ferman buyurulduğu taktirde nîk ve bed-i zât-ı humâyûnlarına âid ve râcî olmakla yine bi'l-cümle ahâli ve tebeanın itâat eylemeleri vezâife-i lazimedendir. Bir de bu ayet-i kerîme'de "ehl-i sünnet ve'l-cemaatin edille-i erbaasına işaret vardır" demişlerdir. atiullâhe -kitab-, at'û'r-rasûle -sünnet- ulu'l-emre minkum -icmâ-i ümmet'tir, yani ulu'l-emr'dir.-, Şâvirhum fi'l-emri feizâ 'azemte fetevekkal ala'llâhi<sup>36</sup> ayet-i kerîmesi muktezasınca her işi şûra-i ümmet ile ba'de'l-müşâvere icrâ edeceğinden emri ulî'l-emr, icmâ-i ümmet demektir. *Fe izâ tenâza'tum* kıyastır. Keza *Cemel* haşiyesinde böyledir.<sup>37</sup>

5- Müellif eserinde hadislerin metin kısmını tamamen verirken 24 numaralı "ارضوا مصدقكم ارضوا و ان ظلمتم" hadisini Müslim<sup>38</sup> den vurûd sebebine açıklık getiren kısmını ihtisar ederek alırken hadisin aslında olmayan ارضوا و ان ظلمتم kısmını ilave etmiştir. Hadisin tercümesinde ise "Bir grup Arabî huzur-i risâlet penâhiye gelip; "Ya Rasûlallâh! A'şar ve zekat me'murları bize gadr ve zulum edip, haddinden fazla öşür almaktadırlar. Biz ne yapalım?" deyu şikayet edince "me'mur-i muşarun ileyhimi razı ediniz!" buyurdular. Tekrar arabî; "zulüm etselerde mi razı edelim?" deyince, "mazlûm iseniz bile asi olmayınız, razı ediniz." hadisin aslında olmayan şeyleri tercüme ettikten sonra zulüm konusunda; yani za'mınıza göre zulüm addolunursa da benim me'murlarım size zulüm etmezler, demektir."<sup>39</sup> şeklinde hadisi yorumlar.

36 Âl-i İmrân, 3/159

37 bkz. Dağıstânî, *Hadis-i Erbaîn*, s. 27, h. no: 16

38 Müslim, *Sahîh*, Zekat, Bab, (7), h. no: 29

39 Dağıstânî, *a.g.e.*, s. 21, h. no: 24

## 5.SONUÇ

İlmî bir çevrede dünyaya gelen Dağıstânî, ilk tahsilini müteakip İstanbul'a gelmiş orada talebeliğini yapmış olduğu Gümüşhânevî'den tarikat icazeti de almış ve daha sonra kısa bir süre de olsa tekkenin başına geçmiştir. Sultan Vahdüddîn'in tekkesine bizzât gelerek kendisine şeyhulislamlık teklif etmesine rağmen o bu görevi kabul etmemiş ve tekkedeki görevini sürdürmüştür. Son yıllarında tarikat ve müderrisliği birlikte yürüten Dağıstânî, Mısır'da sürgünde bulunduğu yıllarda birinci dünya harbinde İngilizlerin Araplardan paralı askerler toplayıp Osmanlı ordularına karşı kullanmaları üzerine konferanslar tertip etmiş, beyannameler yayınlamıştır. İngilizler bundan dolayı onu tevkif etmişler de Hidiv Abbas Halim Paşa'nın, İngiliz kralı nezdindeki girişimleri sayesinde serbest bırakılmıştır.

Osmanlının son dönemlerinde yetişen ve çok yönlü bir alim olan Dağıstânî, İslâmî Edebiyatın değişik alanlarında eserler telif etmiş olmasına rağmen kendisi daha çok hadis sahasında teberrüz etmiş ve en çok bu sahada gayret etmiş ve eser vermiştir. Onun *Zübdetü'l-Buhârî*, usûl-i hadis'e dair çalışmaları onun bu sahadaki vukûfiyetine işaret etmektedir. Müellif kırk hadis ile ilgili bu çalışmasında da kendisince konuyla alakalı hadisleri bir araya getirmiş ve kısa kısa şerh etmeye çalışmıştır. Dağıstânî de bağlı bulunduğu tekkenin ve şeyhinin siyasî politikasını izlemiş, *Hadîs-i Erbaîn fî Hukûk-i Selâtin* isimli eserinde zikretmiş olduğu hadislerin yorumunda II. Abdulhamid'in dış politikadaki siyasî görüşü olan Pan-İslâmizm'i savunur biçimde şerh etmiştir. Risalesine almış olduğu hadisler ve açıklamalarından da anlaşılacağı gibi Dağıstânî, tartışma kabul etmeyecek kadar Halîfeye ve Hilâfet müessesine bağlıdır. Öyle ki onun dünyasında padişâh "*mukaddes ve la yüs'el*"<sup>40</sup> dir. Bunu teyid edecek şekildeki hadisleri sıhhat derecelerine pek dikkat etmeyerek veya kendisince amel edilebilir olarak kabul etmiş olduğu hadisleri bir araya getirmiştir. Yukarıda belirttiğimiz gibi yaşadığı zaman dilimi göz önünde bulundurulursa onun, İslâm toplumunun başsız kalmaması için yöneticiye itaatle ilgili hadisleri cem' ettiği söylenebilir. 30 Kasım 1920 yılında vefat eden Ömer Ziyâuddin, Süleymaniye camisinde, Gümüşhânevî'nin halîfelerine ayrılan bölüme defnedilmiştir.

40 Dağıstânî, a.g.e., s. 9 v.d.



# Üsküp Mustafa Paşa Camii Haziresi'ndeki Mezartaşları

**Gül TUNÇEL\***

## ABSTRACT

*In Skopje Mustafa Paşa Mosque Graveyard the material, design and decoration of four gravestones and two graves in the shape of sarcophagus have been clarified and it was tried to identify their artistic characteristics and their place in Turkish art by comparing them with other Ottoman gravestones.*

**KEYWORDS:** *Skopje, Mustafa Paşa Mosque, Decoration, Art, Grave in the Shape of Sarcophagus.*

Türk tarihinin başlangıcından beri mezar ve mezartaşı geleneğinin<sup>1</sup> varlığı bilinmektedir. Günümüze kadar devam eden bu gelenekte önemli bir yere sahip bulunan mezartaşları<sup>2</sup>, kitabe metni<sup>3</sup>, tarih ve sanat tarihi bakımından değerli malzeme sunan zengin kültür varlıklarıdır. Şehirlerdeki yeni imar faaliyetleri, savaşlar, cehalet, geçmişe saygısızlık ve bilinçsizlik sonucu gün geçtikçe daha fazla yok edilen hazire ve mezartaşlarına yönelik çalışma-

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Gazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü

- 1 Türklerde Mezar Geleneği ile ilgili bilgi için bkz., M. Haseki, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*, İstanbul 1976, s.5-11; G. Tunçel, *Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları*, Ankara 1989, s.5 vd; D. Karaçığ, *Bursa'daki 14-15. Yüzyıl Mezartaşları*, Ankara 1994, s.2-12; G. Tunçel, "Türklerde Mezar Geleneğine Kısa Bir Bakış", *Bilge* (1996/8, Nevruz/Bahar), Ankara 1996, s.16-18; S. Başkan, *Karamanoğulları Dönemi Konya Mezartaşları*, Ankara 1996, s.9-14.
- 2 Mezartaşları ile ilgili genel bibliyografya için bkz., B. Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, Ankara 1972, s.269-275; A. Ödekan, *Türkiye'de 50 Yılda Yayınlanmış Arkeoloji, Sanat Tarihi ve Mimarlık Tarihi ile İlgili Yayınlar Bibliyografyası (1923/73)*, İstanbul 1974, s.414-423; G. Tunçel, a.g.e, s.253; H. Türkmenoğlu, *Mezar-Mezarlık ve Mezartaşları Üzerine Bir Bibliyografya Denemesi*, Ankara 1989; D. Karaçığ, a.g.e., s.181-184; S. Başkan, a.g.e., s.84-85; Anonim, "Elements Pour Une Bibliographie Internationale Sur Les Cimetières Et Les Traditions Funéraires Dans Le Monde Turc Et Islamique, Türk ve İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri Hakkında Uluslararası Bir Kaynakça Denemesi", *Cimetières Et Traditions Funéraires Dans Le Monde Islamique, İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri II*, Ankara 1996, s.211-255.
- 3 Şahide kitabelerindeki yazı hk. bkz., U. Derman, "Mezar Kitabelerinde Yazı Sanatımız", *Türkiye Tarih ve Otomobil Kurumu Belleteni*, S. 49/329, İstanbul 1975, s.36-47; M. Haseki, a.g.e., s.35-36; Ş. Boyraz, *Türkiye'de Mezar Taşı Sözleri*, Ankara 2003.

larımızın bir bölümünü, burada sunduğumuz Üsküp Mustafa Paşa Camii<sup>4</sup> Haziresi'ndeki mezar şahideleri<sup>5</sup> oluşturmaktadır.

Üsküp Mustafa Paşa Camii Haziresi'nde, halen dört adet şahideli<sup>6</sup> ve iki tane lahit şeklinde mezar<sup>7</sup> bulunduğunu tespit edilmiştir. Form bakımından çeşitlilik gösteren mezartaşları, işleniş niteliği tasvir ve yazı özellikleri bakımından ayrıntılarıyla incelenmiş, her biri fotoğrafları çekilerek ve ölçüleri alınarak belgelenmiştir. Farklı yerleşim merkezlerindeki Osmanlı mezartaşları ile karşılaştırma ve değerlendirmeleri yapılarak sanat değerleri gün ışığına çıkarılmaya ve incelediğimiz dönem içindeki yerleri belirlenmeye çalışılmıştır.

### A) Şahideli Mezarlar

Ş.1- Başucu şahidesi<sup>8</sup>, hafifçe genişleyerek yükselir; boyun kısmıyla bağlantılı geniş ve yassı bir kavuk biçimindeki tepelikle taçlanmıştır (Resim 1, 2).



Resim 1: Şahide 1



Resim 2: Şahide 1

- 4 Üsküp Mustafa Paşa Camii'nin mimarisi hk. bkz. A. Nikolovski-D. Cornakov-K. Balabanov, *The Cultural Monuments of The Socialist Republic of Macedonia*, Skopje 1971, s.35, 36; E. H. Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri, Yugoslavya, III. Cild, 3. Kitap*, İstanbul 1981, s.262-264; L. Bogoevic-Kumbaraci, *Osmanliski Spomenici vo Skopje*, Skopje 1998, s.56-63.
- 5 Üsküp Mustafa Paşa Camii haziresi'ndeki şahidelerin kitabe metinlerini okuyup, Latin harflerine aktaran Sayın Tahsin Saatçi'ye yardımları için sonsuz teşekkürlerimi sunarım.
- 6 Mezar şahidelerini tanıtırken Ş.1, Ş.2 ... kısaltması kullandık. Verdiğimiz mezartaşı ölçülerinden ilki yükseklik, ikincisi endir; yukarıya doğru genişleyen şahide gövdelerinde ise önce alt kısmın, sonra yukarı kısmın eni olmak üzere iki ayrı rakam verilmiş; ardından taş kalınlığı belirtilmiştir.
- 7 Lahit şeklindeki mezarın ölçülerini, en, boy, yükseklik sırasıyla vermekteyiz.
- 8 Şahide ölçüleri: 133x33,5-36,5x3,8 cm.

Kitabe metni, harflerin etrafındaki zeminin kazınması ile meydana getirilen pano halindeki bölüme, paralel satırlar halinde kabartılmış ve üstten silme bordürü ile kuşatılarak, orta kısımda basık kemer formu içine alınmıştır. Tarih veren en son satır, ana panonun altındaki yarım daire biçimindeki niş içindedir. Kitabenin üzerinde yer alan gövde yüzeyine, sınırları bir çift kazıma çizgi ile belirginleştirilmiş iki daire motifi işlenmiştir. Süslemeler aşınma sebebiyle anlaşılammaktadır.

Dekoratif unsurlara yer verilmeyen tepelikte, sarık hatlarını andıran kazıma çizgilerle birbirinden ayrılmış yüzeyler mevcuttur.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

*Hüvel hallakul baki*

*El-merhum el-mağfur*

*Çıman Ağa İbn*

*Halil ruhu için*

*El-fatıha*

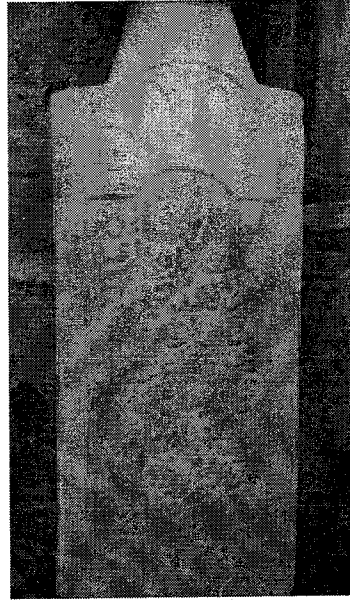
*Sene 1236*

Ş.2- Mezartaşında<sup>9</sup>, sivri külahlı, yassı bir kavuk şeklindeki tepelik, boyun kısmından aşağı doğru daralan gövde levhasını taçlandırır (Resim 3, 4).

Gövde cephesinde büyük bir bölümü kaplayan kitabe metni, üst kenar orta kısmı basık kemer formunda bir çerçeve içine alınmış ve harflerin etrafı tıraşlanarak elde edilen alt alta panolara, birer satır halinde kabartılmıştır.



**Resim 3:** Şahide 2



**Resim 4:** Şahide 2

<sup>9</sup> Şahide ölçüleri: 110x27-30,5x3,8 cm.

Kitabe metninin üzerindeki bölümde, kazıma çizgi ile kuşatılmış yarım daire şeklindeki geniş alana aralıklarla yayılan altı yapraklı stilize bitkisel motif, esas yüzeye göre biraz derin işlenerek tasvir edilmiştir.

Tepelikte yer alan sivri külahlı kavukta, sarık hatları basit kazıma çizgi-lerle ifade edilmiştir.

Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

*El-fatiha*  
*Lütuf ve ihsaniyle*  
*Rahat eyle bunları*  
*Gufraniyla dahi ... gibi*  
*... bunları ...*

.....  
 .....  
 .....  
 .....  
 .....

1220

Ş.3- Başucu şahidesinde<sup>10</sup>, paralel kenarlarla yükselen plaka görünüşün-



**Resim 5:** Şahide 3

deki gövdenin üst kısmı teğetli sivri kemer şeklinde kesilmiştir (Resim 5).

Mevcut kitabe metni, harflerin etrafındaki zemin kazınarak, sathi silmelerle ayrılan pano görünüşlü bölümlerde kabartma birer satır halindedir. Yazının üst tarafında kalan yüzeye, konturları kazıma ile belirginleştirilmiş daire içinde, çark-ı felek motifi kabartılarak işlenmiştir. Şahidenin alt bölümü kırık olduğundan kitabenin tarih satırı noksanıdır.

Mevcut kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

*La ilahe illallah Muhammed resulullah*

.....

*Murtaza Ağa el-mut evveli ... paşa*

Ş.4- Mezar şahidesinde<sup>11</sup> hafifçe ge-

nişleyerek yükselen silindirik görünüşlü gövde üstte, basık-sivri kubbe şeklini<sup>12</sup> almıştır (Resim 6).

Dekoratif unsurların yer almadığı gövde yüzeyinde, kitabe metni, harfle-

10 Şahide ölçüleri: 67x37x6,7 cm.

11 Şahide ölçüleri: 97,7x68,5-75 cm.

12 Şahide ve kitabesinin istinsahı için bkz., Bogoevic-Kumbaraci, a.g.e., s.62-63 (Resim 67, 68).



**Resim 6:** Şahide 4

rin etrafındaki zemin çukurlaştırılarak, sathi silmelerle ayrılan pano görünüşlü bölümlere paralel satırlar halinde kabartılmış ve üst kitabe satırı, ikizkenar üçgen biçiminde yüzeysel bir niş içine alınmıştır.

Kitabenin alt bölümü kırık olduğu için tam metni belli değildir.

Mevcut kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:

*Üsküp Hanedanı  
Kadiminden ve gazi  
Mustafa Paşa bin hac  
Şevki müteveffalarından  
İken Erzincan'dan ...  
Eden Timabus beg  
Bin hacı Mustafa bey  
Ruhu için lillahil fatiha*

## **B) Lahit Şeklinde Mezarlar**

L.1- Lahit biçimindeki mezarın<sup>13</sup> başucu şahidesi, cephe taşı ile yekpare

halde hazırlanmıştır. Paralel kenarlarla uzanan şahide plakası, yıldız şeklinde iri bir rozetle taçlanmıştır. Mezarın cephe taşı, kademeli bir çift profille konturlu kare biçimindeki çerçeve içinde, simetri eksenine yerleştirilen onbeş yapraklı iri bir çiçek, "C-S" kıvrımlı dal ve yapraklar tarafından kuşatılmış bir kompozisyon kullanılarak kabartma bezemeler yapılmıştır.

Gövde üzerindeki kitabe metnini her iki yandan sınırlandıran silmeler, üstte geniş birer kavisle ortaya doğru yükselerek teğetli bir sivri kemer görünüşünde birleştirilmiştir ve dış konturlarına da, yarım daire şeklindeki ufak motiflerin yan yana dizisinden ibaret bir friz bitleştirilmiştir. Kitabelik, cephenin büyük bir bölümünü kaplayacak ölçüdedir ve yazılar soldan sağa meyilli bordürlerle sınırlı panolara sıralanan kabartma birer satır halindedir. En alt satır, yarım daire şeklindeki yüzeysel bir niş içinde yer alır.

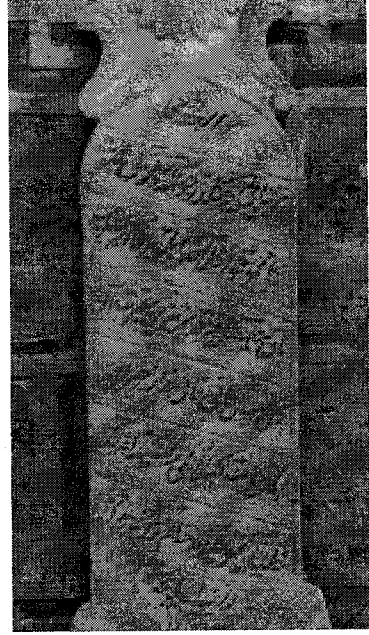
Tepelik cephesindeki onyedili kollu yıldıza benzer rozet, kazıma çizgilerle kolları profillenerek, sekiz dilimli ufak bir çiçek motifi göbekte işlenmiştir. Rozetin alt kısmı ile her iki tarafındaki yüzey, uçları yan kenarlara dönük "C" kıvrımlı birer yaprak motifi ile sınırlanmıştır. Kitabenin en alt satırı, yarım daire biçimindeki yüzeysel bir niş içindedir.

*Kitabe metninin Latin harfleriyle yazılışı şu şekildedir:  
Kimse baki değildir çünkü dehri bi subut*

<sup>13</sup> Mezar cephesi ile birlikte, başucu şahidesi ölçüleri 167x34x9,3 cm.; ayakucu şahidesi ölçüleri: 124x42x5,5 cm.



**Resim 7:** Lahit şeklinde mezar 1



**Resim 8:** Lahit şeklinde mezar 1

*Gel oku ihlas eyle bir fatiha etme sükut  
Bak hakikatle merkadime hazin ibret al  
Küllü nefsün fani fani fellahu hayrul ...  
El-merhume geylanlı Raşit Ağanın  
Halilesi Tevhide hanım ruhu için  
El-fatiha  
Sene 1299*

### **Ayak Ucu Şahidesi**

Mezar kütesinin başucu şahidesi ile aynı forma sahiptir. Şahideye bitişik kare görünüşündeki cephe taşındaki bezeme, başucu tarafındaki ile ufak bazı farklarla benzer özellikler göstermektedir. Başucu şahidesinde kitabe metni ile değerlendirilen cephesine karşılık, ayak ucu şahidesinde dekoratif unsurlar işlenmiş ve ortak bir eksenle üst üste yerleştirilen, diyagonal çizgilerle taranmış yüzeye sahip iki vazodaki kıvrımlı yapraklar, simetrik konumla kabartılarak tasvir edilmiştir.

### **Lahit 2**

Dikdörtgenler prizması biçimindeki mezar<sup>14</sup>, içbükey ve dış bükey profiller ve düz silmeli kademelerle dört yanda dışa taşıntılı yüksekçe bir kaide üzerindedir. Kapak levhasında, başucu ve ayak ucu şahidelerine ait dikdört-

<sup>14</sup> Mezarın ölçüleri: 85x193x125 cm.



**Resim 9:** Lahit şeklinde mezar 1

gen biçimindeki birer yuvadan başka, ortasından bir bölüm çiçeklik için muntazam kenarlarla kesilerek açılmıştır.

Mezarın uzun cepheleri birbirinin tekrarı süslemeye sahiptir. Cephelerin yarı seviyesinde baştanbaşa uzanan kitabe metni, etrafı tıraşlanarak kabartılan harflerle, birbirine paralel sathi bir çift silme arasındaki panoya işlenmiştir. Yazı frizinin her iki tarafındaki gövde yüzeyinde birbiriyle simetrik denebilecek süsleme, stilize birer palmet ve yanlarındaki rumi motif kompozisyonu kabartmasıdır.

Lahit şeklindeki mezarın baş ve ayakucundaki dikdörtgen görünüşlü cephelerde palmet ve rumilerle oluşturulmuş bezeme söz konusu ise de kompozisyon aynı değildir.

Kitabe metninin Latin harfleri ile yazılışı şu şekildedir:

*Gövdenin "a" yüzünde:*

*Ey hoş endam ki sitredir butsan*

*Bedmendice hoş-i şuda dolan*

*Gövdenin "b" yüzünde:*

*Yüktür ey dost ta bu vakfi bahara*

*Sebze-i tebennidir miydi kelimen*

## **Karşılaştırma ve Değerlendirme**

### **Şahideli Mezarlar**

Mustafa Paşa Camii Haziresi'ndeki dört adet şahideden ikisi tarihlidir ve bunlardan birinde (Ş.1), H.1236/M.1820, diğesinde (Ş.4) H.1220/M.1805 yılı kayıtlıdır.

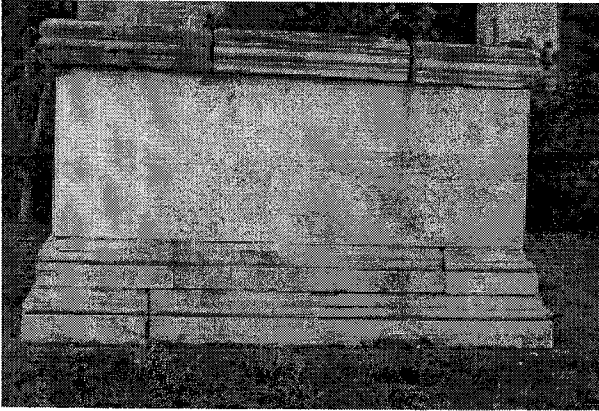
Şahidelerin tamamında mermer malzeme kullanılmıştır ve işleniş niteliği hepsinde de alçak kabartmadır.

Şahidelerden bir tanesi (Ş.4) silindirik, üç tanesi (Ş.1-Ş.3) plaka biçiminde gövdeye sahiptir. Silindirik görünüşlü gövdeye sahip mezar şahidesinin üst bölümü, basık-sivri kubbe şeklindedir ve gövde yüzeyinde kitabe metninden başka süslemeye yer verilmemiştir. Taşın alt kısmının kırılması sebebiyle tarihi bilinmeyen şahidede, birbirine paralel satırlar halinde harflerin etrafı tıraşlanarak kabartma yazılı kitabe hazırlanmıştır.

Plaka biçiminde gövdeye sahip üç şahideden (Ş.1-Ş.3) ikisi paralel, bir tanesi de (Ş.2) yukarıya doğru hafifçe genişleyerek yükselen plaka biçiminde gövdeye sahiptir. Şahidelerden ikisinde (Ş.1-Ş.2) kavuk şeklinde, birinde



**Resim 10:** Lahit şeklinde mezar 2, "a" yüzü



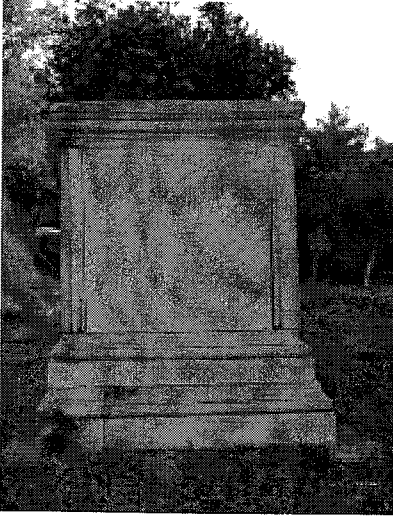
**Resim 11:** Lahit şeklinde mezar 2, "b" yüzü

de (Ş.3) teğetli sivri kemer görünüşünde tepelik söz konusudur. İki şahide (Ş.1, Ş.2) genel şema itibarıyla birbirine çok benzemektedir. Bunlarda plakadan ibaret gövde, boyun formu için daraldıktan sonra kavuk şeklindeki tepelikle taçlanmıştır. Ancak kavuk formları birbirinden farklıdır. Birinde (Ş.1) sarık kısmının üzerinde silindirik, diğerinde (Ş.2) kesik koni görünüşlü birer başlık bölümü daha vardır. Kazıma çizgi hatlarıyla yüzeyi ifade edilmiş sarıklardan biri (Ş.2) daha basık ve yassı görünüşe sahiptir. Süs unsurları taşımayan boyun, iki şahide yukarıya doğru daralmaktadır. Gövde levhasının cep-

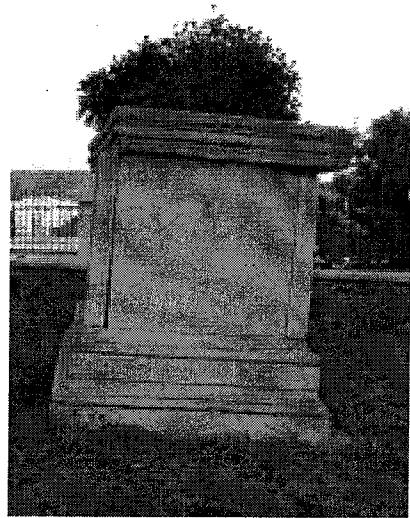
hesi, şahidelerin ikisinde de büyük ölçüdeki kitabeliğe ayrılmıştır. Yazı, yüzeyel ve üst kenarının orta bölümü basık kemer biçiminde kavisli bir çerçeve içine alınmıştır. Harflerin etrafındaki yüzeylerin kazınması ile kabartılan kitabe metni, birbirine paralel satırlar halindedir. Tarih kaydedilen en alt satır, bunlardan birinde yarım daire şeklindeki bir niş içerisine işlenmiştir. Kitabeden yukarıdaki yüzey, her iki şahide de dekoratif açıdan değerlendirilmiş; birinde (Ş.1), konturları kazıma çizgi çifti ile belirginleştirilmiş, iki uca birer tane yerleştirilen daire motifleri ve diğerinde (Ş.2) kazıma çizgi ile sınırları belirlenen yarım daire biçimindeki geniş alanın yüzeyine göre derinleştirilerek altı yapraklı stilize bitkisel bezeme işlenmiştir.

Hazirede yer alan şahidelerden birinde (Ş.3), paralel kenarlarla uzanan levha biçimindeki gövdenin üst bölümü teğetli sivri kemer görünüşündedir. Üst bölümde eksene, sınırları kazıma çizgi ile konturlanan daire içinde, kolları profillerle belirginleştirilen çarkı felek motifi kabartılmıştır. Gövdenin





**Resim 12:** Lahit şeklinde mezar 2



**Resim 13:** Lahit şeklinde mezar 2

tamamını kaplayan kitabe metni, yatay profiller arasında oluşan pano halindeki bölümlere kabartma birer satır yerleştirilerek işlenmiştir.

Üsküp Mustafa Paşa Camii Haziresi'ndeki şahidelere ait kitabelerden ikisi (Ş.2, Ş.3) sülüs, biri (Ş.4) talik, biri de (Ş.1) celf sülüs hatla yazılmıştır. Kitabelerde sanatçı kimliğine ve imzasına yer verilmediği için usta adı hakkında bilgi edinilememektedir.

### Lahit Şeklinde Mezarlar

Mustafa Paşa Camii Haziresi'ndeki lahit şeklinde (L.1, L.2) iki mezardan bir tanesinin (L.1) yalnız baş ve ayakucu taşları kalabilmiştir. Mermer malzemeyle yapılan bu taşların işleniş niteliği alçak kabartmadır.

Bu mezarlardan sadece birinde mevcut tarih kaydı, H.1299/M.1881 olarak tespit edilmiştir.

Mezar kütlelerinden biri (L.2) dikdörtgenler prizması görünüşündedir ve kademeli, yüksekçe bir kaide üzerine oturmaktadır. Kenarları iç bükey ve dışbükey profillerden meydana gelen kapak levhasında baş ve ayak ucu şahideleri için bırakılan birer yuva hariç, orta kısımda bir çiçeklik yeri açılmıştır. İki uzun cephesindeki süsleme birbirinin aynıdır ve taşın orta seviyesinde uzanan birer kitabeliğe yer verilmiştir. Yazı frizinin yukarı ve aşağısındaki yüzeylerde, birer stilize palmetin iki tarafına simetrik işlenen rumi bezeme mevcuttur. Mezar kütesinin baş ve ayakucundaki dikdörtgen biçimi cephelerde birbirinin tekrarı olmayan, palmet ve rumilerle simetrik kompozisyonlu bezeme vardır.

Lahit biçimindeki diğer mezarın (L.1) cepheleri ile baş ve ayakucu şahideleri yekpare birer mermerden kesilerek hazırlanmıştır. Kare biçimindeki

mezar cephelerinde süsleme ufak bazı farklılıklarla benzer özellikler göstermektedir. Merkezdeki iri bir çiçeğin iki tarafına simetri teşkil edecek biçimde yerleştirilen kıvrık dal ve yapraklar yüzeyi süslemektedir. Baş ve ayakucu şahidelerinde, paralel kenarlarla uzanan plaka görünüşündeki gövde, uçları dışa dönük "C" biçimi yapraklarla sınırlanan, yıldız biçimi iri bir rozetle taçlanmıştır. Başucu taşındaki, soldan sağa meyilli silmelerle ayrılan pano şeklindeki yüzeylerde kabartma satırlar halinde işlenen kitabenin yerini, ayakucu şahidesi ekseninde üst üste iki vazodan simetrik konumla çıkan kıvrık dal ve yapraklar almıştır.

Mezar kütlelerinden birisinde (L.1) talik, diğerinde (L.2) celi sülüs yazı kullanılmıştır. Üstten iri bir rozetle taçlanan şahide (L.1), kitabe metninden anlaşıldığına göre bayana aittir. Diğerinin başucu taşı mevcut olmadığından kim için yapıldığı belirlenememiştir. Kitabe kayıtlarında sanatçı adı bulunmamaktadır.

Mustafa Paşa Camii Haziresi'ndeki plaka görünüşünde gövdeye sahip şahidelerden iki tanesi (Ş.1, Ş.2) kesik koni şeklindeki birer boyunla kavuk<sup>15</sup> biçiminde tepeliğe bağlanır. Benzer tarzdaki şahideler, İstanbul Sokollu Türbesi Haziresi'nde<sup>16</sup>, İzmir Hacı Mahmud Camii Haziresi'nde<sup>17</sup>, İtalya'daki Trieste Osmanlı mezarlığı<sup>18</sup> ile Bulgaristan'ın Niğbolu<sup>19</sup> ve Rusçuk<sup>20</sup> şehirlerinde de görülmektedir.

Haziredeki şahidelerden birinde (Ş.4) silindirik gövdenin tepesi sivri kubbe gibidir ve gövde yüzeyinin büyük bir bölümü kitabe metnine ayrılmıştır. Aynı tarz mezar taşlarına Eyüp Sultan'da<sup>21</sup>, Eyüp Sultan Mehmet Vusuli Efendi

- 15 Kavuk çeşitleri ve bezemeleri hk. Bkz. R.E. Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara 1967 s.148-151; C.E. Arseven, *Sanat Ansiklopedisi, C.II*, İstanbul 1965, s.984; H. Çal, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezartaşlarında Başlıklar", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler (28-30 Mayıs 1999)*, İstanbul 2000, s.205-225, (209, 210, 213, 214).
- 16 Bkz., Ö. Barışta, *Eyüp Sultan'dan Bazı Çocuk Mezartaşları, I. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler*, (İstanbul, basım yılı yok), s.172-180 (178, Foto. 15, 16).
- 17 Bkz., N. Ülker, "Hacı-Mahmud Camii Haziresi Mezar Kitabeleri, XVIII ve XIX. Yüzyıl", *V. Araştırma Sonuçları Toplantısı I*, Ankara 1988, s.11-42, (37, Resim 9, 10).
- 18 Trieste'deki, kavuk biçimi tepeliğe sahip şahide için bkz., V. Grassi, "Trieste'deki Osmanlı Mezarlığı", *Cimètieres Et Traditions Funéraires Dans Le Monde Islamique, İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri II*, Ankara 1996, 201-208 (204, Şekil 6, 7, 8; 205, 9. mezar-taşı IV).
- 19 Bulgaristan Niğbolu'daki karşılaştırma eseri hk. Bkz., M. Kiel, "Little-Known Ottoman Gravestone and From Some Provincial Centres in the Balkans Eğriboz/Calkis, Niğbolu/Nikopol and Rusçuk/Russe", *Cimètieres Et Traditions Funéraires Dans Le Monde Islamique, İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I*, Ankara 1996, s.319-322 (327, Foto. 7).
- 20 Rusçuk'daki şahide için bkz., Kiel, s.329, Resim 9.
- 21 Silindirik gövdeli benzer şahideler hk. bkz. S. Gülşen, "Eyüp'te Gömülü Sanatçı Mezarları", *Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler* (İstanbul, basım yılı yok), s.206-213 (s.208'de Şakir Ağa Kabri, s.210'da Bestekar Zekai Dede'nin kabri); A.S. Açıkgözoğlu, "Eyüp Sultan'da Ketebeli Mezar Taşları", *I. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler* (İstanbul, basım yılı yok), s.202-205 (Foto. 1, 3, 5, 9); ayrıca bkz. H. Subaşı, "Eyüp Sultan ve Civarındaki Mezartaşı Kitabelerinin Hat San'atı ve Tarihi Açısından Önemi", *I. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler*, (İstanbul, basım yılı yok), s.181-197, (Foto. 20, 37, 43); A. C. Açıkgözoğlu, "İmzasız Bir Sami Efendi

Türbesi Haziresi'nde<sup>22</sup>, Eyüp Sultan Hazreti Halid Türbesi Haziresi'nde<sup>23</sup> ve Fatih Camii Haziresi'nde<sup>24</sup> rastlanmaktadır. Silindirik gövde formuna sahip bazı benzer şahidelere daha plastik işlenen "C-S" kıvrımlı dal ve yapraklar, kitabe metnini çepeçevre konturlamış<sup>25</sup> veya sadece üst bölüme<sup>26</sup> yerleştirilmiştir.

Lahit biçimindeki mezarlardan birine (L.1) ait baş ve ayakucu şahidelerinin gövde plakası, yan kenarlara uçları dönük "C" biçiminde birer tepelikle taçlanmıştır. Bunlara benzer şahidelere, İstanbul Eyüp Sultan'daki Mehmet Vusuli Efendi Türbesi Haziresi<sup>27</sup> ve Hazreti Halid Türbesi Haziresi'nde<sup>28</sup> rastlanmaktadır.

## Sonuç

Üsküp Mustafa Paşa Camii Haziresi'nde mevcut mezarlar, şahidelerindeki kitabe kayıtlarından anlaşıldığına göre 19. Yüzyıla aittir. Bu caminin inşa edildiği 1492 senesi ile 19. Yüzyıl arasındaki, yaklaşık üç asırlık hayli uzun sayılabilecek zaman dilimi itibarıyla haziredeki mezarların miktarı veya kaybolmuş diyebileceğimiz başka şahideler şimdilik tespit edilememektedir. Günümüze ulaşan az sayıdaki mezar şahideleri ise bütün özellikleri dikkate alınarak değerlendirildiğinde, her hangi bir bakımdan buldukları yöreye özgü üslup farklılığı göstermemekte; buna karşılık Osmanlı İmparatorluğu sınırları dahilindeki çeşitli merkezlerde halen varlığı bilinen pek çok mezar-taşı ile benzerlikler taşımakta ve böylece Türk Sanatı'nın genel gelişim çizgisine paralel tarzda, ortaklaşa nitelikler yansıtmaktadır.

Mezar Taşı", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla II. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler (8-10 Mayıs 1998)*, İstanbul 1998, s.324-327 (Resim 1, 7); V. Çetintaş, a.g.m, s.375 (Foto. 4); ayrıca bkz., S. Berk, "Eyüp Sultan Sınırları İçerisinde Hattat Mustafa Rakım'a Ait Mezar-taş Kitabeleri", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler (28-30 Mayıs 1999)*, İstanbul 2000, s.242-249 (Resim 1, 2); İ. Pala, "Eyüp Sultan'da Ebussuud Haziresi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla V. Eyüp Sultan Sempozyumu Tebliğler (11-13 Mayıs 2001)*, İstanbul 2002, s.186-191 (s.187, Foto. 1); N. Eralp, "Dukakinzade Ahmet Paşa Haziresi ve Dukakinzadeler" *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla V. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler (11-13 Mayıs 2001)*, İstanbul 2002, s.192-195, (s.193, Resim 1, 2); Z. C. Özsayner, "Eyüp Hazirelerinde İki Kadın Hattat Habibe Hatun ve Habibe Hanım", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla VII. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler (9-11 Mayıs 2003)*, İstanbul 2003, s.178-181 (Resim 5, 11, 14, 15).

22 K. Biçici, "Eyüp Sultan Mehmet Vusuli Efendi Türbesi Haziresi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler (28-30 Mayıs 1999)*, İstanbul 2000, s.490-501 (s.501, Res. 28).

23 Bkz., V. Çetintaş, "İstanbul Eyüp Sultan Hazreti Halid Türbesi Haziresi'nde Yer Alan Mezar Taşları Konulu Tezlerin Değerlendirilmesi", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüp Sultan Sempozyumu, Tebliğler (28-30 Mayıs 1999)*, İstanbul 2000, s.372-379 (Foto. 3).

24 Bkz., Derman, a.g.m., s.39, Resim 5.

25 Silindirik gövde üzerindeki kitabe metninin kıvrımlı dal ve yapraklarla çepeçevre kuşatıldığı şahideler hk. bkz., Subaşı, a.g.m., s.189, Resim 12.

26 Silindirik gövdeli şahidelerdeki kitabe metninin, üstteki kıvrımlı dal ve yapraklarla süslediği şahideler için bkz., Açıkgozoğlu, "İmzasız Bir Sami Efendi Mezar...", s.327, Resim 9.

27 Karşılaştırmız, Biçici, a.g.m, s.496'da Resim 15, 16, s.501'de Resim 27'de önden ikinci şahide.

28 Karşılaştırma için bkz, Çetintaş, a.g.m, s.375-Foto. 3, ortadaki şahide



## Hız. İsa'nın Göğö Yükseltilmesi ve Tekrar Dönüşü\*

**Mahmut ŞELTUT**

**Çeviri:** Mustafa BAŞ\*\*

Ezher Şeyhlerine Ortadoğü Ordularının genel Komutanı Abdulkerim Han tarafından şu sorular sorulmuştur; Kur'an ve Sahih Sünnetin nazarında Hız. İsa ölü mü, yoksa diri mi? Onun diri olduğunu inkar eden Müslüman'ın dinî açıdan konumu nedir? Tekrar dünyaya geri geleceğü farz edildiğinde buna inanmayanın dinî hükmü nedir?

Bu soru, (Ezher tarafından Mahmut Şeltut'a) havale edilmiş, o da Risale Dergisinin yıl 10, 462 . sayısında neşredilen aşağıdaki fetvayı vermiştir.

### **Kur'an'ı Kerim ve Hız. İsa'nın Sonu**

Kur'an-ı Kerim, Hız. İsa'nın (A.S) kavminin arasındaki son durumu ile ilgili hususları üç surede ortaya koymuştur.

1. **Ali İmran Suresinde;** "İsa onların inkârlarını sezince: "Allah yolunda yardımcılarım kim?" dedi. Havariler: " Biziz Allah yolunun yardımcıları. Allah'a iman ettik. Şahit ol, biz Müslümanlarız." dediler. Rabbimiz! senin indirdiğine iman ettik ve Peygamber'e uyduk. Artık bizi (hakikate) şahitlik edenlerle yaz. Onlar tuzak kurdular, Allah da tuzak kurdu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır. Hani Allah şöyle buyurmuştu: "Ey İsa! şüphesiz ki senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni inkâr edenlerden kurtararak temizleyeceğim ve sana uyanları, kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim."<sup>1</sup>

2. **Nisa Suresinde;** "Bir de "Biz Allah'ın peygamberi Meryem oğlü İsa Mesih'i öldürdük" demeleridir. Oysa onu öldürmediler, ve asmadılar. Fakat onlara öyle gibi gösterildi. Onun hakkında anlaşmazlığa düşenler, bu konuda kesin şüphe içindedirler. O hususta hiç bir bilgileri yoktur. Sadece zanna uyuyorlar. Onu kesin olarak öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir. Allah, üstün ve güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir."<sup>2</sup>

\* Bu yazı Mahmut ŞELTUT, El Feteva, Kahire, 1995, s. 59-82'den tercüme edilmiştir.

\*\* Dr., DİB Başmüfettişi

1 Ali İmran, 52-55

2 Nisa, 157-158

**3. Maide Suresinde;** “Allah kıyamet günü şöyle diyecek: “Ey Meryemoğlu İsa! sen mi insanlara Allah’ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin’ dedin?”. İsa şöyle diyecek: “Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilersin.” “Ben onlara sadece bana emrettiğin şeyi söyledim. Benim de Rabbim, sizinde Rabbiniz olan Allah’a kulluk edin (dedim). Aralarında bulunduğum sürece onlara şahit (ve örnek) idim. Ama beni içlerinden aldığımda üzerlerinde gözetleyici yalnız sen oldun. Sen her şeye hakkıyla şahitsin.”<sup>3</sup>

Bu ayetler, Kur’an’ da Hz. İsa’nın kavmi ile son durumunu ortaya koyan ayetlerdir.

Son ayetler (Maide Suresinin ayetleri), bize, kavminin Hz İsa ve annesine ibadetleri ile ilgili Allah’ın onlara soracağı hesaba dair uhrevi durumu hatırlatmaktadır. Bu ayet, Hz. İsa’nın (AS) dili ile Allah’ın ona emrettiği “Benim ve sizin Rabbiniz olan Allah’a ibadet edin” hükmünün dışında bir şey demediğinin ikrarıdır. Yine bu ayet Onun, aralarında kaldığı süre içerisinde kavmine şahit olduğunu, Allah’ın onu vefat ettirdikten sonra yeni olarak ortaya çıkaracakları şeyleri bilemediğini vurgulamaktadır.

Tevaffa Kelimesinin Anlamı: “Tevaffa” kelimesi Kur’an’da çoğunlukla mevt (ölüm) anlamında kullanılmış, öyle ki bu anlam, genellikle tevaffa kelimesinin akla ilk gelen manası olmuştur. Bu kelime bu mananın dışında, ancak bu akla ilk gelen manadan farklı kullanılmayı gerektirecek bir karine ile farklı anlamlarda kullanılmıştır; “De ki; sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak...”<sup>4</sup>, “Kendilerine zulmederlerken meleklerin canlarını aldığı kimseler var ya...”<sup>5</sup>, “Melekler, o kâfirlerin... canlarını alırken ... bir görmeliydin.”<sup>6</sup>, “...Elçilerimiz onun canını alır...”<sup>7</sup>, “...İçinizden ölenler olur...”<sup>8</sup>, “...Onları ölüm alıp götürünceye kadar...”<sup>9</sup>, “...Benim canımı Müslüman olarak al ve beni iyilere kat.”<sup>10</sup>

Gerçek olarak ayetteki “Tevaffeyten” (beni öldürdün) kelimesi bu akla gelen ilk manayı özetlemektedir ki, bu da; insanların bildiği ve Arapların lafızdan ve kelimenin sevk edildiği manasından anladıkları sıradan öldürmedir. Öyleyse ayet, Hz. İsa’nın kavmi ile son durumunu anlatırken buradaki öldürme fiiline başka eylemleri birleştirmese, Hz. İsa’nın diri ve ölmemiş olduğunu ifade eden bir anlam da içermez.

Yine buradaki vefattan kastedilen mana, Hz. İsa’nın semada diri olduğu ve zamanın sonunda oradan ineceğini iddia edenlerin sözlerine binaen bu

3 Maide, 116-117

4 Secde, 11

5 Nisa, 97

6 Enfal, 50

7 En’am, 61

8 Hac, 22/5

9 Nisa, 15

10 Yusuf, 101

vefatın semadan indikten sonraki vefat olduğu sözlerine de bir delil olmaz. Çünkü ayet, Hz İsa'nın alakasının, hir zamandaki bir kavim ile değil, doğrudan doğruya yaşadığı dönemdeki kavmi ve kendi arasında sınırlı olduğu hususuna işaret etmektedir. Çünkü hir zamandaki kavim ittifaqla Hz. İsa'nın değil, Hz. Muhammed'in kavmidir.

“Refeahllahi İleyhi” Allah Onu Kendine Yükseltti Sözünün Anlamı. Bu Semaya mı Demektir;

Nisa Suresindeki ayette “bel refeahllahi ileyhi” (Allah onu kendine yükseltti) buyrulmaktadır. Bazı müfessirler, hatta çoğunluğu bu ayeti semaya yükseltme olarak tefsir etmişlerdir. Onlar şöyle demektedirler; Allah, Hz. İsa'nın dışındakilere benzerini bıraktı, onu cesedi ile semaya yükseltti. O, semada diridir. Ahir zamanda (Kıyamete yakın zamanda) oradan inecek domuzu öldürüp, haçı kıracaktır. Bu görüşlerini de ř delillere dayandırmaktadırlar;

1. İlk olarak Hz İsa'nın Deccal'dan sonra ineceğini bildiren rivayetler. Bu rivayetler, birbirleri ile aynı kuvvette farklı vecihlerle rivayet edilmiş (Mustarip Hadis) olmakla birlikte sözlerinde ve anlamlarında ihtilaflı, bu ihtilaflar sebebiyle de aralarında birlik oluşturulması zor hadislerdir. Bu, hadis bilgilerinin bu hadisler konusundaki açıklamalarıdır. Bütün bunun üstünde bu rivayetler, Ehli-i Kitap iken İslam'ı kabul etmiş, Ka'b'l-Ahbar ve Vehb b. Münebbih'in rivayetleridir ki, bu kişilerin hadis ilmindeki dereceleri de cerh ve ta'dil alimlerince (hadis tenkiterince) bilinmektedir.

2. İkinci olarak Ebu Hüreyre'den R.A rivayet edilen Hz. İsa'nın inişi ile ilgili haberleri özetlediği hadistir. Bu hadis sahih olsa bile ahad bir haberdir. Alimler, ahad haberlerin inanç ile ilgili bir esas ortaya koyamayacağı ve gaybe ait konularda güvenilemeyeceği hususunda icma etmişlerdir.

3. Üçüncüsü de Miraç Hadisinde rivayet edilen ifadedir. Buna göre Hz. Muhammed (SAS) semaya yükseldiğinde önüne gelen kapıları birer birer amaya başlamış ve içeri girmiştir. Burada Hz. İsa (AS)'yi, o ve yanında dayısının oğlu Yahya (AS) olduğu halde semanın ikinci katında görmüştür. Hz. Muhammed'in (SAS) Peygamberlerle bir araya gelmesi hususundaki bu rivayetle ilgili hadis şarihlerinin çoğunun bu senetlerin zayıflığı konusundaki söyledikleri bizim için bu delilin de zayıf olduğunu ortaya koymaya yeterlidir. Çünkü Peygamberlerle olan bu toplantı cismani değil ruhani bir toplantı idi. (Gen. Bil. İ. Bkz. Feth'l Bari, Zad'l Mead v.b.)

Garip olan ř ki onlar, Mirac Hadisini ayetteki “ref” (yükselme) kelimesinin manasının Hz İsa'nın cesedi ile göğe yükselmesi olduğuna delil getirmektedirler. Bu arada onların arasından bir grup da Mirataki buluşmayı açıklarken de Allah'ın (CC), “bilakis Allah onu kendine yükseltti” ayetini Hz. Muhammed ile Hz. İsa arasındaki buluşmanın ruhani değil bedeni bir buluşma olduğuna delil getirmektedirler. Böylece onlar, hadisin tefsirini yaptıklarında, hadisten anladıklarına ayeti delil getirmekte, ayetin tefsirini yaptıklarında da ayetten anladıklarına hadisi delil getirmektedirler.

### Ali İmran Suresindeki Ayetlerde “Ref” (Yükselme)

Allah-ü Teala'nın Ali İmran suresindeki ayetlerinden “senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim” ayetini Nisa Suresindeki “Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir.” ayeti ile beraber ele aldığımızda, ikinciyi birincinin içerdiği vaat edilen şeyin gerçekleşmesini haber veren cümle olarak buluruz. Bu vaat da, vefat ettirme, yükseltme ve kendisine küfredenlerden onu temizlemedir. Eğer ikinci ayet vefat ettirme ve temizleme eylemlerini içermeksizin gelseydi, o zaman yükselmeyi Allah'a yükselme olarak anlamamız, böylece de her iki ayetin arasını birleştirerek Hz. İsa'nın beden ile yükseldiği kanaatine varmamız gerekirdi.

Oysa asıl mana; “Allah, Hz. İsa'yı vefat ettirdi, onu kendine yükselterek inanmayanlardan temizledi.” Şeklinde dir.

Alusi, Allah-ü Teala'nın “Senin hayatına ben son vereceğim” ayetini farklı şekillerde tefsir etmiştir; Bunların en açık olanı ; ben seni eceline ulaştıracağım, seni normal bir şekilde öldüreceğim, seni öldürecek olanları da üzerine musallat etmeyeceğim. Yine Allah'ın bu sözü, Hz. İsa'nın düşmanlarından korunmuş olduğunu ve onların kendisine zarar veremediklerini ima eden bir kinayedir. Çünkü bu şekilde Allah'ın onu eceline yetirmesi ve tabii bir şekilde ölümüne ulaştırması gerekmektedir.

Açık olan şudur ki; vefat ettirildikten sonra oluşan yükselme, cesedin yükselmesi değil, mekanın yükselmesidir (manevi yükselmedir). Yükselme tabirinin “seni inkar edenlerden kurtararak temizleyeceğim” sözünün yanında özellikle gelmesi konunun manevi yönden yüceltme ve şerefleendirme işi olduğuna delalet etmektedir.

Ref (Yükseltme) kelimesi, Kur'an'da bu manada çok yerde kullanılmıştır; “Allah'ın yüceltilmesine izin verdiği evlerde”<sup>11</sup> “Dilediğimizin derecelerini yükseltiriz”<sup>12</sup> “Senin şanını yüceltmedik mi?”<sup>13</sup> “Onu Yüce bir makama yükselttik”<sup>14</sup> “Allah iman edenlerin derecelerini yükseltir”<sup>15</sup> ...v.b.

Öyleyse Allah-ü Teala'nın “Seni kendime yükselteceğim” ve “fakat Allah onu kendine yükseltti” tabirleri, “falan Refik-i Â'lâ'ya yükseldi” tabiri gibidir. (Allah bizimledir), (Kudretli Hükümdar'ın katında) sözlerinde olduğu gibi bunlardan gözetlenme, korunma ve mukaddes bir gözetim altına girmenin dışında bir şey anlaşılır. Öyleyse (ileyhi) kelimesinden sema (gök) kelimesi nasıl çıkarıldı ?

Allah'ım! Bu anlayış, yakini olmaktan uzak, kendisiyle zannî olarak da delil veya delile yakın bir şey getirilemeyen rivayet ve kıssalara boyun eğerek, Kur'anî tabire açık bir zulüm değil de nedir ?

11 Nur, 36

12 Yusuf, 76

13 İnşirah, 4

14 Meryem, 57

15 Mücadele, 11



### Ayet'in akla getirdiği ilk anlam

Bu açıklamalardan sonra ortaya çıkan Őudur ki; Hz İsa kendisinden önce gelip geçmiŐ Resuller gibi Allah'ın bir Resulüdür. Kavmi ona dűŐmanlık yapmıŐ, yűzlerinde ona yönelik olarak tasarladıkları ktűlűklerin eserleri ortaya çıkmıŐtır. Bunun űzerine (Nebi ve Peygamberlerin iŐi olarak) Allah'a iltica etmiŐ, Allah da onu İzzeti ve hikmeti ile kurtarmıŐ, dűŐmanlarının tuzaklarını da boŐa çıkar mıŐtır. İŐte bu; "İsa onların inkarlarını sezince: "Allah yolunda yardımcılarım kim?" dedi..." ayetlerinin sona kadar olan kısmının içerdiđi manadır. Allah bu ayette kendi tuzađının onların tuzađından daha kuvvetli olduđunu açıklamıŐtır. Őűphesiz onların Hz. İsa'nın tutuklanması konusundaki tuzakları, koruma ve gűvenceyi içeren Allah'ın tuzađının nűnde yok olmuŐtur. Allah; "Ey İsa! Őűphesiz ki senin hayatına ben son vereceđim. Seni kendime yűkselteceđim. Seni inkar edenlerden kurtararak temizleyeceđim..." dediđinde Hz. İsa'yı onların hilelerinden kurtaracađını, yine hilelerini kendi baŐlarına receđini, onu eceline yetireceđini ldűrűlmeksizin ve haça gerilmeksizin normal lűm ile ldűreceđini ve kendisine yűkselteceđini műjdelemektedir.

Bu, Kur'an'da bildirilmesi műmkűn olmayan rivayetlerden zihnini temizleyen ve kavimlerinin kendilerine dűŐmanlık yaptıkları dönemde, Allah'ın, Peygamberlerini koruma hususundaki metotlarını bilen okuyucunun, kavmi ile Hz. İsa'nın son zamanları ile ilgili olarak zikredilen ayetlerden anladığı net manadır. Hz. İsa'nın onların arasından çekip çıkarılma yoluyla nasıl kurtarıldığını ve bir hile ile cesediyle semaya nasıl yűkseltildiđini bilemiyorum? Yine, insanların gű yetiremeyecekleri ve karŐı koyma Őansları da bulunmakla beraber bu durumun, onların hilelerinden daha hayırlı olduğunun nasıl belirtildiğini de bilemiyorum ?

Hile, ancak hilenin tarzlarına uygun ve adeten gerektirdiğinin dıŐında da olmaksızın bir baŐka hileye karŐılık olarak gerekdeŐir. Bunun rneđi de Hz Muhammed'in Őu durumunda ortaya çıkmıŐtır ; "Hani kafirler seni tutuklamak veya ldűrmek, ya da (Mekke'den) ıkarmak için tuzak kuruyorlardı. Onlar tuzak kuruyorlar. Allah da tuzak kuruyordu. Allah tuzak kuranların en hayırlısıdır"<sup>16</sup>

Hz. İsa'nın Göđe Yűkseltilmesi Bir İman Esası Deđildir. Bunu İnkâr Eden Tekfir Edilmez.

Bu çalışmanın zeti;

1- Ne Kur'an-ı Kerimde, ne de sahih sűnnette, Hz. İsa'nın cismen göđe çıktığı, halen orada diri olduđu ve ahirete yakın zamanda oradan yeryűzűne ineceđi hususlarında kalblerin tatmin olmasını sađlayacak bir inancı oluŐturacak sađlam ve açık delil bulunmamaktadır.

2- Bűtűn bu konuda zikredilen ayetlerin ifade ettiđi mana, Allah'ın, Hz. İsa'ya onu eceline yetireceđi, kendisine yűkselteceđi ve inkar edenlerden de koruyacađı vaadinde bulunmasıdır. Bu vaat, gerçekleŐmiŐ, dűŐmanları onu

öldürememiş, haça da gerememiş, Allah'onu eceline yetiştirmiş ve kendine yükseltmiştir.

3- Kim, Hz. İsanın cismi ile göğe yükseldiğini, bu ana kadar orada diri olduğunu ve ahir zamanda yeryüzüne ineceğini inkar ederse bunlar kat'i delille sabit olmadığından inkarcı sayılmaz. İslam ve iman dairesinden de çıkmaz. Buna dinden çıkmış ta denilmez. Bilakis bu kişi Mü'min, Müslümandır. Öldüğünde iman ehliendir. Diğer inananların cenaze namazı kılındığı gibi onun da cenaze namazı kılınır. Müslüman kabristanlığına gömülür. Allah katında imanında bir şüphe yoktur. Allah, kullarından haberdardır ve onları gözetendir.

### **BU FETVA ÜZERİNE YAPILAN İTİRAZLARA MÜNAKAŞA**

Bu fetva "Er-Risale" dergisinin Yıl 10, 462. sayıda yayınlanınca geçmiş bilgiler üzerinde donuklaşmış bir topluluk dini savundukları iddiası ile büyük bir fırtına kopardılar. Bu kişilerin şüphelerini sağlam ilmi delillerle reddettik. Bu reddiyemiz de, "Er-Risale" dergisinin 11. senesinin 514, 517, 518, 519. sayılarında yayınlanmıştır. Bu reddiyenin özeti de şudur;

#### **Alimlerin Katında Müslüman olmanın Prensipleri**

1. Şarii (Allah) akaidin (iman esaslarını) sınırlarını belirlemiş, insanlardan bunlara inanmasını istemiştir. İman, delile dayalı olarak ortaya çıkan şeylere kesin inanmadır. Açık olan şudur ki; bu şekildeki itikat, her delil olarak isimlendirilen şeyin ortayı koyduğu değil, şüphe kabul etmeyen kesin delillerin ortaya koyduğudur.

2. Bu kesin delil de iki şekilde ortaya çıkar;

Birincisi, sağlam öncüller ve hükümleri ile his ve zaruri bilgilere ulaştıran akli delildir. Bu deliller, ittifakla yakını bilgi ifade ederler. Böyle bir delil ile makbul bir iman gerçekleşir.

İkincisi, delaleti ve vürudu kesin olan nakli delil. Vürudunun kesin olmasının anlamı; Hz. Peygamberden ortaya çıktığına dair hiçbir şüphe bulunmamalı. Tamamı kesin tevatür ile intikal eden Kur'an-ı Kerim ve mütevatir olduğu sabit olan Resulullah'dan gelen mütevatir hadisler gibi. Delaletinin kesin olmasının anlamı ise; anlamında muhkem bir nass olmalı. Bu da ancak tevil ihtimalini içermeyen şeylerde olur.

3. Eğer nakli delil bu mesabede olursa yakını bilgi ifade eder. Bu nakille inanç esası ortaya konulur.

Buradan şunu söyleyebiliriz. Kesin bir yolla gelmemiş veya kesin bir yolla gelmiş olsa bile delalet ettiği manada ihtimallik içeren ve alimlerin hakkında ihtilaf ettiği bilgiler, dinin bizi mükellef kıldığı ve inanan ve inananların arasını ayıran çizgi olarak itibar ettiği inanç esaslarından değildir.

4. Zikrettiğimiz bu prensipler neyin inanç esası, neyin de inanç esası olmadığı hususundaki gerçeği öğrenmek isteyen kişiye araştırmanın yolunu aydınlatmaktadır. Bunlar, tartışma götürmeksizin alimlerin katında kabul gö-

ren prensiplerdir ki, bu alimlerin kitaplarına ve tartişmalarına muttali olan herkes de bunu bilir.<sup>17</sup>

Bu prensiplerin işığında “Hz. İsa’nın göğe yükselmesi, ahir zamanda da yeryüzüne ineceği kitap, sünnet ve icma ile sabittir” diyenlerin sözlerini ele alalım. Bu konuda bize göre üç bakış açısı vardır. Birincisi bu iddiada bulunanların ayetlerden zikrettikleri, ikincisi hadislerden zikrettikleri, üçüncüsü de bu konuda icmadan delil var dedikleri şeyler;

### **Ayetlerden Hareket Ederek İleri Sürdükleri İddialara Bakış**

Bu konuda bizim müracaat ettiğimiz ayetleri üçe ayırıyoruz.

Birincisi; Hz. İsa’nın vefatını ve göğe yükseltilmesini zikreden ayetler. Bu ayetler açık olarak vefatın gerçekteştiğine delalet etmektedirler. Bu ayetler şunlardır;

1. Ali İmran Suresi; “Hani Allah şöyle buyurmuştu: “Ey İsa! şüphesiz ki senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim.”<sup>18</sup>

2. Nisa Suresinde; “Bir de “Biz Allah’ın peygamberi Meryem oğlu İsa Mesih’i öldürdük” demeleridir.” den “Onu kesin olarak öldürmediler. Fakat Allah onu kendisine yükseltmiştir.” ayetine kadar olan kısım.<sup>19</sup>

3. Maide Suresinde; “Ama beni içlerinden aldığında üzerlerinde gözetleyici yalnız sen oldun.”<sup>20</sup>

Biz bu ayetlere fetva bölümünde değindik ve açık ilmi bir üslupla bunları inceledik. Bu konuda müfessirlerin görüşlerini de ortaya koyduk. Bu ayetlerde Hz. İsa’nın cismen semaya yükseltildiğini ortaya koyan kesin bir delil olmadığını açıkladık. Bilakis bu ayetler, bazı müfessirlerin aksine söz söylemesine rağmen Hz. İsa’nın eceline yetiştirildiği, Allah-ü Teala’nın onu kavminin şerrinden koruyarak mekanını yükselttiği, yine onu kavminin tuzaklarından koruduğu ve temizlediği hususlarında bütünüyle açıktır. Bu sebeple daha önce zikrettiklerimizi tekrar edecek değiliz.<sup>21</sup>

17 “El İşlam Akideten ve şeriaten” isimli kitabımızın “İnancın Sabit olma Yolları” bölümüne bakınız.

18 Ali İmran Suresi, 3/55

19 Nisa Suresi, 4/157-158

20 Maide Suresi, 5/117

21 Ancak aksine fikri savunanlar Allah-ü Teala’nın “Allah onu kendisine yükseltmiştir.” Hükümüne “onu yakini olarak öldürmediler” hükminden sonra sarılarak şöyle demişlerdir. şüphesiz, öldürmenin olmadığının belirtilmesinden sonra yükseltilmesinin belirtilmesi kesin olarak cismi yükseltmedir. Öyle olmasaydı, “بلى” edatının öncesindeki ve sonrasındaki arasında olumsuzluk gerçekteşmezdi. Biz de olumsuzluğun gerçekteştiğini savunuyoruz. Çünkü yükselme kelimesinden amaç, kavmi ile gerçekteştirmeye çalıştıkları şeyin arasını ayırarak mekan ve derecesinin yükseltilmesidir. Anlam; Allah, onu kavminden korudu, kavmine onu öldürme imkanını vermedi, onların hilelerini boşa çıkardı. Onu kurtardı, eceline yetiştirdi, böylelikle de makamını da yükseltti. Fetvada da demiştik; “şüphesiz ki senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim. Seni küfredenlerden temizleyeceğim.” Ayeti de zahiri manası ile tamamen bu söylediğimizle ittifak etmektedir. Ayette kuvvetle muhtemel olan, Hz. İsa’nın cismi ile yükseltildiği hususunda açık bir şey ortaya koyma ve delil getirme kanaatlerini ortadan kaldırmadır. İmam-ı Fahrettin Razi Tefsirinde şöyle demektedir; “(Ve Mutahhirüke) Seni temizleyeceğim: Seni onların arasından çıkara-

İkincisi; Araştırma konusu ile bir bağlantısının olduğunu hatırlatmayan ayetlerdir ki, bu sebeple bu ayetlerle ilgili olarak fazla düşünmedik. Bir örnek olması açısından bu konuda bize itiraz edenlerden birinin şu sözünü vermemiz sanırım yeterlidir; “Allah-ü Teala'nın Hz İsa hakkında zikrettiği ayetlerini, “Dünyada da Ahirette de itibarlı ve Allah'a çok yakın olanlardır.”<sup>22</sup> hükmüne birleştirmen gerekir. Çünkü “Allah'a çok yakın olanlardır.” ayeti, onun (Hz. İsa'nın) Allah'a yakın olan meleklerin katına yükseltildiğine işaret etmektedir.”

Şeyh (Tenkitçi), burada tabiatıyla gökyüzünü kastediyor. Bu yorum, grip ve Kur'an'ın anlamını çarpıtmaktır. Mukarrebun kelimesi Kur'an'da başka yerlerde de gelmiştir. “(İmanda ve amelde) öne geçenler ise (Ahirette de) öne geçenlerdir. İşte onlar (Allah'a) yaklaştırılmış kimselerdir.”<sup>23</sup> “Eğer (Ölen kişi) Allah'a yakın kılınmışlardan ise, ona rahatlık, güzel rızık ve Naim Cenneti vardır.”<sup>24</sup> “Bu pınar ki Allah'a yakın olanlar ondan içerler.”<sup>25</sup> Yukarıdaki açıklamaya esas aldığımızda Hz. İsa cismani olarak semada yalnız başına yaşamamaktadır. Bilakis onunla birlikte sayıları gün be gün artan Allah'ın kullarından bir toplulukla beraber yaşamaktadır. Böyle bir mantık ancak bunu gerektirir.

Tenkitçi devamla da şöyle demektedir; “Dünyada da Ahirette de itibarlı” ayeti de yukarıda savunduğumuza (Hz. İsa'nın göğe yükseltildiğine) işaret etmektedir. Çünkü itibarlı, itibar sahibi demektir. Gökyüzüne yükseltilmesinden daha ziyade dünyada itibar sahibi olduğuna bundan daha iyi delil yoktur.

Bu söylenmeyecek bir sözdür. Çünkü Hz İsa'nın dünyadaki itibarı, mucizeler ve açık delillerle desteklenmiş olan risaletidir. “Ve Allah, ona kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil'i öğretecek. Onu İsrail oğullarına bir peygamber olarak gönderecek (ve o da onlara şöyle diyecek: Şüphesiz ben size Rabbinizden bir mucize getirdim”<sup>26</sup> Nasıl olur da bu itibarının yanı sıra bu ayetin metin ve işareti ile içerdiği iddiasında bulunarak gök yüzüne kaldırılma kisası zikredilebilir ? Yeryüzünden ayrılıp, kendisinin çok itibarlı olduğunu hissedenleri terk eden nasıl olur da dünyada itibarlı olur? Böylece bazıları, iddialarını inkar edenin küfre girdiği bir inanç olduğu kanılarını desteklemek için her metinden işaretler ve ikazlar çekip çıkarmaktadırlar.

çağım, seninle onların arasını ayıracağım demektir. Allah onu yükseltme tabiri ile şanınm yücelttiği gibi temizleme tabiri ile de kurtarmanın manasını haber vermiştir. Bunların hepsi onunu işinin yüceliği, yerinin de büyüklüğü hususunda yapılan bir mübalağaya delalet eder. Allah da bunu şu sözünün manasında söyler “sana uyanları, kıyamete kadar küfre sapanların üstünde tutacağım.” İkinci söze gelince:Üstünlük ile kastedilen şey, delil ve burhan ile olan üstünlüktür. Sonra şöyle demektedir; Bilinmeli ki bu ayet, Allah'ın “Seni kendime yükselteceğim” hükmünde olduğu gibi Hz: İsa'nın yükseltilmesinin, derecesinin yükseltilmesi, cihet ve mekandan arındırılması anlamına delalet etmektedir. Aynı şekilde ayetteki yükseklikte mekan yüksekliği değil, makam ve derece yüksekliğidir.” İlh.

22 Ali İmran, 45

23 Vakıa 11

24 Vakıa 88-89

25 Mutaffifin, 28

26 Ali İmran, 48-49

Üçüncüsü ise iki ayettir ki; Tefsirciler bu iki ayette neyin kastedildiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bazı kavillerde şöyle gelmiştir; Bu iki ayet Hz. İsa'nın yeryüzüne ineneğine delalet etmektedir. Bunlar Şu ayetlerdir:

Nisa Suresinde; "Kitap ehlinden hiçbir kimse yoktur ki, ölmeden önce ona (İsa'ya) iman etmiş olmasın. Kıyamet gününde o, onlara şahitlik edecektir."<sup>27</sup>

Zuhruf Suresinde; "Şüphesiz o, Kıyametin (kopacağının) bir bilgisidir. Artık onun hakkında asla Şüphe etmeyin."<sup>28</sup>

Hız. İsa ile ilgili fetvayı yazdığımızda bu iki ayetin Hz. İsa'nın yeniden yeryüzüne ineneğine delalet edip etmediği hususu ile bu ayetler hususunda Tefsircilerin zikrettikleri farklı görüş ve kanaatleri dikkatimizden kaçmıştı. Biz, Hz. İsa'nın ölümü ve göğe yükseltilmesini inkar edenlerin kafir olmadığını kesin delille ortaya koymaya çalışırken, bu iki ayette bizim gördüğümüz gibi, tefsircilerin bu konudaki farklı görüş ve kanaatlerini, yine bu konudaki farklı tercihlerini de gören birilerinin bu iki ayeti ortaya koyacağını hesap edemedik. Bu kişiler şöyle demektedirler; Bu iki ayet Hz. İsa'nın geri döneceği hususunda kesin nastır! Bunun için, tefsir kitaplarından bir şeyler okuyan herkesin delalet ettiği hükümdeki derecesini ortaya çıkaracağı kanaati ile yetinerek bu ayetler üzerine gereksiz sözleri terk etmeyi tercih ettik.

Bu kişiler, bu iki ayetin dışında bir şey getirmekten kaçındılar. Bunların da Hz İsa'nın tekrar yeryüzüne ineneğine kesin olarak delalet ettiği iddiasında bulundular. Bu iddia üzerine müfessirlerin bu iki ayet hususundaki görüşlerinin özetini okuyucuların önüne koymaktan başka bir yol bulamadık. Sonra da gerçeğin açık olarak ortaya çıkması için bu iddiaları fikri olarak çürüteceğiz.

Birinci Ayet: Nisa Suresinde; "Kitap ehlinden hiçbir kimse yoktur ki, ölmeden önce ona (İsa'ya) iman etmiş olmasın. Kıyamet gününde o, onlara şahitlik edecektir."<sup>29</sup>

Bu ayetle ilgili tefsircilerin farklı görüşleri vardır, bunlardan en öne çıkanı iki görüştür:

Birincisi; "Bihi" deki ve "mevtihi" deki zamir Hz. İsa'ya işaret eder. Böyle olunca da mana "Yahudi veya Hıristiyan, Kitap ehlinin tamamı Hz. İsa ölmeden önce kesinlikle ona iman edecektir." Bu iddiada bulunanlar şöyle demektedirler; Bu ayet, Kitap Ehlinin Hz. İsa'ya ölümünden önce iman edeceğini bildirmektedir. Oysa onlar, kendilerinden talep edildiğine uygun şekilde Şu ana kadar ona iman etmemişlerdir. Öyleyse Hz. İsa'nın Şu ana kadar diri olması ve ona imanın da ölümünden önce gerçekleşmesi gerekir ki, bu da, ahir zamanda yeryüzüne inişı ile mümkün olacaktır.

İkincisi; "Bihi" deki ve "mevtihi" deki zamir kitap ehli içindir. Böyle olunca da mana; Kitap ehlinden herkes ölmeden önce Hz. İsa'ya kesinlikle inanaçtır. Bu açıklamadan kasıt; Kitap ehlinin bu şekildeki imanı ile Hz. İsa'nın

27 Nisa, 59

28 Zuhruf, 61

29 Nisa, 159

şu ana kadar hayatta olduğu ve gelecekte de yer yüzüne ineceği ilişkilendirilemez. Çünkü bu imandan kastedilen, onların ölümle karşı karşıya kaldıklarında Hz. İsa'nın Allah'ın Peygamberi ve Hz. Meryem'in oğlu olduğuna inanmalarıdır.

Bu iki görüş, ayetle ilgili olarak tefsircilerin katında meşhur olan görüşlerdir. Dileyen bu görüşlerden her hangi birini tercih edilebilir. İbni Cerir et-Taberi, tefsirinde bu iki görüşe de yer vererek bunlara delalet eden rivayetleri de ayrıca zikretmiştir. O şöyle demektedir; Gerçek ve doğru olarak öncelikli olan görüş, "Ehli Kitap olanlar kesinlikle Hz. İsa ölmeden önce ona iman edeceklerdir" şeklinde ayeti tevil edenlerin sözüdür. Biz de bu kanaatleyiz. Çünkü Allah, mü'mini mü'mine mirasçı kılmış, öldüklerinde kılınmasına ve mü'minlerin çocuklarının da ebeveynlerinin hukukuna tabi olmalarına hükmetmiştir. katmıştır. Eğer her kitap ehli ölmeden önce Hz. İsa'ya inanmış olsaydı, öldüğünde küçük çocukları ve Müslüman olan büyük çocukları haricinde kitap ehlinden kimse ona mirasçı olamazdı. Onun gömülmesi, yıkanması ve üzerine namaz kılınması gibi konularda da Müslümanlar gibi sayılması gerekliydi. Çünkü kim Hz. İsa'ya inanmış olarak ölürse, aynı zamanda Hz. Muhammed'e de inanmış olarak ölür. Ancak İslam alimleri, Ehli kitaptan her hangi biri Hz Muhammed (SAS)'in peygamberliğine, onun Allah katından bildirdiği şeylere inanmadan ölürse, hayatında kendine, malına, büyük ve küçük çocuklarına hangi hüküm uygulanmışsa ölümünden sonrada o hükmün geçerli olduğu hususunda icma etmişlerdir. Bu da ortaya koymaktadır ki ayetin manası; "Hz. İsa'ya Hz: İsa ölmeden önce iman edeceklerdir" şeklindedir ki, bu da yeryüzüne tekrar indiğinde olur. <sup>30</sup>

İbni Cerir, bu ibare ile Hz. İsa'ya imanının, Hz. Muhammed'e imanı gerektirdiğini belirtiyor. Çünkü Hz. İsa, Hz. Muhammed'in risaletini haber vermiştir. Bunun içindir ki, Hz. İsa'ya inanan, H.Muhammed'e de inanmış ve Müslüman olur. Bu kişinin üzerine de mirası, cenaze namazının kılınması, yıkanması, Müslümanların kabristanına defnedilmesi...vb gibi Müslüman ahkamı geçerli olur. Bu durum, kitap ehlinden ölen kimseye bu hükümlerden hiçbir şeyin geçerli olmadığı üzerine Müslümanların icmasına terstir. İcmaya ters olduğunda ayetin manasının "ehli kitabın ölmeden önce Hz. İsa'ya inanmayı gerektirdiği" şeklinde olmasını da geçersiz kılar. O zaman, İbni Cerir'in bakış açısına göre doğru, sağlam ve en geçerli açıklama, icma ile karşı karşıya kalmayan "Ehli Kitab'ın Hz: İsa'ya zamanın sonunda ve ölümünden önce inanacağı" olarak ortaya çıkar.

Burada İbn-i Cerir et Taberi'nin tercih ettiği görüşü münakaşa etmeden bilmemiz gerekir ki, müfessirler arasında çoğunlukla her hangi bir müfessirin, hadisçiler tarafından nakledilen iki görüşten birini seçtikleri, gördükleri rivayetlerden seçtiklerini de tercih ettikleri söz konusu değildir. Fakat Hz. İsa'nın ineneğini savunan bazıları, Taberi'nin anlattıklarından Hz. İsa'nın ineneği hususundaki iddialarına kesin delil çıkardılar. Bunlara karşı cevapları-

30 İbn-i Cerir'den üzerinde bazı tasarruf yapılarak alınmıştır.

mızı ve onların göz ardı ettikleri veya göremedikleri hususları aşağıdaki noktalarda özetleyebiliriz;

1. Taberi ayette iki ihtimal ve bu ihtimallerden her birine delalet eden rivayetleri zikretmektedir. İkinci görüşünü İbn-i Abbas, Mücahit ve bu ikisinin dışındaki başka alimlere dayandırmaktadır. Öyleyse nasıl olur da Taberi'nin kabul ettiği görüş, İbn-i Abbas, Mücahit ve bu ikisinin dışında başkalarının da muhalefet ettiği Hz İsa'nın yeryüzüne tekrar ineceği hususundaki manadan başka bir mana ihtimali bulunmayan kesin bir nass sayılabilir ?

2. Taberi, kendi tercih ettiği görüşü belirttiğı gibi, "Kendisine ölüm gelen herkesin canı çıkmadan önce, inandığı dini konusunda doğru ve yanlış olanlar kendisine ayan beyan görünür" şeklindeki ikinci görüşü de belirtmiştir. Bana göre bu açıklamaları, Taberi'nin kullandığı ibareler ile seçtiğı görüşü tercihte bir orta yol bulmaya çalıştığıdır. O, örneğın "En doğru görüş" demeyip, "görüşlerin en önceliklisi" diyerek bunu ortaya koymaktadır.

3. Taberi her ne kadar iki görüşten birini tercih etmişse de, onun dışında ikinci görüşü tercih eden başka alimler de bulunmaktadır. Nevevi, Zemahşeri gibileri ikinci görüşü seçmişlerdir. İbn-i Hacer el Askalani, Fethu'l-Bari de ikinci görüşü savunanları kastederek şöyle demektedir; "Bu görüşü savunanlardan bir grup, Übey b. Ka'b'ın "İlla leyü'minenne bihi kable mevtihim" şeklinde ölümü zikredilenlerin ehli kitap olduğu kastedilen okuyuşunu tercih etmişlerdir. Nevevi bu konuda şöyle demektedir; Bu şekilde okunduğında ayetin manası şu şekildedir; Kitap ehlinin her biri ölüm anında ruhu çıkmadan Hz. İsa'ya, onun Allah'ın kulu ve Hz. Meryem'in de çocuğı olduğuna iman eder. Fakat bu durumda yapılan böyle bir iman, Allah'ın (CC) şu ayetinde "Kendilerine ölüm gelip de çattığında kötülük yapanların ben işlediğim günahlardan pişman oldum demesi tevbe değildir" hükmüyle belirttiğı gibi sahibine bir fayda sağlamamaktadır. Sonrada şöyle demektedir; bu görüş en net olanıdır. Çünkü evvelki yorum, Hz. İsa'nın inişine şahit olacak Kitap Ehli'ni kapsamaktadır. Oysa Kur'an'ın zahiri, umumi olarak Hz. İsa'nın inişinden önce de, sonra da bütün kitap ehlini içermektedir.

Keşşaf Sahibi (Zemahşeri) de buna benzer şeyleri daha uzun bir şekilde zikretmiştir. Fahrettin er Razi tefsirinde Zemahşeri'nin bu görüşlerini nakletmiştir. İsteyen bu kitaplara müracaat edebilir.

Bütün bu açıklamalardan açıkça anlaşılınlar şunlardır;

1. Bu ayetler kesin delil oluşturacak şekilde manaya delalet eden bir nass değildir.

2. İbn-i Cerir et-Taberinin tercih edip sarıldığı birinci görüş, hemen kabul edilebilecek bir görüş de değildir. O, bu görüşünü ayette kastedilen imanın, sahibine fayda eden, üzerine de dini hükümlerin gerektiren bir iman oluşu üzerine bina etmiştir. Oysa bu iman, içinde İbn- Cerir'in de bulunduğu bir kısım alimlere göre kıymetsiz ve ağırlığı olmayan, üzerine de dini hükümlerin gerekmediğı bir imandır. Çünkü, zamanında yapılmamış bir imandır.

3. Kim, ikinci görüş sahiplerinin tutundukları delillere bakarsa ki, o deliller; Birincisi; "Kitap ehlinin hiçbir kimse yoktur ki, ölmeden önce ona

(İsa'ya) iman etmiş olmasın..." ayeti kerimesinin genelinden açık bir şekilde elde edilen hüküm, ikincisi; Übey b. Ka'b'ın, ayeti "illa le yü'minne bihi kable mevthim" şeklinde okuyuşu, Üçüncüsü; Son nefesteki imanın sahibine fayda vermeyeceğidir. Bu delillere bakan, İbn'i Cerir Et-Taberi'nin görüşüne muhalif olmaktan ve Nevevi'nin ikinci görüş sahipleri hakkında; "en açık olan görüş budur" dediği gibi demekten kendini alamaz. Nihai sonuç ise, ayet açık olarak Hz İsa'nın inişini gerektirecek bir delil değildir, bu hususta kesin delil olması bir tarafa, buna açık olarak delalet de etmemektedir.

İkinci Ayet: Zuhruf Suresinde; "Şüphesiz o, Kıyametin (kopacağına) bir bilgisidir. Artık onun hakkında asla şüphe etmeyin."<sup>31</sup>

İkinci ayetle ilgili olarak da tefsircilerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Bu ayetteki "innehu" kelimesindeki "hu" zamirinin Hz. Muhammed (SAS)-'e veya Kur'an'a raci (aidiyet zamiri) olduğu görüşleri bulunmaktadır. Ancak biz bu görüşe uzak durmakta ve zamirin müfessirlerin çoğunun kabul ettiği gibi Hz. İsa'ya raci (aidiyet zamiri) olduğunu kabul etmekteyiz. Çünkü önceki ayetlerde bahis konusu olan Hz. İsa'dır. Bununla birlikte bazı müfessirlerin; " innehü; yani İsa (AS) Kıyametin bilgisidir. Bu da Hz İsa'nın yer yüzüne tekrar iniş kıyametin şartlarından bir şarttır veya babasız olarak dünyaya gelmesi veya ölüleri diriltmesi yeniden dirilmenin gerçekliğine delildir"<sup>32</sup> sözlerinde olduğu gibi bizim için tasavvur ettikleri bir başka tartışmayı buluruz.

Buradan Hz İsa'nın Kıyametin bilgisi olmasına yönelen üç görüş ortaya çıkar;

Birincisi; Hz. İsa'nın ahir zamanda tekrar yer yüzüne inmesi kıyametin alametlerinden biridir.

İkincisi; Onun babasız yaratılmış olması kıyametin olabirliğine delildir.

Üçüncüsü; Onun ölüleri diriltmiş olması da yeniden dirilmenin olabirliğinin delilidir.

Ayetin tefsircilerin ortaya koydukları gibi bu manaları muhtemel olması, Hz, İsa'nın yeniden iniş konusunda kati bir nas olmadığına yeterlidir. Fakat biz bununla da yetinmiyor, bilakis "Hz. İsa'nın babasız yaratılmış olması kıyametin olabirliğine delildir" şeklindeki ikinci görüşü tercih ediyoruz. Bu tercihimizi de aşağıdaki hususlara dayandırıyoruz.

1- Bu tercih ettiğimiz görüş, yeniden dirilmeyi inkar eden ve bunun olabirliğine şaşırın Mekke'liler için sevk edilmiştir. Kur'an bir çok ayette ve bir çok surede, Mekke'lilerin bu görüşlerini reddetme ve kalplerindeki şüpheleri gidermeye çok önem vermiştir. Kur'an'ın bu konudaki metodu da, onların inandıkları veya fiilen gördükleri şeylere dikkatlerini çekmekti; "Ey insanlar! Ölümünden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (düşünün ki) şüphesiz biz sizi topraktan yarattık"<sup>33</sup> "Yer yüzünü de ölü, kupkuru görürsün. Biz onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kaba-

31 Zuhruf, 61

32 Bkz. Ebu's-Suud Tefsiri

33 Hacc, 5



rır.”<sup>34</sup> “Allah’ın rahmetinin eserine bak! Yeryüzünü ölümünden sonra nasıl diriltiyor.”<sup>35</sup> Zuhruf Suresinde de bu ayet, aynı manada yerini bulmaktadır; “O, gökten bir ölçüye göre yağmur indirendir. Biz onunla ölü araziye canlandırdık. İşte siz de böyle diriltileceksiniz.”<sup>36</sup>

Bu ayetler, şüphenin sökülüp atılması hususunda delil olarak kesin ve sağlam bir yoldur. Ancak, İsa (AS)’ın yeniden inişi gibi kendilerinin de tereddüt ettikleri bir konudan haber vererek dikkat çekmek, bu şekilde getirilen delillerle bu hususta kalplerinde bulunan şüphe ve tereddütün sökülüp alınmak istenmesi ise doğru olmayan bir üsluptur. Çünkü bir şeyin varlığına, inkar edilen bir şeyle delil getirmek de inkar etmektir.

2- Bu görüşü teyid eden de Allah-ı Teala’nın furuuattan olarak Hz İsa’nın kıyametin bilgisi olduğundan bahseden sözüdür. “Onun hakkında kesinlikle şüpheye düşmeyin” hükmü, bizzat kıyamet hususunda şikayetçi olan kavimle ilgili bir kelam olduğuna delalet eder. Bunun alameti ise, kıyamete iman eden kimsenin şüphe götürmeyecek bir şekilde onun geleceğini de tasdik etmesidir. Ancak kıyametin vaki olacağını inkar eden veya bu konuda şüphesi olan kimse ile, kıyametin alameti hakkında konuşmasına Allah’ın ihtiyacı da yoktur. Bilakis bu konuda onunla konuşulma da düşünülemez. Ancak o, öncelikli olarak bu konuda kendini imana taşıyacak olan bir delile muhtaçtır. Bu delil sebebiyle ki, imandan sonra “bu alameti şu şekilde inandığım şeydir” denilmesi de mümkün olabilsin.

3- Arapça’nın üsluplarını anlamada esas olan usullerden birisi, eğer hüküm lafızda zatın kendi ile irtibatlandırılır, mana olarak düşünülmesi de istenmezse, o zaman anlatımda zata en yakın ve onunla en irtibatlı olan şey takdir edilir hükmüdür. Bu kaideyi Allah-ü Tealanın “şüphesiz o, kıyametin habercisidir” hükmüne uygulayacak olursak şöyle bir sonuca ulaşıyoruz. Buradan Allah’ın, Hz İsa’nın zatını kasetmiş olmasının sahih olmadığını anlarız. Kesinlikle kelamın takdiri gereklidir. Sonra da Hz. İsa’nın kıyamete yakın zamanda yer yüzüne inişi, babasız yaratılışı ve ölüleri diriltmesi arasında bir değerlendirme yaparız. Bu değerlendirme neticesinde şüphesiz babasız yaratılmayı bu üçünün içinde zata en yakın yorum olarak buluruz. Çünkü babasız yaratılma, Hz. İsa’dan arızı olarak ortaya çıkan bir şey değil, onun oluşumu ve yoktan var edilmesine taalluk eden bir şeydir. O zaman da, zatın üzerine bu mana yüklenilir ve ayetin manası da; “Kıyamet konusunda şüpheye düşmeyin. İsa’yı babasız olarak yaratan Allah kıyamete de kadirdir.” olur.

Böylece açık olarak şunlar ortaya çıkar;

1- Hz. İsa’nın inişinden haber vermek, bunu inkar edenlerin gönlündeki şüpheyi çekip almak için kıyametin varlığına sağlam bir delil olmaz. Hz, İsa’nın durumunu bildirmenin akabinde “bu konuda şüphe içinde olmayın” demek de geçerli bir hüküm olmaz.

34 Hacc, 5

35 Rum, 50

36 Zuhruf, 11

2- Hz. İsa'nın ahir zamanda inişinin kıyamet alametlerinden birisi olarak belirlenmesi, bu ayette sağlam bir açıklama yolu olmaz. Çünkü hitap, kıyameti inkar eden ve bu hususta sağlam delillilere muhtaç olan bir kavimle ilgilidir. Kesinlikle hitap, alametleri kendisine hatırlatılması için kıyamete inanan bir kavme yönelik değildir.

3-Ayetin en yakın olarak hamledilebileceği mana ise, daha önce açıkladığımız gibi Hz. İsa'nın babasız dünyaya gelişinin kıyamet için bir alamet olmasıdır.

İşte bunlar Hz. İsa'nın göğe çekilmesi (ref'i) veya yeryüzüne gönderilmesi (nuzülü) konusunda gelmiş bulunan ayetlerdir. Şüphe yok ki, dikkatli bir okuyucu, konunun kendisine böyle arz edilmesinden ve söylediğimiz prensiplerin tatbikinden sonra (Kur'an'ın zahiriyle Hz. İsa'nın nuzülüne veya ref'ine bir zannı galip oluşturulmadığı gibi, bunun da üzerinde iddia ettikleri gibi, bu durumu inkar eden kimseyi küfre götürecek bir inanç oluşturan kati bir delil de ortaya koyan bir hüküm bulunmadığı) hususlarında şüphe etmez.

Konuya İkinci Bakış Hadisler Hakkındadır

İkinci görüş, onların hadisler konusunda ileri sürdükleri şeylerle ilgilidir. Söyleyeceğimiz şeyin özeti şudur: Bu konuda rivayet edilen hadisler ahad hadislerdir. Ahad hadislerle ne kadar sahih olursa olsun asla münkirini küfre götürecek derecede kesin ve yakini bir inanç esası ortaya koyulamaz. Beni üzen durum, dine bağlı ve hadise düşkün görünmek isteyen bir grubun dünyevi menfaatleri uğruna, bütün aldatma üsluplarını da ortaya koyarak Hz. İsa ile ilgili hadislerde hakkı batıla karıştırmayı kendileri için mübah görmeleridir. Kaldı ki bu hadisler şartları genişletilmiş anlamda ele alınsa bile mütevatir sayılamaz.

Bu hadisler ahad olmakla beraber çoğunluğunda ravilerin zayıf, metinleri mustarip (İki farklı şekilde rivayet edilmiş), anlamları da düşüktür. Bu konuda iddia sahibi olanları ise, bu hadisler ile ilgili konuştuklarında mütevatirdir, filan, filan bunu sahabe ve tabiinden rivayet etti, eskilerden (mütakaddiminden) şu, şu kitaplarda zikredildi dediğini görürsün. Bazılarında zayıflık, mustariplik ve anlam düşüklüğü gördüklerinde de, bu durumdan kurtulmaya çalışmışlar ve şöyle demişlerdir: Buradaki zayıflık, kuvvetle (aynı manada kuvvetli olan hadis) gideriliyor. Çünkü adalet şartı mütevatir hadis ravilerinde aranmaz. Böylece onlar, bilgiye önem vermeksizin ve gerçeği sakınmaksızın, sadece inat ve kibir ile yanlışta ısrar ederek hadisin üzerindeki zarif kutsallık elbisesini çıkarıyorlar. Bunu da topluluklarda ve konuşmalarında insanların, kendileri için bunlar hafız, bunlar muhaddis denilmesi için yapıyorlar.

Açıklanması gereken bir durum daha kalmıştır ki, o da; Bu hadisler ne olursa olsun delaleti kati olup da teville ihtimali olmayan muhkem hadis kabilinden değildir. Bu hadisler konusunda gerek önceki gerek şimdiki alimler teville mani bir durum görmezler. Şerh-ü Makasid'da - gerçi müellif kıyamet alametleriyle ilgili hadislerin tamamının ahad olduğunu beyan etmiştir- şöyle bir metin vardır: İslam alimlerine göre bu gibi ahad haberlerin zahire

hamledilmesi imkan dahilindedir. Bazı bilginler, Hicaz bölgesinden çıkacak ateşi ilim, hidayet, özellikle de hicaz fıkhı diye, insanları toplayacak ateşi de Türklerin fitnesi<sup>37</sup>, deccalin fitnesini de kötülüğün ortaya çıkışı ve fesadın yaygınlığı diye tevil ettiler. Hz. İsa'nın nüzulünü de bunları savuşturma, iyiliğin tezahürü ve doğruluğun yaygınlığı diye yorumlamışlardır...ilh.”

Buradan anlaşılmaktadır ki: “Makasıd” yazarı Sadedin (Taftazani) bu hadislerin tevili mümkün olmayan delaleti kati bir delil olabilecek şekilde zahirlerine hamledilmesinin gerekmediğini kanaatini ortaya koymakta, aksine açık bir ibare ile kalbinde yorum için bir sebep ortaya çıkan kişiye tevil hakkı verilebilmesi için bu ahat haberlerin metinlerinin zahirlerine hamledilmesinde bir mani bulunmadığını belirtmektedir. Sonra da bu hadisler hususunda tevil yoluna sapan bazı bilginlerden bahsetmektedir. Onların manayı hamlettikleri şeyi de şu şekilde açıklamaktadır; “Bütün bunlar gösteriyor ki, -tevil kabul edenle etmeyen arasındaki farkı bilen alimlerin inandığı gibi- bu hadislerin lafızlarının delalet ettiği şey imanı zorunlu kılan inanç mevzuu değildir. Delaleti zanni olan her konuda olduğu gibi, kim bunların zahirine inanmanın gerekliliği noktasından alırsa öyle kabul eder. Kim de bu hadislerin tevil edilmesinin gerekliliği noktasından alırsa oda öyle kabul eder.” Geçen bilgilerden net olarak ortaya çıkar ki: ahir zamanda Hz. İsa'nın nuzülü ile ilgili ileri sürülen hadisler, kesinlikle ne vurud açısından, ne de delalet açısından kati değildir.

Üçüncü Görüş İcma Hakkındadır

Üçüncü bir bakış da, bu hususta icmadan da delil olduğu iddialarına bir göz atmaya kalmıştır. İslam'ın asli delillerinden biri olarak insanlar tarafından bilinen icmaya değinmek istiyorum. Aslında mezhepler arasında bu hususta da ciddi görüş ayrılıkları vardır.

Alimler, İcmanın gerçekte olduğu, mümkün olup olamayacağına, düşünülmesinde, ortaya konulmasında ihtilaf ettikleri gibi, ayrıca delil olabirliğinde de ihtilaf etmişlerdir. Buradan da anlarız ki icmanın yalnız başına delil olabirliği kati delille bilinmemektedir. Eğer böyle ise, nasıl oluyor da icma ile ortaya konan hükümler kati bir delille bilinir ve inkarı küfrü gerektirir denebilir. Sonra deriz ki, icmayı delil kabul edenler, ameli hükümler dışındaki konularda icmadan delil getirme üzerinde ittifak etmediler. Ahirete yönelik hususlar, kıyametin şartları gibi gelecekle ilgili beklentiler konula-

37 Bazı Arap Alimleri Kıyamet alameti olarak “Kantura Ehlî'nin İslam Ülkelerini işgali ile ilgili rivayetlerden hareketle Türk'lerin İslam Alemine galebe gelerek fesat verecekleri, camileri ve mescitleri harap edecekleri şeklinde yorumlarda bulunmuşlardır. Hatta, Taberi, Hazin gibi bir çok tefsirde de bu bağlamda Ye'cüc ve Me'cüc kavmi Türklerle özdeşleştirilmiştir. Müslüman oldukları günden beri İslam Dünyasının Liderliğini üslenmiş bulunan Türklerle ilgili bu rivayetlerin aslının olmadığı kanaatini taşımaktayız. Bu hadislerde anlatılanların bir kısmının Moğol İstilasası ile örtüştüğü, ancak Türklerle bir alakalarının bulunmadığı görülmektedir. Bu hususta yapılan yorumlar ve rivayetler, mefhum ve mana itibarı ile gerçeklerle örtüşmemektedir. Türkler İslam diyarlarına gelmişler, Müslüman olmuşlar, mescitleri imar etmişler, harap edilmesini engellemişler, Allah'ın ismini aziz kılabilmek fedayı can etmişlerdir. Bu yorumların asabi yetçi bir bakış açısıyla yapıldığı kanaatini taşımaktayız. (Mütercim)

rında ise şöyle demişlerdir; Bu konular üzerine yapılan icma, bilinen icma gibi değerlendirilmez. Çünkü bu hususlarda icma edenler de gaybı bilmezler, Allah'ın gayb hakkında bildirdiklerinden kendilerine intikal edenlere dikkate alırlar. Çünkü bu konu (ahbaridir) olacağı haber vermedir, bu sebeple de onun hükmünü alır. Böyle özel konularda icma, Muhammed Ümmetinin uygulamalarından da değildir. Gelecekle ilgili beklentiler hususunda içtihat yapılmaz. Eğer nass varsa o nassla sabittir, ayrıca icmaya da gerek yoktur. Nass yoksa içtihat da yapılmaz"<sup>38</sup> Bu açıklamalar ışığında, aralarında Hz. İsa'nın inişinin de olduğu kıyamet alametleri ile ilgili bütün haberleri, vurudunun ve delaletinin zanni olması sebebiyle nassları kesin olan prensiplere boyun eğdirsin.

### KONU İLE İLGİLİ ESKİ VE YENİ TARTIŞMALAR

Kıyamet alametlerinin, üzerinde icma oluşacak şekilde itaat edilen şeylerden olduğunu farzederek diyoruz ki; Nuzül-ü İsa ile ilgili eski ve yeni birtakım ihtilaflar vardır.

Eski (önceki) tartışmalara gelince, bu konuda İbn Hazm, "Meratibu'l İcma" adlı eserinde şöyle söylemektedir: "Alimler, Muhammed (A.S)'le birlikte ve O'ndan sonra peygamber olmadığı konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak İsa (AS)'ın kıyamet kopmazdan evvel gelip gelmeyeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. O; İsa (AS), Muhammed (SAS) gönderilmezden evvel İsrailoğullarına gönderilmiştir." Aynı şekilde konuyla ilgili benzer açıklamaları Kadı İyad, Şerh-i Müslim'de, Sa'd et Taftazani de, Şerh-i Makasid'da yapmışlardır. Biz ilgili bölümü az önce açıkladık. Bu bölüm de açıkça ifade etmektedir ki, konu gerek vurudu (haberinin bize ulaşması), gerek delalet ettiği mana itibarıyla zanni bir meseledir.

Yeni görüşlere gelince, bu konuda Muhammed Abduh, Reşid Rıza ve büyük üstad Şeyh Meraği görüş beyan etmişlerdir.

Şeyh Muhammed Abduh konuya Ali İmran suresi 55. ayetin (Allah buyurmuştu ki: Ey İsa! Seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim) tefsiri sadedinde değinir ve şunları ifade eder: "Bu konuda alimler iki farklı görüş beyan etmişlerdir. Bu görüşlerden ilki ve meşhur olanı: Allah Hz. İsa'yı cismiyile diri olarak göğe yükseltmiştir ve ahir zamanda incek, bizim dinimizle insanlar arasında hüküm verecek, sonra da Allah O'nun canını alacaktır... İkinci görüşe gelince, ayet zahiri manasıdır. Buradaki vefat da ilk anlaşılan zahiri manadadır ki, o da sıradan ölümdür. Göğe yükselme bu ölümden sonra olur. Bu da ruhun göğe yükselmesidir." Sonra da şunu belirtir: 'Bu son görüşe bağlı olanlar, göğe yükselme ve tekrar yere inme ile ilgili hadisleri iki şekilde tahrir ederler: *Birincisi*; Bu hadisler, ahad haberler olup itikadi konularla alakalıdır, oysa itikadi konularda kat'i nasların dışındaki deliller makbul değildir. Bu konuda da mütevatir hadis varid değildir. *İkincisi*; bu konuda Şerh-i Mekasid'dan daha önce naklettığımız gibi tekrar inişin tevii edilmesidir."<sup>39</sup>

38 Bkz. Tahrir.

39 Bkz. Tefsir-i Menar, C.III

Seyyid Reşid Rıza'ya konuyla ilgili Tunus'tan şu soru sorulmuştur: "Efen-dimiz İsa şu an ne konumdadır? Bedeni nerededir, ruhu nerededir? "İnnî müteveffike ve rafiuke" ayeti hakkındaki görüşünüz nedir? Eğer yaşıyorsa Allah'ın mahlukatı ile ilgili sünneti gereği ihtiyaç duyduğu gıdaları dünyada olduğu gibi mi alıyor?" Reşid Rıza bu soruya detaylı bir cevap vermiştir. Bu cevaptan önemli bölümleri şöyle vermekteyiz;

Reşit Rıza, ayetle ilgili mülahazaları ve tefsircilerin görüşlerini sunduktan sonra özetle şunları ifade etmiştir: "İsa'nın dünya hayatındaki hali üzere ceset ve ruhla birlikte, Allah'ın sünnetinde olduğu üzere beslenmeye ihtiyaç hissedecek şekilde göğe yükseltildiğine dair Kur'an-ı Kerim'de açık bir nas yoktur ki, konuyla ilgili soruya cevap verelim. Aynı şekilde, semadan ineneğine dair de sarih bir nas varid değildir. Bu, Hıristiyanların çoğunluğunun inandığı bir ilkedir. Onlar bu inancı, Müslümanlar arasında yaymak için İslam'ın ortaya çıkışından beri çalışmaktadırlar." Sonra bu konudaki hadislerle birtakım eleştiriler getirerek şöyle demiştir: Konu ihtilafı konulardandır. Hatta kendilerinden nakilde bulunulan kişiler arasında da Mesih'in ceseden mi? yoksa ruhen mi? semaya yükseldiği konusu tartışılmıştır.<sup>40</sup>

Büyük üstad Şeyh Meraği, kendisine yöneltilen ve fetvamıza da sebep olan bir soruya cevap mahiyetinde görüşünü şöyle dile getirmiştir: "İsa (AS)'ın cismen ve ruhen göğe yükseldiğine, onun şu an cismen ve ruhen canlı olduğuna dair Kur'an-ı Kerim'de açık ve kat'i bir nas bulunmamaktadır. Ali İmran suresi 55. ayet (Allah buyurmuştu ki: Ey İsa! Seni vefat ettireceğim, seni nezdime yükselteceğim, seni inkar edenlerden arındıracağım) in manasına gelince, ayetten şu anlaşılır; Allah O'nu vefat ettirdi, öldürdü sonra kendi katına yükseltti. Ölümünden sonra yükseltilmeye gelince, Allah'ın İdris (AS)'a " O'nu üstün bir makama yücelttik"<sup>41</sup> sözünde olduğu gibi İsa (AS)'ın da Allah katında birtakım derecelere yükseltilmesidir. Şurası gayet açıktır ki, çoğu Müslüman alimleri de bu görüştedir. Allah onu öldürmüştür ve katında derecelere nail etmiştir. Şehitlerin ve sair enbiyanın durumunda olduğu gibi o, ruhen canlıdır. Ancak alimlerin çoğu, Hz. İsa'nın cismen ve ruhen göğe yükseltildiği, şu anda bile cismen ve ruhen canlı olduğu görüşündedir. Bu şekilde bir anlamaya yönelik hadisler bulunduğu için de, konuyla ilgili ayetleri bu şekilde yorumlamışlardır." Bu açıklamadan sonra da ; "Fakat bu hadisler bir Müslüman'ın inancını oluşturacak şekilde mütevatir derecesine ulaşmamışlardır. İnanç ise, ancak Kur'an'dan bir ayet veya mütevatir hadis ile sabit olur." demektedir. Bu açıklamalar çerçevesinde de; "Bir Müslüman'ın, İsa (AS)'ın cismen ve ruhen canlı olduğuna inanması gerekli değildir, İslam dini açısından da buna muhalefet eden kafir sayılmaz" demektedir.

Bu ifadeler bütün bu alimlerin Hz. İsa konusunun ihtilafı bir konu olduğunu ortaya koyan eski ve yeni gerçek görüşleridir. Konuyla ilgili ayetler Hz. İsa (AS)'ın ölümünün sıradan bir ölüm olduğu hususunda açıktır. Hadislerle

40 Bkz. Tefsir-i Menar, C.X

41 Meryem, 57

gelince, bunlar ahad haberlerdir ve bunlarla inanç oluşturulamaz. Bununla birlikte bu hadisler tevil de edilebilir. Hz. İsa'nın (AS) göğe yükseltildiğini ve tekrar yer yüzüne ineceğini inkar eden Müslüman küfürle de itham edilemez. Bütün bunlar ortada iken konuyla ilgili icma olduğu iddiasında bulunmanın hükmü nerde kalmaktadır?<sup>42</sup>

---

42 İnanç Kur'an, Sünnet ve İcma ile sabit olması hususlarında yazarın "El İslam Akideten ve Şeriaten" kitabının "İnanç Sübut Yolları" bölümüne bakılabilir.

## Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler

**Daniéle HERVIEU-LÉGER\***

Çeviri: Halil AYDINALP\*\*

### DÜŞÜŞ VE YENİLENMELER: AVRUPA'DA DİNİ MODERNLİĞİN İKİ FARKLI YÜZÜ

Modern toplumların dinî gelişimi ile ilgili teorik düşünceler yıllardır tek bir değerler dizisinin egemenliği altındadır: Bu değerler dizisi, rasyonelleşme süreci, bireysel özerklik iddiası ve kurumların farklılaşması anlamına gelen *modernite* ile büyük tarihi dinler tarafından temsil edilen *din olgusu* arasında var olan yapısal bir uyumsuzluk paradigmasıdır. Bu yaklaşım -farklı versiyonları içinde- Marksist ve Durkheim'ci anlayışların katkılarıyla şekillendirildi. Fakat bütün bunların ötesinde, bu paradigma, dini karakterize eden mutlak akıl [özel veya irrasyonel akıl] ile bilim ve teknolojiye dayalı moderniteyi karakterize eden biçimsel akıl [rasyonel veya formal akıl] arasındaki Weber'e ait tipik çatışma yorumundan faydalandı. Bilimin uygulamalarının bizzat kendisinin mutlak ve biçimsel akli birleştirdiğini bildiğimiz için bu çatışma ideal tiplerden birini oluşturmaktadır. Modern kültür üzerindeki biçimsel aklın hegemonyasının, muhtemelen yeni dinî beklentileri yüreklen-direcek bu anlam kaymaları için bizzat sorumlu olduğunu da biliyoruz. Fakat mevcut gerçek, Weber'in de söylediği gibi şudur: Modernite genellikle tanrılara ve peygamberlere karşı kayıtsız kalmaya devam etmektedir.<sup>1</sup>

Gerçekte, maddi çıkarlara odaklanan ve dini karakterize eden gerçek çıkarların sosyal varlığının yavaş yavaş solmasına neden olacak bir akılcılık olan biçimsel akılcılığın, modern kültür üzerindeki kesin hâkimiyeti ile ilgili Weber'e ait iddia, mekanik bir şekilde, bilim ve tekniğin genişlemesi ile dinî sonunu ilişkilendiren rasyonalist bakış açısından daha zengindir. Bir bakıma prensip olarak o, modern toplumlardaki dinî kurumların etkinliğinin azalması gerçeği ile dinin sosyal ve kültürel sahadan tasfiyesi arasındaki ayı-

\* Daniéle Hervieu-Léger, "Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity: Some Theoretical Proposals", *New Religions and New Religiosity*, ed. Eileen Barker and Margit Warburg, Aarhus University Press, 1998 Denmark, ss. 28-44.

\*\* Ar. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.

rımı sürdürmeye devam eder. Fakat uygulamada, farklı sekülerleşme teorilerinin karmaşık yapısı,<sup>1</sup> devlet ve dinî kurumların gelişimi ile ilgili deneye dayalı veriler tarafından etkili bir biçimde desteklenen basitleştirmelere karşı çok küçük bir direnç gösterdi. Eğer biri, fenomenin bölgesel farklılıklarını dile getirirse bile, en modern toplumlarda var olan geleneksel dindarlığın resmi inanç ve pratiklerinin sosyal ve kültürel yetkisizleştirilmesinin önemi konusunda ısrar etmemesi kesinlikle mümkün değildir. Bu gözlemler, her hangi bir zamanda, bilim ve teknolojinin güdümündeki modernitenin akılcılığı ile dinin akıl dışılığı arasındaki [kesin] uyumsuzluk [eski] fikrinin ortaya çıkardığı tepkilere yol açar. Bu entelektüel temayül, özellikle, Avrupa'da düzenli kilise katılımında meydana gelen genel düşüşü değerlendiren deneye dayalı araştırmaların geneli içinde görülebilir. Bu düşüş İngiltere, Fransa veya İskandinavya gibi bazı ülkelerde Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan gerçek bir gerileme durumunu ifade eder.<sup>2</sup> Örneğin son yirmi yılda en önemli değişimlerin gerçekleştiği İtalya'da bu düşüş kendisini daha fazla gösterdi.<sup>3</sup> Fakat bu değişiklikler ancak genel yoruma bir geçerlilik kazandırır: Bu farklılıkların, modernleşme sürecinin genel tarihi içindeki ulusal farklılıklara göre uygun bir şekilde cevaplanması gerekmektedir. Bu nedenle, böylesi bir durumun örneği, düzenli dinî katılımı sert bir kriz görmeye başlanan; rahip ve keşişlerin genel sayısında âni bir düşüş yaşanan İspanya'nın modern Avrupa ülkeleri topluluğuna girişidir.<sup>4</sup> Avrupa'da %81,6'lık<sup>5</sup> kiliseye devam etme oranıyla bir istisna teşkil eden İrlanda genel teze aykırı bir doğrulama getirir: Din, daha modern bir ülkede, o ülkenin sosyal, siyasal ve kültürel hayatı içinde daha az merkezi öneme sahiptir.

Şüphesiz bu veriler, modern ülkelerdeki dinî durumun uzun süredir devam eden hakim yorumunun oldukça basitleştirilmiş bir özetidir. Somut uygulamalı araştırmaların ortaya koyduğu tecrübelerle bu yoruma uzun zamandır meydan okunmaktadır. Mesela bu konuda, dinin popülaritesi ve onun beklenilmeyen çağdaş yenilenmeleriyle ilgili 1960'ların sonunda İtalya ve Fransa'da meydana gelen tartışmalara dikkat çekilebilir.<sup>6</sup> Diğer taraftan Anglo-Sakson araştırmalar, uzun süre, dinî düşüşü kanıtlamaktan ziyade, dinî bireyselleşme ve çoğulculuk sürecine vurgu yaptılar.<sup>7</sup> Fakat şu çok açıktır ki -Amerika'da olduğu gibi Avrupa'da da- yeni dinî hareketlerin doğası ve sosyal önemi ilgili olarak yapılan tartışmalar, sekülerleşme konusundaki fikirlerde bir dönüm noktası oluşturmuştur. İstatiksel bir bakış açısından hareketle, üye değişkenliği ve ağ hareketliliğinden dolayı tam olarak saptamanın gerçekten çok zor olduğu yeni dinî hareketlerin ivme kazanması kesinlikle Avrupa'nın dinî sahasını değiştirmedir. Ancak dinî canlanma, çok daha derin

1 Weber 1963, 92.

2 Tschannen 1992.

3 Maitre et al. 1991.

4 Garelli 1992.

5 Giner and Sarasa 1992.

6 McGreil 1991.

7 Isambert 1979.



ve geniş bir fenomen olan, rasyonel bir biçimde büyüğü bozulmuş modern toplumları niteleyen hızlı inanç artışını uzmanların dikkatine sundu. Yeni dinî hareketlerin güçlenmesi, modern, sınırsız ilerleme ve gelişme ideolojileri tarafından yeri fazla doldurulamayan, artan ve çeşitlilik gösteren anlam arayışlarına gösterilmesi gereken yakın ilgiyi ve bu sosyal taleplere karşı dinî cevapları zorunlu kıldı. Bu açıdan, din ile 1970'lerden beri kendisine ait kesinliklerin pek çoğunu kaybeden modernite arasındaki sorun yeniden sahnenin merkezine döndü. Çağdaş dinî yenilenmelerin ilk belirgin özelliği, modern toplumların uç noktalarında değil; bu toplumların tam merkezinde gerçekleşmesidir. Dinî yenilenme hareketleri önce Amerikan kampüslerinde ortaya çıktı. Öncelikle eğitilmiş, orta sınıf beyazlar içinde yayıldı. Daha sonra 1970'lerin başında büyük oranda yeni sosyal hareketler içinde bulunan öğretmenler, kamu işçileri, tıp ve sağlık çalışanları gibi Fransa'da orta kültürlüler diye isimlendirilen sosyal gruplar arasında çokça görülerek Avrupa'da yayıldı.

Bu hareketler, geri kalmış bölgeler ve gruplar içinde, hakim kültürün sadece kenarlarında hayatiyetini devam ettirebilen, modern öncesi dinî kültür ile derinden sekülerleşmiş bir modernlik arasında var olduğu iddia edilen çelişkiyi desteklemezler. Aksine, çok sert bir biçimde modernitenin içerdiği gerilimi gün yüzüne çıkarırlar. Bu gerilim, gelenekten miras alınan herhangi bir genel anlam kodunun yokluğunda, karmaşık ve sürekli değişen evrene kendilerini uyarlamaları zorunlu olan birey ve grupların geliştirebildikleri anlam sistemlerine göre ortaya konulan şartlarla ilgilidir.

Yeni dinî hareketler konusundaki düşünceler, gerçekten din ve modernite arasındaki ilişkiyle ilgili klasik yaklaşımları yeniledi. Zira bu hareketler bizleri, dinî görevleri yerine getirmedeki ölçülebilir gerileme ile geleneksel dindarlığın düşüşüne paralel, inançların yeniden organize edilmesi süreci arasındaki karmaşık -özellikle modern- bağı düşünmeye yöneltti. Dinî yenilenmelerin son açıklamaları klasik sekülerleşme paradigmasıyla çelişki arz etmez; fakat sekülerleşme sürecinin ne olduğu konusunda yeniden düşünmeyi gerekli kılar: Sekülerleşme, bütünüyle rasyonel bir toplum içinde dinin gerilemesi değil; fakat dindarlık formlarının genel bir yeniden şekillenmesidir. Yenilik ve değişime öncelik vermesinden dolayı yapısal olarak belirsiz hale gelen bir toplumda, inançların daha genel ve yeniden dağıtımının bir parçasıdır. (Hervieu-Léger 1986)

Bu bakış açısından hareketle yeni dinî hareketlerin gelişimi, dinî alan içinde, bireylerin modern kültürü ile yakın ilişki içindeki dindarlık tarzının hızlı bir artışını gün yüzüne çıkardı. Bu son düşünce din sosyolojisi içindeki eğilimler için önemli sonuçlara sahip. Dînin, en ileri toplumlarda var olduğu iddia edilen "yeni uyumu", dini sadece sosyal araştırmalar için önemli bir tema olarak geri getirmekle kalmadı; aynı zamanda pek çok bazı iki veya daha çok anlama çekilebilecek teorik tashihleri de artırdı. Uzmanlardan bazıları, sekülerleşme çözümlenmeleriyle ilgili din ve modernite arasındaki ilişki konusunda uzun süre devam eden tartışmalardan vaz geçmeye hazır gibi

görülmektedirler. Önceki dönemde dini hiçbir yerde bulamayanlar şimdi spor, siyaset, çevrebilim ve rock konserleri gibi daha pek çok yerde dindarlığı keşfetmeye hazır dırlar. Bu entelektüel karmaşa ilginçtir. Geçmişte birileri, modern toplumlardaki Hıristiyanlığın kültürel yayılışının büyüklüğünü vurgulamak için dînî pratikler (Hıristiyanlık dini) ile seküler pratikler arasındaki karşılaştırmayı kullandılar. Şimdi aynı gözlemler, görüldüğü kadarıyla sekülerleşmiş olduğu düşünülen toplumlar içinde dînin görünmez varlığını ifade etmek için kullanılıyor. Bu eğilim içinde, “dînî alan” kavramının geçerliliği açık bir şekilde sarsılıyor. Tüm toplumda faal halde bulunan dînî dinamiklerin analizi, dînî alanın sınırları konusundaki klasik sorgulama ile yer değiştiriyor.

Gerçekten bu değişen araştırma eğilimleri tüm din sosyologlarının aynı problemle yüzleştiklerini göstermektedir. Bu problem, modernliğin kendisine özgü dînî ikilemleri konusunda düşünmek için gerekli olan kavramsal araçlarla ilgilidir. Bir tarafta kendi inananlarının bile inançlarını belirlemek ve fiillerini kontrol etmek için tarihi dînî kurumların büyüyen yetersizliği; diğer tarafta büyük dînî geleneklerin sembolik havuzundan özgürce semboller ve referanslar ödünç alan inanç ve fiiller patlaması söz konusudur. Sorumuz şudur: Modernliğin büyük dînî sistemleri eritmeyi sürdürmesi ile aynı modernliğin yeni dînî formlar doğurma eğilimi nasıl yorumlanabilir?

Bu açıklamaya öncelik tanındığında, yaşanan dînî yenilenmeler ile dünyada meydana gelen krizlerin doğurduğu modernliği parçalama eğilimleri, [hem liberal hem de marksist versiyonları içinde] ilerlemeci ve gelişmeci modern ideolojilerin çöküşü arasındaki doğrudan bağı öneren sorunlu akılcılığı sürekli tekrarlayıp durmak yeterli değildir. Dînî modernliğin birbirine karşıt iki yüzü, modernliğin başarısızlığının bir sonucu değil; modernliğe ait dinamiklerin mantıklı bir neticesidir. Bu bakış açısından hareketle, geleneksel ve modern toplumlar arasındaki olağan karşıtlıktan öte din ile modernlik arasındaki klasik uyumsuzluk paradigmasını devam ettirmek mümkün değildir. Fakat bizler eğer ciddi bir şekilde modernliğin dine ait sonuçlarının sorgulamasını denemeye kalkışırsak, aynı zamanda eski bir problem olan bizat dînin tanımlanma sorunuyla da karşı karşıya kalırız.

### **DİNİN TANIMLANMASINA YENİ BİR DÖNÜŞ**

Durkheim, “*Dînî Hayatın İptidai Şekilleri*” adlı kitabının ilk satırlarında şöyle yazar:

Dinle kastedilen şeyin ne olduğunu tanımlamakla işe başlamak gerekir. Eğer bunu yapmazsak, ya dinle ilgili olmayan herhangi bir düşünce ve pratikler sistemine din ismi verme riski taşıyacağız; ya da dînin gerçek tabiatını idrak etmeksizin pek çok dînî gerçeği bir tarafa bırakacağız. (s.23)

Bu öneri, tanımlamayı bir araştırma projesi oluşturmanın ilk ve kaçınılmaz adımı kabul eden herhangi bir sosyolog için gayet açıktır. Ancak yine de din sosyolojisi uzmanları yıllardır ihtiyatlı bir metodolojik önlem düşündüler ve aksine dînî tanımlamayp dînin tanımlanma meselesini felsefecilere

ait “büyük teorilere” bıraktılar. Bu nedenle Fransız Din Sosyolojisi'nin kuru-cusu Gabriel Le Bras, meslektaşlarına, kutsalla ilişkilerinin en sıradan anlatı-mı içinde mütevazı bir sosyal grup incelemesi yapmakla arzularını sınırlan-dırmalarını önerdi. Din sosyologlarının çoğu, din sosyolojisi özel alanının, toplumun kendisinin dinden ne anladığıyla ilgilendiğini kabul ettiler. İhtimal dahilindedir ki bir kimse, sivil ve askeri ritüeller, ihtilalci mezhepler vb. gibi en açık dîni karşılaştırmalara doğru incelemeyi genişletmeyi kabul edebilir. Fakat bu durumda bile, farklı tarihi dinler tarafından temsil edilen ger-çek anlamdaki din terimi ile bu dîni formların benzerleri arasındaki ilişkinin sorgulanması ihtiyatlı bir davranışla dışarıda bırakılmış olurdu.

Fakat -aynı eğilim içinde- eğer bizler hem modern inanç patlaması, hem de kurumsal dîni sahanın düzeninin bozulmasını anlama gayreti içine girersek, bu ihtiyatlı tavrı daha fazla sürdürmek mümkün değildir. Şu an kilisele-rin kontrolü altındaki özel alanlar içinde dîni inançların nasıl genişleyerek yayıldığını dikkatle gözden geçirmek istiyorsak, modern inançlar arasında din terimi altına giren ya da girmeyen şeyleri nitelendirmemiz kesin bir zorunluluk arz eder. Diğer bir ifadeyle, dînin özünü ilgili olmayan bir “tanım-lama” yapmak asli bir zorunluluktur; fakat dinin tanımlanması -ideal bir metotla- uygulamalı fenomenin karmaşıklığı içinde bazı öneriler tayin eder. Bu alanda iki farklı durum göze çarpar:

1. Birinci gruptakiler, dînin saçma olduğu zannını ortadan kaldırarak ve kendi tecrübelerinin anlamlı olduğunu göstermeye çalışarak, toplumun, top-lum içindeki gurupların, bu guruplar içindeki bireylerin sahip oldukları anlam sistemlerine ait tüm tanımlamaları işin içine katarak din konusunda ol-dukça geniş bir yaklaşım tercih ederler.

2. İkinci gruptakiler kararlı bir biçimde daha sınırlayıcıdır. Din sözüyle, tarihî dîni geleneklere ait olan inançlar (özellikle tabiatüstü bir güce inanç), referanslar ve sembollerini belirgin bir şekilde çağrıştıran anlam yapılarına işaret etmeyi sürdürürler.

Burada söz konusu olan sorgulama ne soyut, ne de yalnızca teorik bir sorgulamadır. Yeni dîni hareketlerin dîni tabiatı ile ilgili tartışmaların gösterdiği gibi bu sorgulama pek çok araştırma eğilimleri içerir. Bu hareketler, üyelerine bireysel ve modern kurtuluş önerisi gibi yorumlanabilecek kişisel bir ifa görüşü sunduğu için mi dînidir? Eğer onlar herhangi bir aşkın referans, sosyal bir gaye veya ütopyaya sahip değillerse hâlâ “dîni”dirler mi?

Dînin sınırları konusundaki tartışmalar, “metaforik dinler” ve “seküler dindarlık” ile ilgili bir dizi araştırma ile son zamanlarda yeniden başlatıldı. Tartışmaların merkezini, dîni kurumlar aracılığı ile ‘görünmez’ veya ‘yayılmış’ özerk bir dindarlık çeşidinin genel olarak yaygınlaşması oluşturur. Fakat bu tartışmalar, dine ait özsel bir tanıma taraftar olanlarla, dînin işlevsel bir tanımını destekleyenler arasında cereyan eden bitmez çatışma içinde saplanıp kalma eğilimindedir. Bizler dini, ya inanç -mesela Tanrı’ya inanç- ya inançla ilgili simgesel pratikler -ki bu durumda Durkheim’in kutsal tanımını-

la çok güzel uyuşan bir dizi fenomenin muhtemel dîni karakterini (özellikle futbol maçları ve konserler gibi) kaçıracağız- ya da hayat, ölüm, acı çekme, vb. kavramlarla ilgili temel sorulara erkek ve kadınlar tarafından verilen tüm cevapları din olarak düşüneceğiz ve tanımlanamayan bir anlam sistemleri bulutu içinde dîni fenomeni kaybedeceğiz.

Bu fasit daireden nasıl kurtulabiliriz? Bana göre, izlenecek muhtemel çıkış yolu, dini karakterize eden özel inanma şekline odaklanarak bulunabilir<sup>8</sup> ve tartışma şu şekilde sürdürülür: Seküler dindarlık ve yeni dîni eğilimlerle ilgili çeşitli araştırmalar, tarihi dinlerin modern inanç sistemlerinin bazı bölümlerinde daralma meydana getirdiğini gösterdi. Fakat bu bahsedilen inanç sistemlerinin dîni boyutlardan yoksun olduğu anlamına gelmez. Diğer taraftan biliyoruz ki tüm anlam sistemlerinin modern toplum birey ve grupları tarafından din gibi tanımlanmasını düşünmek mümkün değildir. Bu nedenle burada şöyle bir soru gündeme gelir: Bu rengarenk din alanı içinde, dîni olarak anılabilen; aynı zamanda tarihi dinlerin belirgin bir özelliği olan kurumsal anlam ve pratiklerin özel bir şekilde var olması ve bunu nitelendirmek mümkün müdür? Bu doğrultuda ilerleyebilmek için, dîni inancın genel ve ayırt edici bir özelliği olarak *meşru bir gelenek hakimiyetine vurguyu* belirtmek mümkün gibi gözükür. Bu tipik-ideal bakış açısından hareketle, her din hem somut bir sosyal gruptan müteşekkil inançlı bir toplum; hem de geçmişte ve gelecekte inanan neslin devamının ayrıntılı haritasını çizen hayali bir soy ağacı meydana getirir.

Bu tanımlamanın ehemmiyetini değerlendirmek için, geleneğin otoritesine izafetle inanmanın kendi iç meşruiyetinin, inanç ve pratiklerin bir nesilden diğerine devam ettirilmesi gibi basit bir iddiadan daha anlamlı olduğunun açığa çıkarılması gerekiyor. Devamlılık tek başına hiçbir değere sahip değildir. Devamlılığın temel işlevi geçmiş, günümüz ve gelecekteki inananların tümünü bir araya getiren bir topluluğun bütün fertlerini inançlı bir üye yapan “zinciri” ortaya çıkarmaktır. Bazı durumlarda, hakiki ve kurucu gelenekle temel bağı yeniden kurma düşüncesiyle devamlılıkta bir kırılma meydana getirmek zorunlu olabilir. Eğer ihtiyaç hasıl olursa tasarlanan kurma işlemine izafetle sav olarak ileriye sürülen gelenek sadece keşfedilmiş bir gelenektir ki bu gerçekte ütopyaların ayrılmaz bir parçasıdır. Ancak tek başına geleneğe vurgu, haddi zatında her hangi bir dîni inancın meşruiyetinin temelidir. Gelenek, bireyleri toplum içine an be an müdahil kılarak bir sosyal kimlik kazandırmak suretiyle “iç”; soy ağacının hiçbir unsuruna sahip olmayan fertleri dışarıda tutmak suretiyle de “dış” bir fonksiyon icra eder. Bu açıdan, toplumun bir “hafıza zinciri” şekillendirme temayülü içeren ideal ve sosyal süreç özellikle dîni bir süreç olarak adlandırılabilir: Buradan hareketle yaratılan, sürdürülen, geliştirilen ve kontrol edilen belirli bir inananlar silsilesine ait olmanın bireysel ve kolektif farkındalığına izafetle din, ideolojik, sembolik ve sosyal bir aygıttır.

8 Martin 1979; Wilson 1976; Among others.

## YENİ DİNLER - YENİ DİNDARLIKLAR ve HAFIZANIN SORGULANMASI

Bu bakış açısının, dînin “tanımlanması” ile ilgili teorik ve asla sona ermeyen tartışmalarla ilgisi olmadığını tamamen farkındayım. Fakat bu, din ve modernlik arasındaki ilişkiyi karakterize ederek sekülerleşme terimiyle ilgili sorgulamayı farklı bir biçimde formüle etmemize izin verir. Soru şudur: Modern toplumlar, inananlardan meydana gelecek bir silsile için meşru bir çağrı ile karakterize edilen önceki toplumların yarattığı anlam sistemlerinden daha az mı yetkindir? Bu sorunun cevabı diyalektik bir şekilde dört öneriyi yan yana getirir. Ben bu önerileri özetlemek ve bizim şu andaki durumumuzla ilişkilerini değerlendirmek istiyorum.

1. İlk öneri oldukça yaygındır: Rasyonel modern toplumlar, dünya ve insan hayatının genel yorumlarıyla, geçmiş toplumları idare eden dine ait anlam sistemlerinin egemenliğinden kendilerini kurtarmakla bağımsızlıklarını kazandılar. Bu durum modernliğin temel özelliklerinden biridir. Eğer bizler sekülerleşmeyi toplum ve kültür içinde, kurumsallaşmış dînin etkisinin sınırlı hale gelmesinin artması şeklinde düşünüyorsak, modern toplumların sekülerleşmiş boyutları tartışma götürmez bir gerçektir.

2. Ancak modern toplumlar, aynı zamanda, Marcel Gauchet'in “değişimin zorunluluğu” dediği şeyin baskısı altındadırlar.<sup>9</sup> Bu nedenle modern toplumların hayatları yapısal olarak belirsizdir. Bilim ve teknoloji tarafından ortaya konan rasyonel zorunluluklar sürekli meydan okumaktadır. Sonuçta, kendi belirsizliklerinin doğal bir neticesi olarak anlam kaymalarıyla karşı karşıya kalan büyüsü bozulmuş [anlamını yitirmiş] toplumlar, hızlı inanç patlamalarının yaşandığı toplumlardır. Fransa<sup>10</sup>, Belçika<sup>11</sup> ve İsviçre'de<sup>12</sup> yapılan çeşitli uygulamalı araştırmalar, en modern ve en rasyonel kültür içinde yer alan bu insanların (mühendisler, bilgisayar uzmanları) gaipten haber verme, ruhçuluk gibi en irrasyonel tecrübeler aramak için belirgin bir eğilime sahip olduklarını göstermektedir. Batı Avrupa'nın her yerinde, -kilise içi veya kilise dışı- yeni dîni hareketlerin müntesipleri arttıkça; “derin ekoloji”, diye ifade edilen ruhçu psikoloji vb. akımların çeşitliliği de artmaktadır. Eğer sekülerleşme, dînin rasyonel bir şekilde daralma süreci olarak görülürse, sekülerleşmenin olup olmadığı şeklindeki soruya verilecek cevap bugün için açıkça görülüyor ki “hayır” olacaktır.

3. Fakat yine de benim benimsediğim bakış açısına göre -ki “görünmez din” teorilerinin ortaya koyduğu çeşitli savların aksine- modern toplumların dîni alanını “anlam sistemlerini kendin yarat” yaklaşımıyla ilişkilendirmek tamamıyla mümkün değildir. Bu “anlam arama teşebbüslerini kendin yarat” düşüncesi, bence sadece inananlar zincirinin devamlılığına temel bir vurgu yaptıklarında dînidir veya dîni özellikler gösterir. Bu bakış açısının din ve

9 Hervieu-Léger 1993.

10 Gauchet 1985.

11 Boy and Michelat 1986.

12 Dobbelaere and Voyé 1992.

hafıza arasında varolan temel bir bağı ifade ettiği anlaşılır ve böylece “sekülerleşme” ile ilgili soru tekrar gündeme gelir: Modern toplumlar yalnızca “değişimin zorunluluğu” ile değil; aynı zamanda “mevcut ânın zorunluluğu” ile de artan bir şekilde kuşatılmış durumdadırlar. Ân’ın zorunluluğu, geleneksel toplumlarda günlük yaşama ritim veren yapısallaşmış zaman dizilerini giderek yok etme eğilimindedir. Nesillerin sürekliliğini sağlayan; kültürel mirasın sosyal mantığını şekillendiren aile, okul, siyasi partiler, ticari birlikler, kiliseler vb. gibi “hafıza kurumları”; ortak tecrübelerin sosyalleştirici fonksiyonlarından, hızlı iletişim ve seçiciliğe dayalı bağlılıktan -özellikle gençlik arasında- artık daha az etkilidir. Dünyamızın şu an içinde bulunduğu karmaşıklık, yeniden bir gelecek tasarımı için geçmişe vurgu yapabilecek bireysel ve kolektif yetenekleri engellemektedir. (Hem “ütopik” hem de “geleneksel çözümler” için de aynı durum söz konusudur.) Aynı zamanda, modern kitle iletişim araçları, tarihe ait sorumluluğunu kaybederek olayları yorumlanamaz ve türdeş bir tufan yapmaktadır. Bence modern sosyolojinin pek anılmayan bir kurucusu olma hüviyetine sahip Maurice Halbwachs, modern toplumları giderek artan bir şekilde kendi devamlılıklarını üretemez hale getiren hafızanın parçalanması ve derin yarılma ile çağdaş Avrupa toplumlarında yaşanan dindarlığın dönüşümü arasındaki anlaşılabilir ilişki için temel teşkil edecek bir çözüm arayışı içinde modernliğin bu özel boyutlarını ifade etmişti.<sup>13</sup> Bu açıdan bakıldığında, modern toplumlar, giderek dine karşı daha da yabancılaşırlar; fakat bu, klasik sekülerleşme teorilerinin iddia ettiği gibi bir yabancılaşma değildir. Çünkü modern toplumlar gittikçe daha rasyonel hale gelmektedirler; hafızalarını kaybetmektedirler; yaşanan ânın anlam kaynağı ve gelecek yönelimi olarak yaşayan kolektif hafızayı geliştirme noktasında gün geçtikçe daha da zayıflamaktadırlar. Peki bu durumu “sekülerleşme” kelimesiyle yeterli bir şekilde tanımlamak mümkün müdür? Ben mümkün olmadığı kanaatindeyim. Çünkü sekülerleşme kavramı oldukça yakın bir biçimde rasyonelleşme ile bağlantılıdır ve rasyonelleşme kavramını böylesine farklı bir anlam içinde kullanmak karşı konulamaz bir müphemlik yaratır.

4. Tüm modern toplumlarda, kolektif hafızanın bütünlüğünün ve derinliğinin kaybıyla yaratılan simge niteliğindeki boşluğa paralel olarak gelişen çeşitli telafi süreçlerini de dikkate almamız gerektiğinden dolayı, bu karışıklıktan artık kaçınılmalıdır. Bu zıtlaşma, birinden diğerine farklı, parçalanmış, ayrılmış; fakat kolektif kimliklerin yapılanma olasılığına izin veren büyük hafızanın yerini tutabilecek küçük hafıza parçacıkları oluşturmayı gerektirir. Eğer modern toplumlarda kadınlar ve erkekler giderek daha az dindar oluyorsa, bu onların kendilerini önceki nesillere giderek daha az ait hissetmelerindedir. Bu durum, onların, sosyal ilişkilerin sembolik çatısını yeniden meydana getirmek veya yaratmak düşüncesiyle, geçmişe ait zincirin pek çok dağılmış parçalarını bir araya getirebilme gayesiyle sürekli gayret

13 Campiche et al. 1992.

sarf etmelerine yol açar. Tüm bireysel ve kolektif tecrübeleri anlık üretimler haline getiren hızlı sosyal ve kültürel değişimin dinamikleri, paradoksal bir etki olarak, hafızanın oluşumu için anıların birer birer gün yüzüne çıkmasını sağlar. Fransız tarihçi Pierre Nora'nın ifade ettiği gibi<sup>14</sup>, eğer geleneksel toplumlar "hafıza toplumları" diye ifade edilecek olursa, bu onların hafızanın yeniden oluşumu için geçmişe yönelik bir çağrıya kesinlikle ihtiyaç hissetmemelerinden dolayıdır. Zaten hafıza, bireysel ve kolektif hayatın bütün boyutlarında yoğun bir şekilde aktif durumdadır. Modern toplumlara ait karakteristik bir özellik olan "belirsizlik" bizatihi kendisi anlam arayışını ifade eder ki bu, sosyal ve ferdi kimliğin temellerini sorgulamada yatan bir anlam arayışıdır. Kolektif anlamlar üretme işini minimum düzeyde bile olsa paylaşmayan hiçbir insan topluluğu yoktur; fakat bu durum tek başına kolektif bir varlık olarak, üyelerin sahip oldukları kendi devamlılıklarının genel bir görüntüsünü paylaşabilmelerini ifade veya ima eder. Bu görüntünün parçalanmasından dolayı, oldukça çeşitli bireysel ve kolektif tecrübeler içinde temellenen paylaşılmış bu "anlam parçaları"nın pek çok yeniden düzenlenmesini görmek mümkündür. "Benzer" veya "Meteforik" din terimi, -bençe uygun olmayan bir şekilde- bu fenomeni tamamıyla anlamaya çalışır: Modern devamlılık ideali, küçük parçacıklar şeklinde kurulan; bazen anıları keşfeden parçalanmış "küçük anılara" sarılmakta kendisini yeniden şekillendiriyor. Daha önce de söylediğim gibi kolektif hafızanın tahrip sürecine odaklanarak modern toplumlarda yaşanan dînî gerileme sürecini tahlil etmek bençe mümkün gibi gözükmektedir. Bu durum, diğer taraftan kendilerini yeniden inşa eden "bu küçük parçacıklardaki anıları" farklı şekillerde dikkatle gözden geçirmek suretiyle -özellikle Batı Avrupa'da- dînî modernliğin bazı görüntülerini anlamayı mümkün kılabilir.

Bu son bakış açısından hareketle gerçekleştirilen uygulamalı araştırmalar sonucunda iki ana eğilim gün yüzüne çıkmaktadır. Bu konuyla ilgili uygulamalı araştırmaları detaylı bir şekilde anlatabilecek yeterli alana sahip olmadığım için kendimi, bu tipik eğilimleri çok kısa bir biçimde teşhis etmekle sınırlandıracam.

I. EĞİLİM: Bu eğilim, dînî kimliklerin şekillenmesinde küçük grupların büyüyen önemidir. Pek çok uzman sekülerleşmiş bir sosyal çerçeve içinde, dînî inancın gönüllü boyutunun bir sonucu olarak, modern toplumda gönüllü dînî grupların artan önemini uzun bir süredir ifade etmektedir. Küçük dînî gruplara katılım, aynı zamanda, inanan bireylere "doğal topluluklar" içinde artık verilmeyen kendi anlam sistemlerinin genel bir kabul görmesini sağlar. Gönüllü gruplar içinde örülü hissi bağlar, önceki toplumlarda aile, mahalle, köy, meslek gibi paylaşılmış tecrübeler içinde şekillenmiş devamlılığın spontane anlamıyla yer değiştirme eğilimindedir.

Bu son eğilim, dînî alanı, özel bir şekilde karakterize etmez: Bir bütün olarak sosyal hayat içinde, bir kimse, genel bireysel ayrışma ve yalnızlaşma sürecinin, kendi içinde çelişkili bir şekilde, giderek daha da fazla tecrit edil-

miş bireylerin sosyal iştirakin kendilerine ait anlamını yeniden inşa etmeye çalıştıkları gönüllü gruplarda bir patlama yarattığını gözlemleyebilir. Fakat özellikle sosyal dokunun dîni boyutu, anlık bir dîni hafızanın yeniden şekillenmesinde özgür katılımın etkisidir: Grup aidiyeti içinde icat edilen “gönüllü” kardeşlik bağı, genel çizginin kolektif mükemmeliyetinin temeli olma eğilimindedir.

Özellikle gençler arasında görülen bu eğilim, dîni kimliklerin yapılanma sürecinde ilginç bir tersine dönüşü ortaya çıkarır: Bir hafıza zincirine bağlanma duygusu, -aynı babaya sahip olduğumuz için bizler kardeşleriz- daha fazla dîni mensubiyetin kriteri değildir; fakat üyeler tarafından aynı ideolojinin, kişisel, sosyal ve kültürel yakınlıkların paylaşıldığı bir grup içinde meydana gelen genel katılım, öne sürülen ortak mirasa karşı hayal edilen kolektif bir vurgunun şartlarını yaratır.

İsviçreli İlahiyatçı Pierre Gisel tarafından dîni inancı nitelendirmek için kullanılan mükemmel ifade çiftini ödünç alarak şöyle söyleyebiliriz: “İnanma, kendimizin sebep olduğu bir bilmedir”;<sup>15</sup> bence modern toplumlarda, inanma, kendimizin sebep olduğu bir karar vermedir... Modernitenin tüm kurumsal dîni geleneklerin otoritesini buharlaştırdığı bu benzer süreç, paradoksal bir şekilde, kendisinin karşılığı olarak, dînin gelenek sonrası yeni bir biçimini ortaya çıkarır. Bu bence kesinlikle postmodern bir biçim değildir: Bireylerin aynı dîni “aile” içinde kendi aidiyetleri boyunca inanma ve ifa etmeye dair bireysel dîni yükümlülükleri tanımlama yerine, bir dîni kurumun -örneğin geleneğin- otoritesinde somutlaşan bir dindarlığı, daima hareket halinde ve yeniden değerlendirmeye tabi, bireylerin tercihine bağlı bir dîni aitliğe bağlar. Din, dîni aidiyeti bireylerin tercih benzerliğine bağlar.

**II. EĞİLİM:** Birinci eğilimde ifade edilen durum, en modern toplumlarda mezhep veya tarikat kimliklerinin daha fazla sosyal ilgiye sahip olmadığı anlamına gelmez. Aksine tüm uygulamalı araştırmalar göstermektedir ki inançların geniş bir şekilde yayılması -en azından belli bir noktaya kadar- mezhep veya tarikat kimliklerinin korunması ile birlikte aynı anda mevcuttur. Bunun da ötesinde, dîni çoğulculuk ve modern bireysel kültür arasındaki benzerlikten mülhem göreceliğin yayılması, bir dereceye kadar, mezhep veya tarikat kimliği için yeni bir çağrı yaratma veya yeniden yaratma eğilimindedir. Ancak sosyal ve kültürel bir kimlik olarak mezhep veya tarikat kimliğinin, bir bakıma, bireylerin kabul ettiği dîni kimliklerle uyuma zorunluluğu yoktur. Bu, dîni inanç ile kurumsal aidiyet, benzer hayat tarzları, evlilik usulleri, cinsiyetlere ait davranış kalıpları, politik tercihler vb. arasında artık ilişki olmadığı anlamına gelmez. Ancak şu anlama gelir ki mezhep veya tarikat referansının kimlik boyutu, kendisine temel teşkil etmesi gereken inanma boyutu ile karşılaştırıldığında göreceli olarak özgür bir kimlik olma eğilimindedir.



Bu eğilimi, Roland Campiche'in İsviçre'deki durumuyla ilgili araştırması mükemmel bir şekilde örnelemektedir:<sup>16</sup> İsviçre'de, fertlerin kendilerini Katolik veya Protestan olarak tanımlamaları, bireysel ve sosyal kimliğin önemli bir boyutu olarak varlığını devam ettirmektedir; Katolikler Katoliklerle, Protestanlar da Protestanlarla evlenmektedir; bireyler, öncelikli olarak içinde buldukları toplulukların üyeleriyle arkadaşlık ve meslek ilişkilerine girişmektedirler. Ancak bu mezhep veya tarikat yayılmasının, ilgili bireylerce çok iyi bilinen teolojik farklılaşmalarla neredeyse hiçbir ilişkisi yoktur. Örneğin, araştırma topluluğunun sadece % 2.9'u "eğer tüm dinler saygıyı hak ediyorsa sadece kendi inançlarının doğru olduğunu" düşünmektedir. Araştırma topluluğunun geri kalanı, kendi kişisel tercihlerini ortaya koysalar da -bazen bu durum oldukça kapalı kalmakta-, onlar tüm Hıristiyan dinlerinin eşit olduğunu ifade etmektedirler. Farklılaşmaların inanç temeli giderek aşınırken, mezhep veya tarikat aidiyeti, İsviçre'de, gerçekten farklılaşmış sosyalleşme ağlarını belirlemeye devam etmektedir.

Dini kurumların düzenleyici gücünün en zayıf olduğu ülkelerde, inanma boyutu ile dinin kimlik boyutu arasındaki ayırım daha da belirgin görülebilir. İngiliz meslektaşımız Grace Davie göstermiştir ki, İngiliz inanları, sadece dîni bir topluluğa ait olmada değil; aynı zamanda kurumsal bir inanç sistemini kabul etmede bile giderek daha az isteklidirler. Ancak İngiliz kilisesi, sosyal kimliğin önemli bir unsuru olarak kalmaya devam eder. İskoçya kilisesinin İskoç kimliği ile ilişkili olduğu gibi. Avrupa'nın her yerinde olduğu gibi İngiltere'de de sosyal ve kültürel çoğulculuk süreci faal durumda olduğu için kilise artık muteber, kesinlikle önemi artabilecek bir kurumdur.<sup>17</sup> Bu fenomen, 'ait olmadan inanma' yönünde büyüyen eğilimin Eva Hammberg'in İsveç örneği analizine göre eşit bir şekilde 'inanmadan ait olma' yönünde büyüyen eğilimle birlikte var olduğu İskandinav ülkelerinde en algılanabilir durumdadır. Eva Hammberg, Luteryan teolojiye göre Hıristiyan inançlarının müphemiyeti konusunda ısrar eder; ancak bununla birlikte Hamburg İsveç halkının, İsveç Kilisesine resmi üyeliklerini -özellikle kilise vergisi ödeyerek devam ettirdiklerini ifade eder. Bu nedenle Eva Hammberg'e göre Luteryanizm İsveç 'sivil dînin'in' bir çeşidi haline gelmiştir.<sup>18</sup>

Aynı gözlemleri Finlandiya örneği üzerinde gerçekleştiren Susan Sundback 'popüler din' kavramını kullanır.<sup>19</sup> Bana göre, belirli mezhep veya tarikatlara simgesel bir vurgunun, kolektif kimliğin sembolik bir boyutu olarak hafıza zincirini gösterme, devam ettirme ve güçlendirme düşüncesiyle aracılık ettiği yerlerde 'etnik din' kavramı bu durumun gerçekliği ile daha iyi uyuşur.

Bu iki eğilimi bir araya getirmekle, tarihi dinlerin mirasının, kendi anlam sistemini özgürce inşa eden bireyler için sadece bir referanslar ve semboller

16 Gisel 1990, 'Croice, c'est se savoir engendré'.

17 Campiche et al. 1992.

18 Hamburg 1992.

19 Hamburg 1992.

kaynağı değil; aynı zamanda bu mirasın çok farklı yeniden kullanımlar için de uygun olduğunu anlarız. Bunlardan ilki mezhepsel veya tarikat kimliklerinin, kolektif kimlikleri -özellikle etnik kimlikleri- şekillendirmek için harekete hale gelmesidir. Bu süreç, -tarih tarafından çok farklı şekillendirilen versiyonlarına göre- tüm batı ülkelerinde, özellikle Avrupa'da devam etmektedir. Eğer bu süreç, benzer kimlik sembollerini ortaya koyamayan kim-selerin aktif bir muhalefetine yol açarsa, bir belirsizlik ve bunalım çerçevesi içinde artarak daha sert bir biçimde gerçekleşebilir. Bir bakıma dîni sembollerin politik, kültürel ve ideolojik aygıtlaşması tabii ki yeni bir şey değildir. Aslında bu, kurumsal farklılaşmaya ait modern mantığın kaçınılmaz bir sonucudur. Ancak bu aygıtlaşma süreci, toplum kimliklerinin güçlü bir vurguya sahip olmasının demokrasiye karşı doğrudan bir meydan okuma olabileceği toplumlarda ağır politik ve sosyal öneme sahiptir.

Artık "etnik dinlerin" tüm çeşitleri -özellikle Avrupa'da- birer birer ortaya çıkmaktadır.<sup>20</sup> Geleneksel dîni inanma ve ait olmanın (klasik bir şekilde sekülerleşme olarak tasarlanan) parçalanma süreci yaşadığı yerler, kesinlikle kolektif bir hafızanın keşfedilmesi veya yeniden keşfedilmesi süreciyle karşı karşıya kalmaktadır.

Bu süreçte, grup ve topluluklar, sahip oldukları dayanıklılık içinde varlıklarına karşı doğrudan tehditlerin veya gizli parçalanma tehlikelerinin ötesinde inanmak için gerekçeler bulmaktadırlar. Dîni sahanın düzeninin bozulması ve dîni bağların paradoksal parçalanması anlamında, Avrupa'da ve dünyanın başka yerlerindeki modern toplumların gerçekliği ile uygun bir biçimde giderek daha az uyuşan rasyonelleşme kavramıyla bağlantılı sekülerleşme kavramını kullanmaya devam etmek bana göre zor gibi görünmektedir.

20 Sundback 1995.

21 Schnapper 1993.

## Ahlaklılık\*

**Çeviren:** Cengiz ÇUHADAR\*\*

Almanca'da "ahlaklılık" anlamında kullanılan üç kelime de 'Custom' (gelecek-adet) kelimesinden türetilmiştir. *Etik* (Ahlak felsefesi); Yunanca *ethos*, *Moralität* (ahlaklılık); Latince *mos* (çoğulu: mores) ve *Sittlichkeit*; Almanca *Sitte* kelimesinden gelmektedir. Ancak sadece *Sittlichkeit* (ahlaki yaşam) ile ilgili olarak Hegel ısrarla şu sıralamaya vurguda bulunur: *Etik*, ona göre daha az öneme sahiptir, ancak bazen hem *Sittlichkeit*, hem de *Moralität* kelimesinin anlamını içerecek şekilde kullanılır. *Moralität*, bilhassa Kant tarafından, sürekli olarak bireysel ahlak anlamında kullanılır.

Hegel, Kant'ın ahlaki olmak rasyonel olmaktır; rasyonellik kişinin tabiatının temel özüdür ve bu nedenle ahlaki olmak özgür olmak anlamına gelir şeklindeki görüşlerine katılır. Ancak Kant'ın: "Ahlaklı olmaya temel teşkil eden rasyonellik, kişinin içinde bulunduğu toplumun kurumlarında somutlaşan rasyonellikten çok, kişinin kendi rasyonel düşüncesidir; Akıl ile istek arasında keskin bir zıtlık vardır; ahlaklılık kişinin ne yapması gerektiği ile ilgili bir meseledir ve o, nihai iyiye doğru sonu olmayan bir yolculuktur." şeklindeki diğer bir takım görüşlerine karşı çıkar. *Moralität*, Yunanca *Sittlichkeit*'e oranla insanın gelişiminin daha yüksek bir evresidir; çünkü o *Öz Bilincimizi* artırır ve ele alınmış biçimiyle modern *Devletin* en temel özelliğini oluşturur. Ancak, o ahlaki yaşama bağlı olmalı ve kendisini genellikle toplumumuzun norm ve kurumlarının karşılıklı onayıyla sınırlı tutmalıdır. (NL'de *Moralität* öncelikle bürokrasi ile ilişkilendirilir).

*Moralität*, diğer bir takım kavramlarla da irtibatlandırılır: *İrade*; *vazife* (*Pflicht*); kötü veya şerrin (*das Böse*) zıt anlamında *iyi* (*das Gute*); kötü huyun (*Laster*) zıt anlamında *erdem* (*Tugend*); *Sorumluluk* (*Schuld*); *vicdan* (*das Gewissen*); ve *gerekli olan* (*das Sollen*). Hegel onları farklı biçimlerde ele alır:

1. "Gerekli olan" rahatlıkla reddedilir, çünkü Hegel'e göre ayrılmaz bir biçimde değiştirilmemiş bireysel ve ideal ahlaklılık ile irtibatlıdır ve dolayısıyla *Sittlichkeit*'ta (ahlaki yaşamda) yeri yoktur.

2. Sade olan *ahlaki yaşam*'da bir rolleri olduğundan dolayı bazıları samimi olarak kabul edilir. Ayrıca karmaşık modern versiyonda, ahlaki vazife-

\* Bu çeviri Michael Inwood tarafından yazılan *A Hegel Dictionary* adlı sözlüğün "Morality" maddesidir. *A Hegel Dictionary*, Michael Inwood, Blackwell Publisher, Oxford, 1992, s.191-193

\*\* **Ar. Gör.**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

ler, yasal (*rechtliche*) ve etik (*sittliche*) vazifeler dışında, bir ahlaki yaşam sisteminde kişinin yüklendiği rollerle ilişkilendirilen vazifeler vardır; ahlaki erdemler, sadece ahlaki vazifelerin değil, etik vazifelerin de yerine getirilmesinde gerekli olup bu sırada gösterilirler.

3. Bazıları, her ne kadar modern *ahlaki yaşamda* bir rol oynamasalar da, *Moralität* unsuru içerdiğinden dolayı, daha hassas fakat güvenli bir konuma sahiptirler. Mesela Hegel, “[Ahlaklı(ethical) Yunanlıların] herhangi bir vicdana sahip olmadıklarını”, ancak modern bir devletteki ferdin özel yaşamında bir yeri olduğunu söyler. Hegel vicdanı (*Gewissen*), modern hayatın önlenemez bir özelliği olan kendinden emin olma (self-certainty) ile ilişkilendirir. Fakat hakiki vicdanın, nesnel olarak iyi olan şeyi istemek, *Gesinnung*, olduğunu öne sürer. *Gesinnung*, kişinin içsel ahlaki tavrı, hissedışı veya eğilimidir. O aynı zamanda siyasi bir tavır da olabilir: Siyasi *Gesinnung*, vatanperverliktir (PR & 268).

*Sittlichkeit*'in tersine *Moralität*, kişinin dışsal davranışının ve sonuçlarının tersine içsel irade ve niyetini ifade etmektedir. Bu nedenle Hegel'e yalın olarak Yunanca *Sittlichkeit*'te suç ve sorumluluk, bilgisi ve niyeti dikkate almaksızın, kişinin (Oedipus gibi) eylemindeki (his Tat, 'deed') sebebe atfedilir. Saf *Moralität*'ta, bunun tersine, kişi ancak niyetine ve kişinin niyetlendiği eylemin tezahürüne (*Handlung*, 'action') göre sorumludur. Hegel bu bilme hakkını (*Recht des Wissen*) kabul eder, ancak kişinin eylemlerinin bütün istenmeyen veya beklenmeyen sonuçlardan sorumlu olamayacağına inanmaz.

*Moralität* ve *Sittlichkeit* benzer şekilde iyiye yönelik davranışlarında birbirinden farklıdır. Sıfat halindeki iyi(good) bir çok kelimeyle karşılaşılır, fakat burada en önemli olanlar *böse* ve *schlecht* kelimeleridir. Bu kelimelerin anlamları örtüşmekle birlikte *böse* ve *das Böse* daha çok ahlaken kötü(evil) ve ahlaki kötü(moral evil) için kullanılırken, *schlecht* kusursuz olup standardın altında olan şeyi gösterir. Bu nedenle *Nietzsche* iyi(*gut*) ve kötü(*böse*) arasındaki karşıtlığı aşmayı ve yerine Hıristiyanlık öncesi cesur toplumlardaki temel ayrılık olan ve dolayısıyla *gut* ve *böse*'nin ahlaki ilişkilerden mahrum olan *gut* ve *schlecht* arasındaki karşıtlığı koymayı istemiştir. Hegel, *Nietzsche*'nin bu husustaki düşüncelerinin çoğunu daha önceden dile getirmiş, fakat modern *Sittlichkeit*'teki *gut-böse* karşıtlığı için bir yer bulma hususunda *Nietzsche*'ye göre daha istekli olmuştur. Ancak Hegel, iyi ve kötünün ahlaki durumu ile ilgili olarak üç değişiklikte bulunmuştur:

1. *Moralität*, sorumluluğu tam olarak yalnızca niyetlere, iradeye ve irade edilen ve niyetlenen şeye tahsis ettiği gibi aynı şekilde iyi ve kötüyü de yalnızca, veya öncelikte, irade ve niyetler arasına yerleştirir. Mesela Kant, iyi iradenin, tek niteliksiz iyi olduğunu öne sürer. Bunun tersine Hegel, kısmen iradenin sadece dışarıdaki ifadeler yoluyla belirli bir karakter kazanmasından, kısmen de bir suç veya haksızlık iyi bir niyet veya iyi bir sebep veya neden yoluyla haklı gösterebileceğinden dolayı onları öncelikle kasıtlı davranış içine yerleştirir.

2. *Moralit t* iyiyi, elde edilmesi gereken bir Şey olarak görmeye meylederken, ister tek bir birey olsun veya isterse bir toplum veya genel olarak insanlık olsun, mevcut durumu az ya da çok kötü olarak görür. Buna karşılık Hegel, iynin hali hazırdaki işlerde gerçekleştiğine inanır.

3. İynin zaten gerçekleştiğine inanmasının arkasındaki nedenlerden biri, *Moralit t* iyi ve kötü arasında kesin bir farklılık koymaya ve iynin gerçekleŐmesinin kötünün tamamen ortadan kaldırılması veya alt edilmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışırken, Hegel, 'in kötülüğü zorunlu olarak iynin kendisinde içerilen olarak görmesidir: İyi, kötünün ortadan kaldırılmasını değil, itaat ettirilmesini veya ehlileŐtirilmesini gerektirir. Bu doktrin onun düşünce yapısının farklı düzeylerinde kendini gösterir:

a) EĞer kişi  zg r olarak iyi olanı seçerse, *masum* (innocent) olmaktan çok, ancak ahlaken iyi olabilir. Ancak bu, kişinin kötüyü seçmede de  zg r olduğu anlamına gelir, eğer bu imkan yok edilirse, kişi iyi biri olma imkanını kaybeder. (Hegel düŐme mitini, masumiyetin tersine iyi olmanın zorunlu Şartı olan iyi ve kötünün bilgisinin elde edilmesini içerdiğinden dolayı, bir düŐüŐten çok, bir yükseliŐin tasviri olarak yorumlar.).

b) *Moralit t*'a göre kötünün kaynağını oluşturan istek ve tutkularımızla savaŐılarak neticede kökünden yok edilmeli, fakat *Sittlichkeit*'in adetlerine ve törenlerine kanalize edilmelidir: Şehvet karı-koca sevgisine dönüŐtürülecek ehlileŐtirilir ve evlilikle tatmin edilir vb.

c) Kesin eylem, aklın yanında hırs da (*Leidenschaft*) dahil, kişinin bütün kişiliğini içerir ve Hegel'in güzel ruha karşı  ne s rd Ğu gibi, kaçınılmaz olarak kötülük riskini de taşır. "Dünyada hiçbir önemli Şey hırs olmadan baŐarılmamıŐtır" (LPH).

Hegel ahlaki  l t lerle tarihi Őahsiyetlerin değerlendirilmesine bilhassa karŐıdır. Ancak onun sıklıkla belirttiği gibi, bu türden değerlendirmeler, *Sittlichkeit*'in tersine *Moralit t*'ın bir özelliği değildirler. *Sittlichkeit*'in tersine, *Moralit t*'ın en azından Kant böyle düşünür, tarihi deĐiŐtirmedeĐi ve eylemlerden çok niyetlere kıymet biçtiği doğrudur. Ancak büyük adamların yaptıklarına çoğunlukla kendi toplumunun *Sittlichkeit*'i ve, basit Kant cı *Moralit t* olmayan, onların tesis etmek için çabaladıkları yeni tip *Sittlichkeit*'i ihlal eder. Bu nedenle Hegel, büyük adamlar söz konusu olunca, hem bireysel ahlaklılık hem de toplumsal etiğin bakış açısını atlayarak dünya tarihinin bakış açısını kabul eder. Bununla birlikte O, bir Şahıs hakkında bu bakış açısına göre mi, yoksa daha geleneksel bir bakış açısına göre mi hüküm verileceği hususunda karar vermede açık bir kriter ortaya koymaz.



## Bakî b. Mahled el-Kurtubî (201-276/816-889) ve Endülüs'teki Hadis Çalışmalarına Katkısı\*

**Abû Nayeem Md. RAISUDDIN**

**Çeviren:** Murat GÖKALP\*\*

Ebû Abdurrahmân künyeli Bakî b. Mahled, Ramazan 201/816'da Kurtuba (Cordova)'da dünyaya geldi<sup>1</sup>. Burada, Muhammed b. İsa el-A'sâ (221/835), Yahya el-Mesmûdî (234/848) ve bunların çağdaşlarından hadis tahsil etti<sup>2</sup>.

Bakî b. Mahled, Endülüs'ün ilim talebiyle uzun yıllar seyahatte bulunmuş belli başlı muhaddislerinden biriydi. Şark'ı ve Garb'ı dolaşarak (*tavvefe's-Sarka ve'l-Ğarbe*) 284 kadar şeyhten hadis işitti<sup>3</sup>. Elimizdeki materyallerin de yardımıyla, onun ilim talebiyle yapmış olduğu seyahatlerini şu şekilde edebiliriz:

Bakî b. Mahled Afrika'da, Sahnûn b. Saîd (240/854) ve Avn b. Yûsuf (245/859 civarı)'dan<sup>4</sup>; Mısır'da, Yahya b. Bukeyr (231/845) ve çağdaşlarından; Mekke'de, Abdullah b. Muhammed el-Absî (235/849), İbrahim b. Muhammed el-Mekkî (238/852) ve Seleme b. Şebîb (247/861)'den; Medine'de, İbrahim b. Munzir el-Hizâmî el-Medenî (236/850) ve Ebû Mus'ab ez-Zuhrî (242/856)'den; Suriye'de, Safvân b. Salih ed-Dımaşkî (237/851)<sup>5</sup> ve çağdaşlarından; Bağdat'ta, Yahya b. Abdullah el-Himmânî (228/842), Ahmed b. Hanbel (241/855) ve Ahmed b. İbrahim ed-Devrâkî el-Bağdâdî (246/860)'den<sup>6</sup> hadis işitti. Bakî b. Mahled, hocası Devrâkî'den onun *Siyeru Umer b. Abdulazîz* adlı eserini tahsil edip bir nüshasını da istinsâhta bulundu<sup>7</sup>.

\* Abû Nayeem Md. Raisuddin, "Bağî B. Makhlad Al-Qurtubî (201-276/816-889) and his contribution to the study of hadith literature in Spain", *Islamic Studies*, 27:2 (1988), s. 161-168.

\*\* **Ar. Gör.**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hadis Anabilim Dalı.

1 İbnu'l-Faradî, *Târîhu Ulemâi'l-Endelus* (Mısır 1966), I/91.; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm* (Matba' Kustatsumas 1373 hicri), II/33.; İbn Asâkir, *et-Târîhu'l-Kebîr* (Ravdatu's-Şâm 1331 hicri), III/277 vd.; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab* (Beyrut, el-Mektebetu'l-Buhârî, trs.), II/169.

2 İbnu'l-Faradî, I/91.; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz* (Haydarâbâd, 1333 hicri), II/184.

3 *Huffâz*, II/185.

4 İbnu'l-Faradî, I/91.; *Huffâz*, II/185.; İbn Asâkir, III/277-8.

5 İbnu'l-Faradî, I/91.; *Huffâz*, II/185.; İbn Asâkir, III/277-8.

6 İbnu'l-Faradî, I/91.; *Huffâz*, II/185.; İbn Asâkir, III/277-8.

7 İbn Asâkir, III/278.

Bağdat'taki tahsilini tamamlayınca Basra'ya geçti. Burada Halîfe b. Hayyât (240/854)'tan hadis okudu ve onun *ricâlu'l-hadîs* konusundaki en erken iki kaynak olan *Kitâbu't-Târih* ve *Kitâb fi't-Tabakât* adlı eserlerini istinsâh etti<sup>8</sup>. Daha sonra Kûfe'ye geçti ve burada da Ebû Bekr b. Ebû Şeybe (239/853)'den hadis işitti<sup>9</sup>. Ki bu esnada, İbn Ebû Şeybe, konusuna ilk tedvin edilmiş eserlerden biri olarak kabul edilen *Musannef*'ini tamamlamıştı zaten. Bakî b. Mahled, onun *Musannef*'ini tahsil amacıyla Kûfe'deki ikâmetini bir müddet daha uzattı ve kendisi için bu eserin bir nüshasını istinsâhta bulundu<sup>10</sup>. Irak'tan dönüşünde Mısır'a uğradı. Burada, saygı değer şeyhi Yahya b. Bukeyr tarafından candan karşılandı. İbn Bukeyr ondan 7 hadis istimâ' etti (aldı)<sup>11</sup>.

Onun ilim talebi arzusuyla yaptığı rihlesini (*rihlah fi talab al-ilm*) çalıştığı esnada biri, şu iki dikkate değer hususu gözlemler: Bir; o, olağanüstü bir şekilde, lahana yaprakları (*varaku'l-karneb*) hariç tutulursa, bütün bir gün yiyeceği olmaksızın gidebilecek derecede meşakatlere dayanma kuvvetini ortaya koymuştur<sup>12</sup>. İki; *Şeyhlerini* ziyaret maksadıyla, o dönemde mevcut herhangi bir vasıtayı kullanmaksızın uzun süre yürüyerek seyahatlerde bulunabilmiştir<sup>13</sup>. Onun ilim talebi konusundaki rihlesinin bu eşsiz hususiyeti iyi bilindiğinden dolayı, ölümünden bir asır sonra dahi, hadis tahkikinde (araştırmasında) 4./10. yüzyılın meşhur bir ilim seyyahı (*rahhâle*)<sup>14</sup> olan İbn Mende (395/1004)<sup>15</sup> tarafından takdirle karşılanmıştır.

Bakî b. Mahled, bir *muhaddis* olarak yüksek itibara nâil olmak sûretiyle, 35 yaşına varmadan bu rihlelerine son vermişti. Bu yüksek itibarı, daha önce geçtiği üzere, Mısır'da şeyhi Yahya b. Bukeyr'in ondan hadis alması keyfiyetiyle de teyid edilmiştir<sup>16</sup>. Yahya b. Bukeyr'in sadece Bakî'nin değil, aynı zamanda İmam Buhârî ve İmam Muslim'in de şeyhi olması, yüksek itibara sahip bir *muhaddis* olarak onun kabiliyetinin açık bir delilidir. Kezâ Bakî b. Mahled'in diğer dört şeyhi, yani Ahmed b. Hanbel, İbn Ebû Şeybe, Ebû Mus'ab ez-Zuhrî ve Halîfe b. Hayyât, İmam Buhârî ve İmam Muslim'in de şeyhleridirler<sup>17</sup>.

Bakî b. Mahled, 15 yıldan fazla süren ilim talebi maksatlı rihlesi sırasınca, muazzam bir hadis koleksiyonu ve bazı kıymetli ilk hadis derlemelerini topladı<sup>18</sup>.

Onun ilim talebiyle ilgili rihlesi hakkındaki müzakeremize son noktayı koymadan önce, Bakî b. Mahled öncesi *ilim tâlibi* bir Endülüslünün *rihlesinin*, genellikle İmam Malik'in *Muvatta*'ını tahsil maksadıyla Medine ile sınırlanmış olduğunu belirtmek gerekir.

8 Abdülazîz el-Hûlî, *Miftâhu's-Sunne* (Mısır 1347 hicrî), s. 145.

9 *Miftâhu's-Sunne*, s. 145.

10 *Miftâhu's-Sunne* (Mısır 1347 hicrî), s. 145.

11 *Huffâz*, II/184-5. ("الما رجعت من العراق لأجلني يحيى بن بكير إلى جنبه وسمع مني سبعة أحاديث")

12 İbn Asâkir, III/278.

13 *Huffâz*, II/184-5.

14 İbn Asâkir, III/278.; Onun hakkında bkz. Dr. S. Khatun, *Persia's Contribution to Arabic Literature*, University of Dhaka, 1980) s. 17 vd.

15 İbn Asâkir, III/278.; S. Khatun, s. 17 vd.

16 *Huffâz*, II/184-5.

17 İbnü'l-Farâdî, I/91.; *Huffâz*, II/184-5.; İbn Asâkir, III/277-8.

18 *Miftâhu's-Sunne*, s. 145.



lı olduğu ifade edilmelidir<sup>19</sup>. Şimdiki hâl, Bakî b. Mahled müstesna, seçkin şeyhlerden hadis dinlemek ve bu hadisleri kayda geçirmek (istinsâhını yapmak) gayesiyle Doğu Hilâfetine önemli bir dönemi süresince hadis araştırmasında böylesi uzun bir *rihle* yapmış olan hemen hemen hiçbir Endülüslü *ilim tâlibine* tesadüf edememekteyiz<sup>20</sup>.

Bakî b. Mahled, aşağıdaki hadis derlemeleriyle Kurtuba'ya döndü:

İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*<sup>21</sup>, Halife b. Hayyât'ın *Kitâbu't-Târih ve Kitâbu't-Tabakât*'ı, İmam Şâfi'nin *Kitâbu'l-Fıkhî'l-Ekber*'i ve Ahmed b. İbrahim ed-Devrâkî (246/860)'nin<sup>22</sup> Ömer b. Abdulazîz (101/719)'e dair *Siyer*'i.

Gerçek istilâh anlamında Hadis'in Endülüs'e girişi (ve tanıtımında) Bakî b. Mahled'in oynadığı rolü anlamak için, hadisin konumuyla ilgili o dönemde burada hüküm süren anlayışı tasvir etmek istiyoruz. O güne kadar Endülüs'teki hadis çalışmaları, İmam Malik'in *Muvatta*'sı<sup>23</sup> ve Mâlikî *fıkhının* bakış açısıyla sınırlıydı. Çünkü Endülüslü Müslümanlar genellikle İmam Malik taraftarıydılar ve *Muvatta* da devletin<sup>24</sup> tek *hukuk (Shari'ah) kanunu*<sup>25</sup> idi. O, burada oldukça fazla okunan bir eserdı ve muhteviyâtına malik olmaksızın hiç kimsenin adlî bir göreve atanması uygun görülmezdi<sup>26</sup>. Bu sûretle, mevcut hakim şartlar altında *Muvatta*'ya dair çalışmalar, iki amaca yani hadis ve fıkhı hizmet etmiştir<sup>27</sup>. Bu durum, Yahya b. Yahya el-Mesmûdî (234/848) hayatta iken, onun onayı olmaksızın adlî hiçbir atamanın yapılamaması hakikatiyle de teyid edilmiştir<sup>28</sup>.

Yahya el-Mesmûdî'nin halefi Abdulmelik b. Habîb (238/852) de, Kurtuba'nın önde gelen şeyhi olarak daha önceki yerleşik prensipleri takip etti<sup>29</sup>. Abdulmelik b. Habîb'in vefatı üzerine, Bakî b. Mahled Kurtuba Ulu Camii'nde ders vermeye başladı<sup>30</sup>. Bu vazifeyi üstlenmesiyle birlikte derhal, aşağıdaki şekilde hadis araştırmaları sahasını genişletti:

19 Dr. Abû Nayeem Md. Raisuddin, *Spanish Contribution to the Study of Hadith Literature* (University of Dhaka, 1984), s. 51.

20 İbnu'l-Faradî, I/92.

21 İbn Asâkir, III/278.

22 İbnu'l-Faradî, I/92.

23 Dr. Raisuddin, s. 51.

24 İbnu'l-Faradî, II/179; İbn Abdulberî, *el-İntikâ fî Fezâilî's-Selâseti'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, (Kahire 1350 hicri), s. 59.; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, (Kahire 1367 hicri), VI/195.

25 Bu, Halife el-Mansûr ve Halife Harun er-Reşid'in Halifeliliğin "tek kanunu" olarak *Muvatta*'nın benimsenmesi isteğini kabul etmeyen İmam Malik'in kendi prensibine terstir. Daha geniş bilgi için bkz. Dr. Muhammad Ishaq, "Historical survey of Fiqh and Muslim Jurisprudence", *Journal of the Aisatic Society of Pakistan*, c. VIII, no: I, s. 31-2.; Aynca bkz. *Miftâhu's-Sunne*, s. 26.

26 İbnu'l-Faradî, II/179; İbn Abdulberî, s. 59.; İbn Hallikân, VI/195.

27 İbnu'l-Faradî, II/179.; İbn Abdulberî, s. 59.; İbn Hallikân, VI/195.

28 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, V/195. ("فكان لا يلي قاض في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره ولا يشير (إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه)")

29 İbnu'l-Faradî, I/270.; Makkarî, *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratib*, (Mısır 1367 hicri), II/214.; *Huffâz*, II/107.; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, (Haydarâbâd 1325 hicri), VI/390.; *Lisânu'l-Mizân*, (Haydarâbâd 1329 hicri), IV/59.

30 İbnu'l-Faradî, I/92.

1. İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'ini tanıttı,
2. İlim talebiyle memleketi dışına yaptığı seyahatlerinde elde ettiği geniş hadis koleksiyonunu rivayet etmeye başladı<sup>31</sup>.

Bu yeni literatürün tanıtımı (girişi), beraberinde, her yerden gayretli *ilim tâlibini* cezbederek hadis çalışmalarında ciddi bir etki yarattı<sup>32</sup>. Görünüşe göre, hadis öğretiminde eski uygulamadan ayrılış, sükûnetle buna müsamaha gösteremeyecek Malikî *fukahâsı* tarafından tepkiyle karşılandı. Zira onlar, *Musannef*'in İmam Malik'in *mezhebine* muhalif *hadisler* ihtiva ettiğini iddia etmekteydiler<sup>33</sup>. *Fukahâ* bunu bir *bid'at* olarak gösterdi ve Bakî'yi de bir *ehlül-eser* olmakla itham etti. Bu henüz daha yeni filizlenmeye başlayıp olgunlaşmamış yeniliğe (bid'ate) engel olmak için *Fukahâ* iki yol benimsedi: Bir; öğrencileri onun derslerini takip etmekten vazgeçirmek. Yani, İbn Vaddâh'ın<sup>34</sup> önde gelen öğrencilerinin büyük bir kısmı, Bakî b. Mahled'den hadis dinlemeyecekti<sup>35</sup>. İbn Vaddâh tarafından te'lif olunan *İttikâu'l-Bid'a* gibi bir eser bu amaçla (Bakî'ye muhalefet ve ondan insanları uzaklaştırmak kastıyla) ortaya konmuştur<sup>36</sup>. Ancak yukarıda bahsedilen Bakî'ye muhalefet adına atılan adımların hiçbir işe yaramadığı görüldü ve Bakî b. Mahled'in dersleri günden güne gelişme kaydedip öğrencilerinin sayısı da arttı. *Fukahâ* da Bakî b. Mahled'in popülaritesini frenlemek gayesiyle daha sert vasıtalar benimsemekten geri kalmadı<sup>37</sup>. Takip ettiği usul üzere hadis öğretiminden Bakî'yi alıkoymak için, polis teşkilâtı âmiri (*vâli's-şurta*) Muhammed b. Hâris (260/873) kendi otoritesini kullandı, ancak yine tüm uğraşlar boşa çıktı<sup>38</sup>. Bu, Bakî b. Mahled'in genel itibarıyla halk arasındaki popülaritesini ve kendisine duyulan saygıyı gösterir. Polis teşkilâtı âmiri (*vâli's-şurta*) daha sonra Emîr Muhammed b. Abdurrahman (238-273/852-886)'a gitti ve bu bid'atın devam etmesine izin verdiği takdirde ortaya çıkacak vahim sonuçlar hakkında kendisine bilgi verdi<sup>39</sup>. Çok şükür ki Emîr; âdil ve hadis konusunda ilim sahibi, zeki bir kimseydi<sup>40</sup>. Bu haberlere derhal tepki gösterdi ve Bakî b. Mahled'den huzurunda İbn Ebû Şeybe'nin *Musannef*'ini kendisine sunması isteğiyle her iki gurubu sarayında hazır bulunmaları için davet etti. Sarayda büyük sayıda Bakî muhalifi hazır bulunmaktaydı. Emîr, bizzat eserin *hadislerini* sonuna kadar teker teker iyice inceledi<sup>41</sup>. O, eserin *Fukahâ*'nın iddia ettiğinin aksine, içerisinde dînî bakımdan başvurulmasında hiçbir mahzur bulunmayan çok kıymetli bir hadis koleksiyonu olduğu yönünde tam anlamıy-

31 Dr. Raisuddin, s. 75 vd.

32 Dr. Raisuddin, s. 86 vd.

33 İbnu'l-Farâdî, I/92.

34 Dr. Raisuddin, s. 64.

35 İbnu'l-Farâdî, I/93. ("وكان المشاهير من أصحاب ابن وضاح لا يسمعون من بتي")

36 İbnu'l-Farâdî, I/93.; Brockelmann, *GAL, Supl.*, II/978.

37 İbnu'l-Farâdî, I/93.

38 İbnu'l-Farâdî, II/8.

39 İbnu'l-Farâdî, I/92. ("واغزو اياه السلطان واخافوه به")

40 İbn Asâkir, III/278.

41 İbn Asâkir, III/278. ("وجعل يصفحه جزءا حتى اتى على اخره")

la kanaat getirmişti. Emîr, Devlet Kütüphanesi memurundan Kütüphane için bir nüshasının istinsâh edilmesini istediği bu esere hayran kalmıştı<sup>42</sup>. Ayrıca o, aşağıdaki unutulmaz şu sözleriyle de Bakî b. Mahled hakkındaki teveccühünü dile getirmişti:

"انتشر علمك وارو ما عندك من الحديث"

"İlmîni neşret ve hadis itibarıyla her neye sahipsen onu da rivayet et!"<sup>43</sup>

Yine aynı şekilde Emîr, Hadis öğretiminde Bakî'nin mükemmel hizmetine müdahale edilmemesi noktasında *fukahâya* karşı kesin talimat verdi<sup>44</sup>. Bu, Endülüs'teki Hadis literatürü tarihinde bir dönüm noktasıydı. Böylece burada, hadisin geniş kitlelere yayılması için de bir yol açılmış olmaktadır. Bu tarihi hâdiseyi yâd etmek adına İbnu'l-Faradî şöyle der:

"فمن يومئذ انتشر الحديث بالأندلس"

"O günden itibaren, Endülüs'te Hadis intişâr etti (yayılmaya başladı)."<sup>45</sup>

Bu şekilde Bakî b. Mahled, önüne konan engellerin üstesinden gelip canla başla eğitim faaliyetlerine kendisini adadı ve bundan sonra herhangi bir izne tâbi olmaksızın yahut bir engelle karşılaşmaksızın serbestçe Kurtuba Ulu Camii'nde hadis<sup>46</sup> öğretimine başladı.

Bakî b. Mahled, bir çeyrek asırdan daha fazla bir süre zarfında, hem sayısız öğrenci yetiştirerek hem de bir Hadis Okulu tesis ederek Kurtuba'da hadisin gelişimine hizmette bulundu. Bu Okul, sonraki yıllarda Endülüs'te hadisin gelişimine öncülük etti. Bakî b. Mahled, Hadis öğretimini yanı sıra, konusunda<sup>47</sup> – birazdan zikredeceğimiz üzere - kıymetli eserler telif etti. İşte bu anlatılanlar, Endülüs'ün hangi şartlardan geçerek bir *dâru'l-hadîs'e*<sup>48</sup> (*the Abode of Apostolic traditions*) dönüştüğünün de ifadesidir. Bakî, Cemâziyelâhîr 276/889'da Kurtuba'da vefat etti<sup>49</sup>.

## Eserleri

### 1. *Musnedu'n-Nebî (s.a.v)*<sup>50</sup>

Eser, isimleri alfabetik sıraya göre düzenlenmiş 1300'den fazla *sahâbî*'nin rivayetlerinin yer aldığı bir hadis derlemesidir<sup>51</sup>. Bakî b. Mahled, bu eserdeki

42 İbn Asâkir, III/278.

43 İbn Asâkir, III/278.; Görünüşe bakılırsa bu ifade, Bakî b. Mahled'in yurtdışından getirdiği Hadis koleksiyonlarına işaret etmektedir. Dr. Raisuddin, s. 78.

44 İbn Asâkir, III/278.

45 İbnu'l-Faradî, I/92.

46 İbn Asâkir, III/278.

47 GAL, I/164, *Supl.*, I/271.

48 İbnu'l-Faradî, I/92. ("فضارات الأندلس دار الحديث")

49 İbnu'l-Faradî, I/93. Hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, *Cemheretu Ensâbî'l-Arab*, (Mısır 1962), s. 152.; Makkarî, IV/162.; *Şezerât*, II/169.; Zirîkî, II/33.

50 GAL, I/134.; *Supl.*, I/271, III/582, 1007.; [Yazar, Bakî'ye ait üç eseri de MS (manuscript/ yazma eser) rumuzuyla vermiştir ki, bunun bir sehve mebnî olduğu söylenebilir. Zira doğru olan, bu eserlerin günümüze ulaşmadığıdır. Bkz. Kandemir, M. Yaşar, "Bakî b. Mahled", *DİA*, İstanbul 1991, IV/541-2. (çev.)]

51 İbnu'l-Faradî, I/92.; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 86, 108.; İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-Sıla*, (Kahire. 1374 hicrî), I/119.; Makkarî, IV/162.; Hacı Halife, II/431.; *Miftâhu's-Sunne*, s. 33.; İbn Asâkir, III/279.

tüm hadislerin fıkıh konularına göre tanziminde büyük ihtimam gösterdi. Bu yüzdendir ki o, aynı zamanda bir *Musannef*'tir. Gerçekten de o, hem *Musned* hem de *Musannef* olması itibarıyla bir eser değil iki eserdir<sup>52</sup>. Aslında Bakî'nin *Musned*'i, konusunda kendisiyle mukayese edilebilecek çağdaşı hiçbir bir eserin bulunmadığı eşsiz bir çalışma olarak övgüye mazhar olmuştur. O, *hadisleri* fıkıh konularına göre tertip edilmiş ilk *Musned* eserdir<sup>53</sup>.

#### 2. *Fetâva's-Sahâbe ve't-Tabî'in ve Men Dûnehum*<sup>54</sup>

*Sahâbe, tâbiîn* ve diğer önde gelen *muhaddis* ve *fukahânın* fetvalarının bir derlemesidir. Bu eser, Hadis *tedvîni* (*codification*) öncesinde ortaya konmuş ilk hadis derlemesi olarak kabul edilebilir<sup>55</sup>.

#### 3. *Tefsîru'l-Kur'ân*<sup>56</sup>

Bol miktarda *hadîse* yer verdiği bir Kur'ân-ı Kerîm tefsiridir. Bu *tefsîrin*, Taberî'nin meşhur *Tefsîr*'inin dahi kendisiyle kıyaslanamayacak ölçüde, İslâm tarihinde benzersiz bir eser olduğu söylenmiştir<sup>57</sup>.

### Bakî'nin Hadis Okulu

Hocası Yahya el-Mesmûdî gibi Bakî b. Mahled de, Kurtuba'da daha önce bahsedildiği veçhile bir Hadis Okulu tesis etmiştir. Endülüüs'ün çeşitli bölgelerinden öğrenciler Bakî'den Hadis okuyup kendisinden rivayette bulundular. Bunlar arasında Kasım b. Esbağ (340/951) dikkate değerdir. Öğrencilerinin önde gelenlerinin bir listesi aşağıda sunulmuştur:

Kurtuba (Cordova)

1. Muhammed b. Kasım (263/876)<sup>58</sup>
2. Ahmed b. Ömer (280/893)<sup>59</sup>
3. Kasım b. Abdulvâhid (293/905)<sup>60</sup>
4. Abdullah b. Muhammed (300/912)<sup>61</sup>
5. Tâhir b. Abdulazîz (305/917)<sup>62</sup>
6. Muhammed b. Ahmed (310/922)<sup>63</sup>
7. Muhammed b. Abdullah (312/924)<sup>64</sup>

52 İbnu'l-Faradî, I/92.; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 86, 108.; İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-Sıla*, (Kahire 1374 hicrî), I/119.; Makkarî, IV/162.; Hacı Halife, II/431.; *Miftâhu's-Sunne*, s. 33.; İbn Asâkir, III/279.

53 İbnu'l-Faradî, I/92.; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 86, 108.; İbn Beşkuvâl, *Kitâbu's-Sıla*, (Kahire 1374 hicrî), I/119.; Makkarî, IV/162.; Hacı Halife, II/431.; *Miftâhu's-Sunne*, s. 33.; İbn Asâkir, III/279.

54 *GAL*, *Supl.*, I/271.

55 İbnu'l-Faradî, I/92.; İbn Beşkuvâl, I/119.; *Tehzîb*, IV/89-90, VI/4.; Makkarî, IV/162.; *Mustatrafe*, s. 36.

56 *GAL*, *Supl.*, I/271.

57 İbnu'l-Faradî, I/92.; Makkarî, IV/162. ("الم يؤلف في الإسلام تفسير مثله ولا تفسير محمد بن جرير الطبري")

58 Bkz. İbnu'l-Faradî, II/46-7.

59 İbnu'l-Faradî, I/25.

60 İbnu'l-Faradî, I/358.

61 İbnu'l-Faradî, I/219.

62 İbnu'l-Faradî, I/206.

63 İbnu'l-Faradî, II/33-34.

8. Elsem b. Abdulazîz (317/929)<sup>65</sup>
9. Suheyb b. Muni' (318/930)<sup>66</sup>
10. Muhammed b. İbrahim (318/930)<sup>67</sup>
11. Abdullah b. Yûnus el-Murâdî (330/941)<sup>68</sup>
12. Hasan b. Sa'd (332/943)<sup>69</sup>
13. Ahmed b. Abdullah (333/944)<sup>70</sup>
14. Kasım b. Esbağ (340/951)<sup>71</sup>
15. Ahmed b. Bakî b. Mahled (344/955)<sup>72</sup>

### İlbîre (Elvire)

1. Yûsuf b. Rebâh (298/910)<sup>73</sup>
2. Muhammed b. Futays (319/931)<sup>74</sup>
3. Osman b. Cerîr (319/931)<sup>75</sup>

### İşbiliye (Seville)

1. Abdullah b. Ömer (276/889)<sup>76</sup>
2. Abbâs b. Muhammed (327/938)<sup>77</sup>

### İstice (Istija)

1. Temîm b. Ali (293/905)<sup>78</sup>
2. Mûsâ b. Ezher (306/918)<sup>79</sup>

### Ceyyân (Jaen, Al-Jayyân)<sup>80</sup>

1. Hizbullah b. el-Vebâ'î (306/918)<sup>81</sup>
2. Osman b. Saîd (319/931)<sup>82</sup>

### Tuleytula (Toledo)

1. Yahya b. Muhammed (293/905)<sup>83</sup>

64 İbnu'l-Faradî, II/33.

65 İbnu'l-Faradî, I/89.

66 İbnu'l-Faradî, I/202.

67 İbnu'l-Faradî, II/38.

68 İbnu'l-Faradî, I/226.

69 İbnu'l-Faradî, I/110.

70 İbnu'l-Faradî, I/34.

71 İbnu'l-Faradî, I/364.; Dr. Raisuddin, s. 88.

72 İbnu'l-Faradî, I/33.

73 İbnu'l-Faradî, II/202.

74 İbnu'l-Faradî, II/40.

75 İbnu'l-Faradî, I/303.

76 İbnu'l-Faradî, I/216.

77 İbnu'l-Faradî, I/297-8.

78 İbnu'l-Faradî, I/99.

79 İbnu'l-Faradî, II/148-9.

80 Ceyyân, Kurtuba'nın doğusunda ve ona 17 *fersah* mesafede olup, İlbîre bölgesine komşu bir Endülüs şehridir. Yâkût, *Mu'cem*, II/169.

81 İbnu'l-Faradî, I/124.

82 İbnu'l-Faradî, I/303.

83 İbnu'l-Faradî, II/184-5.



**KİTAP TANITIMI**

**Kitabın Adı** : eş-ŞECERETU'L-İLÂHİYYE FÎ ULÛMÎ'L-HAKAİKÎ'R-RABBANİYYE, (3 Cilt),  
Elif Yayınları, İstanbul 2004

**Yazarı** : Şemseddin eş-Şehrezûrî  
**Edisyon Kritik** : Dr.Necip Görgün, Osman Gazi Üniversitesi  
İlâhiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Eskişehir

Dr. Necip Görgün'ün uzun emek, itina ve sabır gerektiren çalışması, ünlü İsrakî filozof ve mutasavvıf Şihabeddin Suhreverdî el-Maktûl (ö. 1191)'un öğrencilerinden Şemseddin eş-Şehrezûrî'nin eş-Şeceretu'l-îlâhiyye fî Ulûmî'l-Hakaikî'r-Rabbaniyye eseri hakkındadır.

Şehrezûrî, İsrakî felsefeyi yorumlayan, geliştiren ve yayan bir düşündürdür. Felsefe tarihi ve sistematik felsefe hakkında eserleri bulunmaktadır. Müellifin, antik filozofların ve İslâm filozoflarının hayatlarından söz edip fragmentler naklettiği filozoflar tarihi niteliğindeki bir eseri "*Ravzâtu'l-Efrâh ve Nuzhetu'l-Ervâh*"tır. Hermetik ve Hellenistik fikirlerle İsrakî düşünceyi birleştirmeye çalıştığı, yeni Pythagorasçı fikirlerle İsrakîlik arasında bağlantı kurduğu semboller kitabının adı ise, *Kitâbu'r-Rumuz ve'l-Emsâlu'l-Lahûtiye fî'l-Envâri'l-Mücerredeti'l-Melekûtiyye*'dir.

Dr.Necip Görgün'ün edisyon kritiğini sunduğu "eş-Şeceretu'l-îlâhiyye" isimli eser, Türkçe tam karşılığıyla "*Rabbanî Hakikatlerin İlimleri Konusunda İlâhî Ağaç*" anlamına gelmektedir. Bu eser, felsefe ve İlâhiyat ansiklopedisi özelliği taşımaktadır. H. 680 yılında, üstadı Suhreverdî'nin ölümünden 90 yıl sonra tamamlanan bu kitapta İhvânü's-Safa, Cabir b. Hayyan, İbn Sinâ ve Suhreverdî en temel başvuru kaynakları olarak görülmektedir.

Henry Corbin her ne kadar bu eserin her biri binlerce sahifeden olmak üzere altı ya da yedi el yazması olduğunu belirtse de (Corbin, İslâm Felsefesi Tarihi, s. 25) değerli araştırmacı Dr.Necip Görgün sadece dokuz nüshayı İstanbul kütüphanelerinde tespit etmiş, İstanbul dışında da Kayseri, Reşid Efendi Kütüphanesi (840) ve Almanya, Leid (5063), Mısır, Kahire VI (95) kütüphanesindeki nüshaları belirlemiştir. Ayrıca söz konusu eserin 4. kitabı olan Tabiiyyet (Fizik) kısmının *Semeretu's-Şecere* adıyla Yirmisekiz Mehmet Çelebi tarafından Osmanlıca'ya tercüme edildiğini, Prof.Dr.Bekir Karlığa'yla olan mülakatı sayesinde detaylı açıklamalarda bulunmaktadır.

Yrd.Doç.Dr.Görgün, edisyon kritiğinin üçüncü cildine bu eser ve muhtevası hakkında geniş bir inceleme ve cilt için isim, konu ve kavram indeksi

hazırlamıştır. *eş-Şeceretu'l-İlâhiyye ve Şerezûrî'nin Felsefesi* başlıklı 88 sayfalık incelemesi Giriş ve iki bölümden oluşmuştur. Giriş bölümünde Sayın Görgün, Şehrezûrî'nin mensup olduğu ve bizzat öğrencisi olduğu İşrakî ekolün üstadı Suhreverdî'nin hayatı, eserleri ve İşrakîliğin temel doktrinleri hakkında bilgi vermektedir. Giriş bölümünde özellikle İşrakî Hikmetin Temel Doktrinleri başlığı altında Suhreverdî'nin özgün yönlerini akıcı ve özlü bir şekilde tespit eder. Özellikle Suhreverdî'nin Aristoteles ve müslüman Meşşâîler hakkındaki eleştirilerini belirler.

İncelemesinin Birinci bölümünde ise, tahkikli neşrini sunduğu *eş-Şeceretu'l-İlâhiyye*'nin müellifi Şehrezûrî'nin hayatı ve eserlerini bilimsel bir titizlikle ve kaynakları sabırla tetkik edip ortaya çıkarmaktadır. Gerek klasik araştırmacılar ve gerekse modern araştırmacıların atıf ve değerlendirmelerini ölçülü ve eleştirel bir yaklaşımla okuyucunun dikkatlerine sunmaktadır.

Sayın Görgün'ün tespitleri çerçevesinde eser, genel yapısı içinde klasik modelden farklı açıklamalar getirmemekle birlikte, İbn Sinâ felsefesini, İşrakî Gnostizmi ile karışık bir tasavvufî sistem haline getirmeye çalışması bakımından kayda değerdir.

Sayın Görgün'ün tespitiyle, bu mistik yorum bir yandan Sadreddin Şirazî (ö. 1640), sonrası düşünce üzerinde etkili olacağı gibi, diğer yandan da Celaleddin Devranî (ö. 1502) aracılığıyla Osmanlı düşüncesi üzerinde etkili olmuştur.

Sayın araştırmacı, Hüseyin Hatemi'nin eser adında geçen "şecere" kelimesini soy kütüğü şeklinde tercümesini isabetli bulmamıştır.

Beş kitaptan oluşan eserini müellif bir ağaca benzetmiş "İlâhî ağaç" diye isimlendirdiği bu ağacın kökü olarak, alet ağaç mesabesinde kabul ettiği bilimler taksimi ve mantık ilmini göstermektedir. İlâhî ağacın dalları olarak ahlâk ve siyaseti zikreden yazar, ağacın zirvesi olarak da nazarî hikmeti, fizik ve metafizik bahislerini incelemektedir.

Şehrezûrî'nin *eş-Şecere*'sinde I. Kitap'ta temel meseleler olarak hikmet, felsefe, bilim ve bilimler taksimi yer almaktadır. II. Kitap tümüyle Klasik Mantık bahislerine ayrılmıştır. Delâlet, Küllî, Cüz'î (Tümel-Tikel) Tanım, Bölme, Hüküm, Önerme, Önermeler arası çelişkiler, Kıyas, Burhan, Cedel, Hitabet, Şiir ve *Sofistik Deliller* üzerinde açıklama yapmaktadır.

III. Kitap, ahlâk ve siyaset hakkındadır.

IV. Kitap Tabiat felsefesi-Fizik hakkındadır.

Sayın Görgün, incelemenin II. Bölümünde Şehrezûrî'nin Felsefesi üzerinde durmaktadır. Şehrezûrî'nin hikmetle ilgili ayet ve hadisleri derlemesinden örnekler verirken en ilgi çeken rivâyetlerden biri de Amr İbnü'l-As'ın İskenderiye dönüşü Peygamberimize, Aristoteles'in eserlerini okuyan bir topluluktan haber verip Aristoteles'e lanet okuması üzere Hz. Peygamber'in, Amr'ı susturarak "Aristoteles nebî idi, fakat kavmi onun kadrini bilemedi" şeklindeki sıhhat derecesi tartışmalı ifadedir.

Şehrezûrî; hikmeti, varlıkların hakikatlerini oldukları gibi bilmektir şeklinde tarif ederken Kindî ve Fârâbî çizgisinden gitmektedir.



Şehrezûrî, bilimler tasnifinde ilimleri araç ilimler ve bizzat kendisi için talep edilen ilimler olarak ikiye ayırır. Mantık ve Dil ilmi araç ilimlerdir. Bizzat kendisi için talep edilen ilimler ise, Nazarî ve Amelî Hikmet olmak üzere ikiye ayrılır. Nazarî Hikmet kendi içinde; Tabiiyyat, Riyaziyat ve İlâhiyyat olmak üzere üçe ayrılırken, amelî hikmet ise; Ahlâkî Hikmet, Menzilî Hikmet ve Medenî Hikmet olarak üçe ayırır.

Bilimler tasnifinden sonra Şehrezûrî'nin ahlâk ve siyaset görüşünü ele alan Görgün, Şehrezûrî'nin, geleneksel ahlâk filozoflarıyla ortak çizgide olan yaklaşımını ifadelendirmektedir. Ahlâkın ve huyun değişip değişmeyeceği problemini ele alan Şehrezûrî huyun değişmesinin mümkün olduğunu söyler. Ona göre, hiçbir huy, doğal değildir. Dışsal etkenlerle çokça yapılan fiillerle, sözlerle değişir, eksilip çoğalabilir. Peygamberlerin varoluşları ve davetlerindeki temel espri, insandaki değişim imkânının en büyük göstergelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Erdemleri, Hikmet, Adalet, İffet ve Şecaat olarak klasik çizgide ifadelendiren Şehrezûrî, bu erdemlerin alt türlerinin de tanımlarını vermektedir. Aile ahlâkı konusunda, baba, anne, çocuklar, gıda ve hizmetçiyi ailenin temel esaslarından görmektedir. Babanın iyi bir idaresiyle ailede erdemler tesis edilirken reziletler de ortadan kaldırılır. Çocuklara güzel isimler bırakarak çocuk psikolojisinin olumlu yönde gelişeceğini savunur.

Toplum ahlâkı konusunda bir devlet felsefesi ortaya koymaya çalışan Şehrezûrî, Grek düşüncesinin Site kavramı ile Fârâbî'nin "Medine" anlayışını tekrarlar. Siyaseti erdeme dayalı siyaset ve erdeme dayalı olmayan siyaset olmak üzere ikiye ayırır. Devlet başkanının gayesi halkı olgunlaştırma ve onları mutluluğa kavuşturma olunca erdemli siyaset, halka zulüm ve onları aşağı görme erdemsiz siyasettir. Şehrezûrî'ye göre, toplum ve devletin temelini dostluk ve sevgi oluşturur. Sevgi doğuştan geldiği gibi, isteğe bağlı olarak da gelişebilir. Sevginin kaynağında zevk, fayda ve iyilik vardır.

Sayın Görgün incelemesinde Şehrezûrî'nin Tabiat felsefesini de değerlendirmektedir. Tabiat felsefesinin konularını bir giriş ve sekiz kısımda inceleyen müellif tabiat ilimleri tasnifinde İbn Sinâ'yı model alarak fizikten başlamış, psikolojiye oradan da metafiziğe geçmiştir. Hareket, sebep ve cisim, varlık, nefis ve ruh kavramlarını açıklamaktadır.

Felsefe tarihi ve sistematik felsefe bakımından eserler ortaya koyan Şehrezûrî'nin "eş-Şeceretu'l-İlâhiyye"si Sayın Görgün'ün tespitinde ifadesini bulduğu şekliyle Aristotelesçi anlayışın İbn Sinâ tarafından fevkalade başarı ile hazırlanmış olan ana modelin aynıyla benimsendiği görülmektedir. Bu model etrafında Suhreverdî'nin gerçekleştirdiği, özü itibarıyla Batınî, Gnostik ve Yeni Eflâtuncu, Yeni Pythagorasçı yorumlara ve yaklaşımlara ağırlık vermektedir. Şehrezûrî'yi felsefî düşünceye yönelik getirmiş bir düşünür olmakta çok eklektik bir düşünür olarak sunan Sayın Görgün, onun eserlerini, Molla Sadra ve sonrasında gelişen düşünce için zengin materyaller barındıran nitelikte olarak değerlendirmektedir.

Dr.Müfit Selim SARUHAN  
A.Ü.İlâhiyat Fakültesi



## Mektebetu'l-Edebil'l-A'rabî CD'si, İçerdiği Eserler ve Müelliflerinin Ölüm Tarihlerine Göre İsim Listesi

**Sıddık KORKMAZ\***

Günümüzde bilgisayarlar bilimsel araştırma yapmak isteyenler için çeşitli imkanlar sunmaktadır. İlahiyât alanında yapılan çalışmalarda, bu imkanlardan fazlasıyla yararlanılmaktadır. Özellikle kaynak kitapların CD'lere yüklenmesi büyük kazanımlar sağlamıştır. Bunların örneklerinden birisi de tanımını yapmaya çalışacağımız *Mektebetu'l-Edebil'l-Arabî* CD'sidir.<sup>1</sup>

Arap aleminde hazırlanmış olan bu ve bunun gibi içeriğe sahip CD'ler, meslektaşlarımız arasında oldukça yaygındır. Ancak bu CD'lerin hangi eserleri içerdiği yeterince bilinmemektedir. Bu sorun CD'lerin hazırlanış biçiminden de kaynaklanmaktadır. Her ne kadar CD'lerde *bitâkât* adlı bir bölümde içerdiği eserlerin listesi verilse de bu liste söz konusu eserlerin tanınması için yeterli değildir. Ayrıca CD'lerdeki eserlerin tam künyesine ulaşmak için bir hayli çaba ve zaman gerektirmektedir. Böyle bir çalışmayı yapmakla bu zaman kaybını önlemeyi ve araştırmacıları ellerinin altındaki kütüphaneden haberdar etmeyi düşünüyoruz.

Aşağıdaki listede vermiş olduğumuz eserlerin tam künyeleri ile ilgili verilenler, *Edebü'l-A'rabî* CD'sinin *bitâkât* adlı bölümündeki bilgilerdir. CD'de verilen bilgilere herhangi bir ekleme ya da çıkarmada bulunmadık. Bunu ötesinde söz konusu bilgileri bibliyografya usulüne göre tanzim ettik. Yani CD'de yer alan eserler hakkındaki bilgileri yazar adı, eser adı, varsa eserlerin cilt sayısı, tahkik edenin ismi, eserin basımını yapan kuruluşun adı, basım yeri, hicrî ve milâdî basım tarihini vererek düzenledik. Kullanışlı olacağını düşünerek eser adlarını bold olarak verdik. Bu çalışmamızdan yararlanmak isteyen araştırmacılar, aradıkları eserleri yazarlarının vefat tarihine göre arayarak kolayca bulabilirler. Buna ilaveten bu tasnifin, belirli dönemi kapsayan bir konuyu çalışan meslektaşlarımız için, hazır malzeme niteliği taşıyacağını düşünüyoruz.

\* **Dr.**, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, skorkmaztr@hotmail.com

1 "el-Mektebetü'l-Elfiyye CD'sinin İçerdiği Eserler, Künyeleri ve Müelliflerinin Ölüm Tarihlerine Göre İsim Listesi" adlı, hazırlanmış oluğum çalışma için bkz.: *Hadis Tetkikleri Dergisi*, II/2, 119-139, İstanbul, 2004.

Öyle görülmektedir ki, özellikle klasik kaynakların dijital ortama aktarılmasıyla ilgili çalışmalar giderek artacak ve gelişerek devam edecektir. Bu çalışmaların ilerde hangi aşamalara ulaşacağını şimdiden kestirmek güçtür. Ancak elimizdeki bulunan özellikle *Edebu'l-A'rabî* CD'sinin içerdiği bir iki eksikliğe değinmekte fayda görüyoruz. Bu eleştirilerimizin de şayet bu tür CD'leri hazırlayanlara ulaşırsa, ilerde yapacakları çalışmalara katkı sağlayacağını umuyoruz. Söz konusu eksikliklerden birincisi CD'nin, içerdiği eserlerin "içindekiler ve fihrist" bölümlerini vermiyor oluşudur. Bu bölümler bir araştırmacı için oldukça önemlidir. İkinci olarak da bu ve benzeri CD'ler, her hangi bir maddeyi aradığınızda, arama sonuçlarını kronolojik olarak vermemektedir. Bir bilginin kronolojik konumu oldukça önemlidir. Oysa bu tür CD'leri hazırlayan teknisyenler için arama sonuçlarını, eserlerin yazarlarının vefat tarihine göre sıralayıp da vermek zor bir iş olmasa gerektir.

*Edebu'l-A'rabî* CD'si her ne kadar bazı eksiklikleri içeriyor olsa da, neticede büyük bir kütüphane sayılabilecek eserleri önümüze getirmektedir. Bundan dolayı bu CD'leri hazırlayanlara teşekkür ediyoruz. Hazırlamış olduğumuz bu liste ile de bir çok meslektaşımıza zaman kazandırdığımızı umuyoruz.

#### مكتبة الأدب العربي:

1. محمد بن سلام الجمحي (845/231) ، طبقات فحول الشعراء ، ح :محمود محمد شاكر ، دار المدني، جدة.
2. -أبو يوسف يعقوب بن إسحاق (858/244) ، إصلاح المنطق لابن السكيت، ح :أحمد محمد شاكر و عبدالسلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، 1949.
3. -أبي عثمان عمرو بن بحر (868/255) ، البيان والتبيين (1-2)، ح :المحامي فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، 1968.
4. -عبدالله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس (894/281) ، يتيمة الدهر، ح :عبدالله بن حمد المنصور، أضواء السلف، الرياض، 1997.
5. محمد بن حبان البستي أبو حاتم (965/354)، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، ح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977.
6. -أبي الفرج الأصفهاني (966/356) ، الأغاني، ح :

7. -أبي محمد عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان (979/369)، كتاب الأمثال في الحديث النبوي، ح: د.عبدالعلي عبدالحميد حامد، دار السلفية، بومباي الهند، 1987.
8. -أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الكوفي المروري الدينوري (986/376)، أدب الكاتب، ح: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية، مصر، 1963.
9. -أبي منصور عبدالملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (1037/429)، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1925.
10. -أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني (1078/471)، دلائل الإعجاز، ح: د.محمد التتجي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1995.
11. -أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (1143/538)، المستقصى في أمثال العرب، بيروت، 1987.
12. -أبو ظاهر أحمد بن محمد السلفي (1180/576)، معجم السفر، ح: عبدالله عمر البارودي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.
13. -أبي الفرج جمال الدين بن علي بن محمد بن جعفر الجوزي (1200/597)، المدمش، ح: د.مروان قباني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1975.
14. -أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (1209/606)، النهاية في غريب الحديث والأثر (1-5)، ح: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، بيروت، 1979.
15. -أبو الربيع سليمان بن بنين بن خلف بن عوض تقي الدين المصري (1217/614)، إتفاق المباني وافتراق المعاني، ح: يحيى عبدالرؤف جبر، دار عمار، عمان، 1985.
16. -محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (1350/751)، الفوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1393 - 1973.
17. -أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري (1412/815)، مجمع الأمثال (1-2)، ح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
18. -أحمد بن علي القلقشندي (1418/821)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ح: د.يوسف علي طويل، دار الفكر، دمشق، 1987.
19. -تقي الدين أبي بكر علي بن عبد الله الحموي الأزراي (1433/837)، خزنة الأدب وغاية الأرب (1-2)، ح: عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987.
20. -شهاب الدين محمد بن أحمد أبي الفتح الأبيشيبي (1446/850)، المستطرف في كل فن مستظرف، ح: د.مفيد محمد قميحة، بيروت، 1986.

21. جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (1505/911) ، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998.
22. -علي بن بالي القسطنطيني (1584/992)، خير الكلام في التقصي عن أغلاط العوام، ح: د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
- أبي الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الموصلي (123/637)، المثل - السائر في أدب الكاتب والشاعر (2-1)، ح: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1995.
23. ديوان الحماسة.
24. -أبي عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي، الأمثال من الكتاب والسنة، ح: د. السيد الجميلي، دار ابن زيدون، بيروت، 1985.
25. -جلال الدين أبو عبدالله محمد بن سعد الدين بن عمر القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء العلوم، بيروت، 1998.
26. -أبو عبيد البكري، فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، ح: د. إحسان عباس و د. عبد المجيد عابدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1983.
27. -أبي هلال العسكري، كتاب جمهرة الأمثال، ح: محمد أبو الفضل إبراهيم و عبد المجيد قطامش، دار الفكر، 1988.
28. -أبي البقاء العكبري، مسائل خلافية في النحو، ح: محمد خير الطواني، دار الشرق العربي، بيروت، 1992.
29. -أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ح: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968.
30. -أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة (3-1)، المكتبة العلمية، بيروت.

## Türk Dünyası Üzerine Prof. Dr. Salican Cigitov ile Bir Söyleşi

**Söyleşiyi yapanlar:** Fazlı POLAT\*\* - Durmuş ARIK\*\*\*

*Kırgız-Türk Manas Üniversitesi Öğretim Üyesi olan ve belli bir süre Kırgızistan'ın Eski Cumhurbaşkanı Askar Akayev'in danışmanlığı görevinde bulunan Prof. Dr. Salican Cigitov'un Kırgızistan ve genel olarak Türk Dünyası üzerine çeşitli düşüncelerini ve tespitlerini içeren söyleşinin ilgi çekeceğini umuyoruz.*

**Dinî Araştırmalar-** Sayın Salican Cigitov, kısaca özgeçmişiniz hakkında bilgi verir misiniz?

Kırgızistan'ın Özgen ilçesinde Kelduk köyünde 17 Mart 1936 tarihinde doğdum. 1959'da Kırgızistan Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesini bitirdim ve aynı yıl Özgen'de öğretmen olarak göreve başladım. 1962'de Kırgızistan Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Enstitüsü'nde araştırma görevlisi oldum. 1965'de Kırgızistan Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Enstitüsü'nün "en genç bilim adamı" unvanını aldım. 1969'da Kırgızistan Devlet Üniversitesi Edebiyat Bölüm başkanı ve doçenti oldum. 1973'te Kırgız-Sovyet Ansiklopedisi baş redaktör yardımcılığına görevlendirildim. 1979'da Kırgızistan Bilimler Akademisi Dil ve Edebiyat Enstitüsü Bölüm Başkanlığı görevini üstlendim. 1992'de Cumhurbaşkanının millî politika danışmanlığı görevinde bulundum. 1993'te Özbekistan'da Büyükelçi olarak görevlendirildim. 1996'da Kırgız-Türk Manas Üniversitesi Rektör Yardımcılığına atandım. 2001 yılından beri Kırgız-Türk Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü olarak görevimi sürdürmekteyim. Filoloji profesörüyüm, sekiz kitabım ve dört yüzden fazla makalem bulunmaktadır. Ayrıca Kırgızistan Yazarlar Birliği üyesiyim. Evli ve iki çocuk babasıyım.

**Dinî Araştırmalar-** Türkiye Türkçesini ne zaman ve nasıl öğrendiniz?

Çocukluğumda Özbekçeyi ve Kazakçayı biliyordum. Türk dilleri üzerine çalıştığım için Tatarçayı ve kendi çabalarımla Türkiye Türkçesini de öğrenmiştim. 1960'lı yıllarda Türkiye'den Türk Dil ve Türk Tarih Kurumu'ndan Türkçe kitaplar gönderiliyordu. Bu kitaplar Moskova üzerinden sansür uygulanarak bize ulaşıyordu. O kitapları okuyan yoktu. Ben o kitapları eski

\* Söyleşi 16.06.2004 tarihinde Kırgızistan'ın Oş şehrinde gerçekleştirilmiştir.

\*\* **Yrd. Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.

\*\*\* **Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

birkaç Türkçe-Rusça sözlükten yararlanarak okumaya başladım. İkinci olarak, Nazım Hikmet'in eserlerini okuyordum. Bulgaristan'dan bir arkadaşım bana Nazım Hikmet'in eserlerini gönderiyordu, hatta onun bazı şiirlerini Rusça'ya çevirdim. Bu da benim Türkiye Türkçesini daha iyi öğrenmeme yardımcı etti. Bağımsızlıktan sonra ülkemizde Türkçe bilenler yok denecek kadar azdı. Türkiye'den birileri geldiğinde mütercim olarak beni çağırıyorlardı. Ben kitapları okuyabiliyordum ama konuşamıyordum. Çeviri yapmakta o zamanlar zorlanıyordum. Pratiğim yoktu. Daha sonra pratiğim de gelişti.

**Dinî Araştırmalar-** Biz sizin Orta Asya'da tanınan bir şahsiyet olduğunuzu biliyoruz. Siz bağımsızlık öncesinde Orta Asya'nın bağımsızlığına kavuşacağına inanıyor muydunuz?

Hayır. O düşünce hiç kimsede yoktu. Bir sınıf arkadaşım vardı. Devlet Sekreterliği görevinde de bulundu, Şenbay Abdurrazzak. 17 yıl Japonya'da kaldı. İki defa konsolosluk yaptı, elçilik görevinde bulundu ve şimdi emekli oldu. Onunla bir konuşmamızda şöyle sormuştum: "SSCB ne zaman çökecek, çökebilir mi?" Bana verdiği cevap "daha yüzyıl gerekir" şeklinde olmuştu. Öyle bir beklenti yoktu. Biraz hazırlıksız yakalandık. SSCB'de bağımsızlığını ilk ilan eden Rusya olmuştu biliyorsunuz. Gülünç değil mi? Onu daha sonra başkaları izledi. Ama bu bir oyun, bir şaka gibi kabul ediliyordu. Hiç kimse dağılacağını beklemiyordu. Dağıldıktan sonra Orta Asya cumhurbaşkanları Aşkabat'ta bir araya geldiler, ancak bir karara varamadılar. Daha sonra 16 Aralık'ta Kazakistan bağımsızlığını ilan etti. Biliyorsunuz 1988 yılında referandum yapılmıştı. Referandum sonucunda Rusya'da halkın % 85'i, Orta Asya'da ise % 95'i Sovyetler Birliği'nden ayrılmak istemediği yönünde oy kullanmıştı. Yani halk parçalanmak istemiyordu. Referandum yapılmıştı ama devlet totaliter olduğu için referandum sonuçlarına itibar edilmemiş ve uygulanmamıştı. Sonuçta birlik dağıldı. Bir anlamda Rusya kendi bağımsızlığını kendi ilan etti. Rusya Orta Asya'yı bir yük olarak görüyordu ve yükünden kurtulmuş oldu.

**Dinî Araştırmalar-** Bağımsızlık sonrasında Orta Asya'da siyasi, ekonomik ve sosyal alanda birtakım kargaşalar yaşandığını gözlemliyoruz. Bu durumla ilgili olarak birkaç sorumuz olacak. Özellikle Kırgızistan ve Orta Asya Cumhuriyetlerini yöneten politikacılar, liderler siyasi ve ekonomik açıdan gelecekle ilgili Orta Asya birliği şeklinde bir yapılanmaya gitmeyi düşünüyorlar mı?

Halk düzeyinde böyle bir düşünce var. Bu yönde çeşitli toplantılar yapılıyor. Yakın geçmişte Kazakistan'da böyle bir toplantı gerçekleşti. Bu toplantıya Rusya'dan da katılım oldu. Ama pratikte bu düşünce gerçekleşmiyor. Bazı yetkili kişiler de Orta Asya birleşmeli diyor ama bir türlü bu düşünce gerçekleşmiyor. Biliyorsunuz Orta Asya'nın büyük devletleri Kazakistan ve Özbekistan. Bu iki devlet birleşse diğerleri onları takip edecektir, ama olmuyor. Bunun yanında Türk dünyası birleşsin düşüncesi de var. Özellikle Türkiye'den gelen aydınlarda da bu düşünce var. Bana göre Orta Asya Cumhuriyetleri vagon, Türkiye lokomotif olsa uygar dünyada yerimizi almak için



önemli bir adım atmış olacağız. Türkiye bu noktada başı çekecektir. Bizim Türk Cumhuriyetleri gerçekten de vagon kabul edilebilir, ama her biri kendisini lokomotif zannediyor. İşte problem burada. Bu problem bizim yöneticilerimizden kaynaklanıyor. Yöneticilerimizin en önemli özelliği Sovyet döneminden gelmiş olmaları, hala onlarda Sovyet mentalitesi var. Bunun yanında iktidar ve zenginlik kişileri bozuyor. Bizim cumhurbaşkanlarımız derebeyi gibi. Bundan dolayı biz bazı alanlarda geriye gidiyoruz. Aslında Orta Asya Türk Cumhuriyetlerinde bağımsızlığın ardından demokrasiyi yerleştirmek ve uygar dünyaya katılabilmek için gerekli yasal düzenlemeler yapılmıştı. Cumhurbaşkanları da buna öncülük edeceklerdi. Anayasalarımızda bu yön-de ifadeler de yer aldı. Biliyorsunuz Kırgızistan Cumhuriyeti'nin ilk anayasası 1993'te kabul edildi. 10 yıl cumhurbaşkanlığı görevi anayasada çok görülmüşü, buna rağmen iki defa seçilebilir denilmişti, ama iki defa yetmedi. Süre dolunca tekrar ilgili maddeyi değiştirdiler. Şimdiye kadar bütün Orta Asya Türk cumhuriyetlerindeki genel uygulama ve yaklaşım böyle oldu. Neredeyse 13-14 yıl oldu cumhurbaşkanlıklarında değişme olmadı.

**Dini Araştırmalar-** Bağımsızlık sonrasında Kırgızistan'da ve Orta Asya Cumhuriyetlerinde demokratikleşme çabalarına şahit oluyoruz. Bu çabaları nasıl değerlendiriyorsunuz? Demokratikleşme süreci nasıl ilerliyor?

Bana göre bazı şeylere halkımız hazır değil. Halkta hala köle psikolojisi var. Bu psikolojinin temeli sadece Sovyetler Birliği dönemine dayanmıyor, ondan önce de vardı bu psikoloji. Türkiye'de "devlet baba" deniliyor ya, işte öyle bir psikoloji bizde de var. "Devlet bilir", "büyüklerimiz bilir" düşüncesi. Diğer yandan demokrasi inancına henüz bizim büyüklerimiz ve idarecilerimiz de hazır değiller. Aslına bakarsanız zihniyetimiz hala komünist. Bizde komünist rejim bitti ve herkes kendini "demokrat" ilan ediverdi. Demokratlığın bir yönü de Batı'dan destek ve maddi yardım almaktır. Aslında idarecilerimiz hala totaliter devletin kalıntıları olarak bir düşünceye sahipler. Demokrasi düşüncesi ve inancı yok. Demokrasi için sıkıntı çekmiş olmak, bedel ödemek gerekiyor. Tabir yerindeyse, "demokrasi imanı" diyelim biz buna, işte bu iman henüz yok idarecilerimizde. İdarecilerimiz kendilerini demokrat ilan etseler de gerçekte sıkıntılar var. Sovyetler Birliği totaliter devletti ama otoriterdi de, hatta Brejnev zamanında biraz demokrasi de vardı. Bakınız Özbekistan'a, Türkmenistan'a, katı uygulamalar var. Türkmenbaşı kendi ülkesinde ayların, yılların hatta günlerin adlarını değiştirdi. Ne olacak bu? Gülünç değil mi? Başkaları da böyle. Orta Asya idarecilerinin genel politikası; iktidarı ellerinden bırakmamak ve iktidarda kalmak. Türk Cumhuriyetlerinin anayasalarında bu amaçla iki kez değişiklik yapıldı. Türkmenbaşı'nın kendisini ölünceye kadar Cumhurbaşkanı ilan ettiğini biliyorsunuz. Türkmenbaşı bunu, halkım istiyor şeklindeki bir gerekçeyle temellendirdi. Fakat ümidimiz çok, halkımız için iyi şeyler yapılsın istiyoruz. Ancak istenilen şartlar henüz gerçekleşmiş değil.

**Dini Araştırmalar-** Kırgızistan Cumhuriyeti'nde yürürlükte bulunan hukuka bakıldığında Avrupa standartlarında demokrasiyi yansıtabileceği gö-

rülüyor. Ancak uygulamada bunun gerçekleşmediğini söylemek mümkün mü?

Bu konuda suçu aydınlar da aramak gerekiyor. Aydınlarımızın bu yönde ciddi bir düşünce ve anlayışları yok. Belki sözlerinde var ama demokrasiye inançları yok. Biliyorsunuz muhalefet de aydınlardan çıkıyor. Aslında biz tam bir trajedi yaşıyoruz. Bakınız Sovyetler dağılılı yaklaşık 15 yıl oldu. Demokratikleşme sürecini 1985'ten başlatsak neredeyse 20 yıl oldu. Birçok alanda reform yapıyoruz. Taşkent'teki elçilik görevim sırasında Taşkent'te görev yapan Çin Büyükelçisi bir görüşmemizde bana şöyle demişti: "Reform için halkın yaşam seviyesinde olumlu bir gelişme olmalı. Eğer bu değişim olmazsa buna reform değil başka bir ad verilmeli." Hoşuma gitmişti bu sözler. Gerçektende buna belki "reform oyunu" da diyebiliriz.

**Dinî Araştırmalar-** Sizce Orta Asya Cumhuriyetlerinde demokratikleşme süreci daha çok zaman alır mı?

Belki Kazakistan'da ve Kırgızistan'da bu süreç daha hızlı gerçekleşebilir. Yeni nesle demokrasi anlayışını ve bilincini yerleştirebilirsek bu alanda önemli ilerlemeler kaydedilebilir. Ama bana göre Özbekistan'da ve Türkmenistan'da demokrasiye geçiş daha zor olacak, hatta bu süreç kanlı olacaktır. Aslında halkın psikolojisinde, anlayışında değişim ve ilerleme var. Genel olarak bağımsızlığın ilk yıllarında var olan devlete güven kaybolmaya devam ediyor. Buna rağmen Orta Asya halkı dış dünyaya açılıyor. Rusya'ya, Avrupa ülkelerine gidiyor, oralarda çalışıyor. Kendi ülkeleriyle de irtibatlarını sürdürüyorlar. Özellikle Taciklerde ve Kırgızlarda bu dışa açılma daha hızlı ve fazla görülüyor. Yaşam şekli ve anlayışı bakımından da memnuniyet verici gelişmeler oluyor. Serbest Pazar ortamı her geçen gün daha iyi şartlarda gelişiyor. Bir anlamda, Kırgızistan "globalleşme süreci"ne farkına varmadan girdi, diyebiliriz. Ama ileride halkımız bu süreçten memnun olacak mı, bilmiyoruz. Bazı alanlarda özelleştirmeler oldu biliyorsunuz, bundan kazançlı çıkanlar memnun.

**Dinî Araştırmalar-** Sovyetler Birliği dönemi ile bu birlik dağıldıktan sonra ülkenizde özellikle ekonomik alanda ne gibi değişiklikler oldu?

Eskiye göre ticaret alanında büyük gelişmeler yaşanıyor. Kırgızistan'ın kendi ürettiği önemli ticari malları yok. Daha çok Çin'de üretilen mallar satılıyor, ticarete bir canlılık yaşanıyor. Kırgızistan'da sanayileşme yaşanmıyor, çünkü küçük bir devlet. Aslında ulus olma sanayileşmeden başlar. Fakat bizim imkanlarımız sanayileşme için uygun değil. Rekabet gücümüz de yok. Yanı başımızda Çin var biliyorsunuz. Çin başka ülkelerin ekonomisini de etkileyebiliyor. Büyük devletler küçük devletlerin sanayileşmesini engelliyor. Belki Kazakistan gibi yer altı bakımından zengin kaynakları bulunan zengin devletlerde istenen olumlu gelişmeler yaşanabilir. Bunun yanında Kırgızistan'a yabancı sermaye oldukça fazla girmiş bulunuyor.

**Dinî Araştırmalar-** İzinizle konuyu biraz da Türkiye'ye çekmek istiyoruz. Sizler hem Sovyetler Birliği dönemini yaşadınız hem de bağımsızlık dönemini yaşıyorsunuz. Bu coğrafyadan Türkiye'yi ve Türkleri nasıl görüyorsunuz?

Eskiden Sovyetler Birliği “süper güç” olarak biliniyordu. Türkiye’yi küçük ve geri kalmış bir ülke olarak biliyorduk. Öyle öğretiliyordu insanlara. Perestroika ve glasnost sürecinde Rusya’dan çeşitli tiyatro, sinema ve sanat yönetmenleri Türkiye’ye gidip geliyorlardı. Bunlardan birisinin yazısında şunları okumuştum: “Biz Türkiye’nin farkında olmamışız. Türkiye’yi küçük bir devlet olarak biliyorduk, fakat bizden ileri bir devlet olduğunu gördük.” Bunun yanında eskiden bazı Türk yazarların Rusça’ya çevrilen eserlerini okuyorduk. Mesela Reşat Nuri’nin “Çalıkuşu”nu ben çocukken okulda okumuştum. Nazım Hikmet’in kitaplarını, piyeslerini, şiirlerini okuyorduk. Sabahattin Ali’nin hikayeleri bizim okul kitaplarında da vardı. Ancak Türkiye hakkında detaylı bilgimiz yoktu. Daha sonra Türkiye NATO’ya girdi. Sovyetler zamanında 1934’lerde yazılan bir makale okumuştum. Makalede Kırgız aydınları suçlanıyordu: “Bizim aydınlarımız Kemalist Türkiye’ye yalnızca bakarak oturuyorlar. Ciddi atılımları yok.” Demek ki, onlar başka yerlerde bir araya gelip, gizli olarak neler yapılması gerektiği konusunda konuşuyorlardı. Bu arada Türkiye’yi de takip ediyorlardı.

Sovyet döneminde bir arkadaşımın çocuğuna “Atatürk” adını verdiğini biliyorum. Şimdi bu çocuk büyüdü, iş adamı oldu ve Çin’de çalışıyor. Yine tanıdığım biri var, adını “İstanbulbek” koymuşlar. Aslına bakarsanız şimdi olduğu gibi geçmişte de Türkiye’ye bir özlem, bir ilgi vardı. Özellikle aydınlar İstanbul’daki, Ankara’daki gelişmeleri takip ediyordu. O dönemde Rusya’da Türkiye hakkında kitaplar yazılıyor, okunuyordu. Gazetelerdeki haberlerde Türkiye’ye yer veriliyordu. Ama bütün haberler Sovyet ideolojisi açısından süzgeçten geçirilip yayınlanıyordu.

**Dini Araştırmalar-** Bağımsızlık sonrasında Türkiye ve Orta Asya Cumhuriyetlerinin ilişkilerini nasıl değerlendiriyorsunuz? Size göre Türkiye bu coğrafyaya gereken ilgiyi gösterebiliyor mu?

Bağımsızlıktan sonra Orta Asya Cumhuriyetlerini ilk tanıyan ülke Türkiye oldu. Daha sonra Türkiye’den yetkililer gelmeye başladı. Kırgız temsilciler de Türkiye’ye gitmeye başladılar. Çok sayıda öğrenci gitti. Bu öğrenciler Türkiye’yi ve Türkçe’yi öğreniyorlar. Bağımsızlık sonrasında ilişkilerimiz her yönden arttı. Sanırım şimdi Kırgızistan’da 30 binden fazla insan Türkiye Türkçesini konuşup rahat bir şekilde anlayabiliyor. Türkiye Türkçesini öğrenenlerin sayısı her geçen gün hızla artıyor. Bakınız, Rusça’yı çok az Kırgız yüz yılda öğrenmişti. 1920’li yıllara ait bir haber okumuştum. Haberde, o yıllarda Rusça’dan Kırgızca’ya yalnızca 25 kişinin çeviri yapabileceğinden söz ediliyordu. Kırgızlar 50’li yıllardan sonra Rusça öğrenmişlerdir. Bu tarihlere kadar köylere gelen Rusları anlamak için Rusça bilen adam bulamıyorduk. Türkçe’yi ise Kırgızlar çok kısa zamanda öğrenmeye başladılar. Bizler Türkiye’nin dış politikasından uzun vadeli strateji belirleyerek hareket etmesini bekliyoruz. Her yıl yüksek öğrenime çok sayıda öğrenci götürüyor Türkiye. Bu öğrencilerin seçiminde çok iyi kriterler belirlenmeli, hatta bu öğrenciler orta öğretimde belirlenmeli. Bence sayıdan çok niteliğe önem verilmeli bu konuda. Bu gençler 2030-2040 yıllarında önemli görevlere geleceklerdir.

Ancak Türkiye’de bu öğrencilerle fazla ilgilenilmiyor, öğrenimlerini tamamlayanlarla irtibat sürdürülüyor ve bu gençler kayboluyorlar. Gençlerin çoğu ya Türkiye’de kalıyor ya da Batı’ya gidiyor, Kırgızistan’a dönmüyorlar. Geri dönenlerin çoğu ise iş bulamıyor, iş kuramıyor ve çaresizlik içinde kıvrıyor.

**Dinî Araştırmalar-** Genelde Türkiye’de kamuoyunda Türkiye, Türk Cumhuriyetlerine gereken ilgiyi ve desteği gösteriyor düşüncesi var. Ancak hala Rusya ve Amerika gibi ülkelerin bu bölgede kendi aralarında bu coğrafya üzerinde işbirliği ya da mücadele ettikleri gözleniyor. Türkiye bu güçlerin neresinde duruyor ya da durmalı?

Amerika’nın Orta Doğu’ya girdiğini ve bu bölgede etkin rol üstlendiğini görüyorsunuz. Belki Amerika’nın Orta Asya’da Rus politikalarına sessiz kalması düşünülebilir. Ama bu coğrafya ile ilgili Amerika’nın kıskançlığı da söz konusu. Aynı şekilde bu kıskançlık Rusya için de geçerlidir. Orta Asya’da petrol, gaz ve nadir bulunan başka maden kaynakları var. Bunlar kıskançlık ve çekişme sebebi olarak yeterli bence. Diğer bir Amerikan politikası; Orta Asya Cumhuriyetlerine, İslam dünyasından Türkiye örnek gösteriliyor. Türkiye hem modern hem de demokratik bir ülke. Arap ülkelerinden bizim örnek alabileceğimiz demokratik bir İslam ülkesi yok. Bu bakımdan Türkiye bizim için örnek ve modeldir. Bunun yanında Türkiye modeliyle Orta Asya Cumhuriyetleri uygar dünyaya kazandırılabilir diye düşünüyorum. Ayrıca Amerika’da, Orta Asya tekrar Rusya’nın kucağına düşmesin düşüncesi de olabilir.

**Dinî Araştırmalar-** Kırgızistan’ın bulunduğu coğrafya bir taraftan dev bir ülke olan Çin’e komşu, diğer tarafta, henüz düne kadar birlikte yaşadığı Rusya ve bağımsızlık sonrasında çeşitli vesilelerle bu coğrafyada etkin rol üstlenmeye gayret eden Amerika var. Bu arada Avrupa ülkelerini de unutmamak gerekiyor. Türkiye’nin de girişimleri var biliyorsunuz. Bu çerçevede bağımsızlık sonrasında Kırgızistan’ın özellikle Rusya ile olan ilişkilerini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Rusya bize birçok bakımdan yakın. Vatandaşlarımız Rusça’yı öğrenmiş durumda. Rusya’ya gitme ve iletişim imkanları kolay. Şu anda Rusya’da bir milyona yakın Kırgız çalışıyor. Kırgızistan’ın ilerlemesine bunların katkısının büyük olacağına inanıyorum. Rusya’da çalışan Kırgızlar aracılığı ile ticari ve ekonomik açıdan Kırgızistan’a oldukça fazla girdi var. Ama Rusya’da politik olarak eski düşünceler hala etkili. Rusya her ne kadar demokrasiye geçiş sürecinde ve zengin bir ülke olsa da, bölgede etkili olmaya çalışan diğer güçlere Amerika’ya, Avrupa’ya ve Türkiye’ye karşı kıskançlık yapacaktır, yapıyor da. Burada şunu ifade etmek isterim: Amerika coğrafi olarak Orta Asya’ya uzak, ama maddi destek veriyor, para desteğiyle bazı isteklerini yaptırıyor. Ancak Amerika’ya göre Rusya’nın bizim için daha önemli olduğunu düşünüyorum. Eskiden Orta Asya’ya baktığımızda Özbekistan’ın Rusya’ya karşı olduğunu görürdünüz. Ancak coğrafi yakınlık Özbekistan’ı Rusya’yla olan ilişkilerinde yakınlaşmaya mecbur etmiştir. Kazakistan’da ise Rus nüfus ol-

dukça fazladır. Kazakistan Rusya'nın komşusudur da. Bu da Kazakistan'ın Rusya'yla doğal bir yakınlık sebebidir. Şimdilerde Ukrayna, Beyaz Rusya, Kazakistan ve Rusya bir dörtlü işbirliği içine girmeye çalışıyor. Kırgızistan ve Tacikistan fakir ve küçük ülke oldukları için bu ülkeleri büyük projelere, işbirliklerine dahil etmiyorlar henüz.

**Dinî Araştırmalar-** Orta Asya Türk cumhuriyetlerinden hangisinin en kısa zamanda istenen düzeyde ekonomik iyileşmeye ve demokrasiye erişeceğini düşünüyorsunuz?

Kazakistan'ın erişebileceğini söylemek mümkün. Çünkü Kazaklar için Avrupalaşmış halk diyebiliriz. Bana göre Ruslar da Avrupalaşmış halk olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında Kazakistan zengin bir ülke. Ekonomik açıdan gelişebilmek için bütün altyapı imkanları bulunmaktadır. Ayrıca ekonomik alanda en iyi ve istenen reformları gerçekleştiren ülke de Kazakistan'dır. Hatta şunu söyleyebiliriz: SSCB dağıldıktan sonra ortaya çıkan cumhuriyetler içinde Kazakistan, ekonomik alanda istenen reformları gerçekleştirmiştir. Bu alanda Kazakistan'ın Rusya'dan da ileri olduğunu söyleyebiliriz. Kırgızistan'ın da kısa sürede ekonomisini düzeltebileceğini söyleyebiliriz. Çünkü Kırgızlar da birçok konuda Kazaklar takip ediyor. Bunun yanında Kırgızistan'da demokrasinin temel unsurları bulunuyor. Demokratikleşme için gereken gerekli olan yasal düzenlemeler gerçekleştirilebilir. Bu konuda Cumhurbaşkanımız gerekeni yapabilir. Muhalefet yapan gazetelerimiz var, ancak istenen düzeyde özel radyo ve televizyon yok. Kırgızların az çok demokrasiye alıştığını söyleyebiliriz. Özbekistan'a ve Özbeklere bakıyorsunuz, hatta bizim Oş bölgesindeki Özbekler Özbekistan'ı izliyor, oradaki politikaları takip ediyor ve Kırgızistan'la karşılaştırıyor. Kırgızistan'da demokrasiyi, en azından demokrasinin temel unsurlarını görüyor. Sonuç olarak Kırgızistan'ın da yakın gelecekte demokrasinin gereklerini yerine getiren bir ülke olabileceğini söylemek isterim.

**Dinî Araştırmalar-** Demokrasiye geçiş süreci altyapı istiyor. Görüldüğü kadarıyla hemen bütün Orta Asya'da, özellikle Kırgızistan'da da halkın çoğunluğu ekonomik açıdan zayıf durumda. Demokratikleşme süreci içerisinde bu altyapıyı oluşturmak, halkın refah düzeyini yükseltmek gerekiyor. Bu bağlamda yabancı dini akımların ve hareketlerin Kırgızistan'ın demokratikleşme sürecini bir fırsat bilerek faaliyette bulduklarını biliyoruz. Bu konuda gelecekte bölge için bir tehlike görüyor musunuz?

Herkesin bildiği bir gerçek var: Orta Asya'da günümüzde önemli ölçüde bir fakirlik var, halk fakir. Eğer ekonomik özgürlük verilse halkımız kısa sürede kalkınmak istiyor. Orta Asya ülkelerinde vergiler çok yüksek, çeşitli amaçlarla yapılan törenler ve bu törenlerdeki israf da fazla. Bunun için bütçeyi rahatlatıcı önlemler almak, israfla mücadele etmek gerekiyor. Bu coğrafyada halka güvenmek gerekiyor. Halkın ortaya koyduğu, halka dayalı demokrasi ve özgürlük en güzel şey değil mi? Bize söz ve düşünce özgürlüğü verildi, aramızdan çok iyi gazeteciler, düşünürler çıktı. Ama ekonomik alanda kendi imkanlarıyla zengin olan iş adamlarımız yok. Bana göre bağımsız-

lık sonrasında yabancı güçler bize yardım etmemiş olsaydı biz kendi başımızın çaresine bakıp kalkınacaktık, şartlar bizi bu yönde zorlayacaktı. Demokrasi de geliştirecekti. Yabancı güçler yardım ediyor, ancak alınan yardım karşısında çeşitli alanlarda tavizler veriliyor. Bunun için demokrasi ve özgürlük alanında istenen yakalanamıyor.

Diğer önemli bir husus, özellikle Batı'dan Hristiyanlar geliyor. Amerika'dan da "grant" dedikleri kredi yardımları geliyor. Bu yardımın verilmesiyle Kırgızistan'a "din özgürlüğü vereceksin" deniliyor, baskı yapılıyor. Bizim idareciler de bu yönde gerekli anayasal ve hukuksal düzenlemeleri yapıyor. Şimdi kanunlarımız yabancı dini akımlara ve hareketlere de çok geniş hareket imkanı veriyor. Hoş görülmüyoruz, toleranslıyız ya! Bu yasal imkanlardan yararlanan yabancı dini akımlar ülkemize gelerek, deyim yerindeyse, halkın çoğunluğunun vicdanını satın alıyor. Halka para veriyor, sen bizim dinimize gir diyor. Baptist ol, Adventist ol, Evanjelik ol diyor. 2002 yılında Celalabad şehrinde AGİT, çeşitli Avrupalı vakıflar ve Kırgızistan Din İşleri Komisyonu "inanç ve ifade özgürlüğü" konulu bir konferans düzenlenmişti. Bu konferansa ben de katılmıştım. Konferansta bizim politikacılar "bizde özgürlük var, demokrasi var" diye demokrasi ve özgürlüğe vurgu yapıyorlardı. Batı'dan gelen temsilciler ve katılımcılar, Baptistler, Adventistler, Yehova Şahitleri ve Hristiyanlığın diğer dini gurup temsilcileri de oturup dinliyorlardı. Daha sonra Kazakistan Müftüsü söz aldı, biraz da katı konuştu ve eleştirilerde bulundu. Yabancı dini akımların temsilcileri Müftünün sözlerine sinirlenmeye başladılar. Ben de toplantıda söz istedim ve konuştum. Onlara şöyle söyledim: "Sizin yaptıklarınız Hristiyan ahlakı açısından da doğru değil. Çünkü siz bizim insanlarımızın fakirliğinden, içinde buldukları zor durumdan yararlanıyorsunuz. Onun için doğru olan şudur: Siz bize ve bölge insanına gerçekten yardım edecekseniz, ekonomik açıdan yardım edin, halkı kalkındırabilirim, refah düzeyini yükseltelim. Bunun için de önce iş adamlarınız gelsin. Ondan sonra misyonerlerinizle, kitaplarınızla, kasetlerinizle gelin. Halk o zaman gönüllü olarak kendi seçimini yapsın. Bir an için Batı dünyasının ekonomik açıdan Kırgızistan'ın seviyesine düştüğünü, Orta Asya ülkelerinin ve İslam ülkelerinin zengin olduğunu farz edelim. Bizim din adamlarımızın cebinde de parası çok olsun ve Batı dünyasına, sizin insanlarınızı Müslüman yapmak için göndermiş olalım. Sizin insanlarımızın da Müslüman olmaya başladılar diyelim. Nasıl tepki gösterirdiniz?" Daha sonra biraz şakayla "bizim Kırgızlar iyi Müslüman olamadılar, iyi Hristiyan olmaları da şüpheli" dedim. Bir de benzetmem olmuştu şaka yollu: "Kırgızlar kaza benzer. Onları suya daldırsanız da kuru çıkarlar. Daha önce bunu gördük. Komünizm bir din gibiydi. 70 yıl Kırgızları komünizme daldırdık komünist oldular. Komünizm bitince Kırgızistan'da bir tane komünist kalmadı, hepsi demokrat oluverdi." dedim.

**Dinî Araştırmalar-** Sayın hocam, basın yayından da takip edebildiğimiz kadarıyla, özellikle Kırgızistan'da ve Kazakistan'da yabancı misyoner hareketlerin etkili olduğunu ve bu alanda sonuç aldıklarını, yani Kırgızlardan ve Kazaklardan Hristiyanlaşmalarının olduğunu öğreniyoruz. Yetkililer bu ko-

nuda yüksek rakamlar da telaffuz ediyorlar. Bu rakamlar ve din değiştirmeler sizce ne ifade ediyor? Bölgede dini ve kültürel açıdan bir değişim mi yaşanıyor? Bizim gördüğümüz kadarıyla bu süreç biraz da hızlı işliyor. Bunun karşısında Müslüman din görevlileri ve dini kurumlar yeterli düzeyde yapması gerekenleri yerine getirebiliyor mu?

Az önce sözünü ettiğim toplantıda bizim din görevlilerine ve müftülere biraz katı konuştum. Onlara şöyle demiştim: “Değerli Müslüman din görevlileri ve temsilcileri! Günümüzde her alanda olduğu gibi dini alanda da rekabet yaşanıyor. Sizlerin de çok çalışması gerekiyor. Sizin hizmet götüremediğiniz insanları, başkaları başka dine çekiyor.” Aslında bu konuda da biraz abartma var gibi. Hristiyan misyonerlerin çok etkili ve abartılı çalıştıklarını biliyorum. Ama bir de çeşitli Müslüman anlayışlarla ilgili meseleler var. Mesela; Hizbuttahrir, Vahhabi diyorlar. Bunlar var mı, yok mu kimse bilmiyor. Özbekistan’da bir din görevlisi milletvekili olmak isterse ona “sen vahhabisin” diyorlar, karalıyor ve susturuyorlar. Bunun yanında eski KGB’nin de bir geleneği var. Bu gelenek “sun’i bir düşman bulmaktır”. KGB’nin bizim ülkelerde yürüttüğü propaganda demokrasiye engel olmak ve özellikle de Müslümanlık duygularını bastırmak amacını taşımaktadır. Ama kaç Kırgızın gerçekten Hristiyan olduğuna dair sağlam bir bilginiz yok. Onların gerçek anlamda Hristiyanlığı kabul edip etmediklerini bilmiyoruz. Bunu para için de yapmış olabilirler. Çünkü yabancı dini akımlar taraftar bulabilmek için çoğu zaman maddi yardımda bulunuyorlar, para veriyorlar.

Biliyorsunuz Kırgızlar kendilerini eskiden beri Müslüman olarak nitelendiriyorlar. Kırgızlarda sünnet var, nikah var. Ölünce Müslüman olarak ölüyorlar ve defin oluyorlar. Ama Kırgızlar arasında birçok namaz kılan, oruç tutan da var. Kırgızlardan Hristiyanlığa geçtiğini söyleyenlerin çoğunun, bunu para için yaptıklarını söyleyebiliriz. Bu arada Hristiyan akımların gayretlerini küçümsememelidir. Hristiyan misyonerler Kırgızlardan hitabeti güçlü papaz hazırlıyorlar. Onlara Kırgızca vaaz öğretiyorlar. Kırgızca müzik ve ilahiler başta olmak üzere sanatın çeşitli dallarını da Hristiyanlaştırma işinde kullanıyorlar. Kırgızistan’daki Müslümanlıkta bunlar yok. Bu konuda da bizim Müslümanların galiba bir reform yapması lazım. Çünkü günümüzde dinler arasında bir rekabet yaşanıyor. Eskiden Kırgızistan’da İslam’dan başka dinler ve din görevlilerinin rakibi yoktu. Şimdilerde başka dinden din adamları geliyor, propaganda yapıyor, Müslüman halkı kendi dinlerine çekmek için metotlar geliştiriyorlar. Bizim din görevlilerine bakın, adeta ortaçağı yaşıyorlar, gelişen şartlara göre kendilerini yenileyemiyorlar. Türkiye’ye bakın, din görevlilerinin kıyafeti modern, bilgisi var, din anlayışları da günün şartlarına göre. Orta Asya’da, özellikle dini alanda bazı şeylerin değişmesi gerekiyor. Hem din anlayışının hem de din görevlilerinin yenilenmeye ihtiyacı var.

Din değiştirmeye ilgili Kırgızistan’da tehlike var mı bilmiyorum. Ama Kırgızistan’da 15-20 bir Hristiyanlaşan Kırgız varsa 3 milyon Kırgız için bunlar önemli bir miktar değil. Kazaklar arasında da Hristiyanlaşmanın ciddi boyutta olduğunu düşünmüyorum.

Geçmişte Ruslar Orta Asya'yı Hristiyanlaştırmayı amaçlamamış. Kazaklara, Kırgızlara, Özbeklere, "biz sizin dininize, örfünüze dokunmayacağız" denilmiş. Ruslar Tatarları, Çuvaşları Hristiyanlaştırmış, ama Orta Asya'da durum böyle olmamış. Günümüzde Batı dünyasından Hristiyan din adamları geliyor. Bu din adamlarının arkasında büyük maddi destekler var. Maddi destek ve krediler Kırgızistan'da ve genel olarak da Orta Asya'da din özgürlüğünün verilmesi içindir. Bir anlamda batıdan gelenler kendilerine dini alanda faaliyet imkanı verilmesi için bu bölgeye yardımda bulunuyorlar. Aslında şu sorunun cevabını merak ediyorum: Batıdan gelen misyonerler Kırgızları Hristiyanlaştırdı diyelim, bunun Batı dünyasına ne faydası olacak? Filipinleri, Endonezyayı Hristiyanlaştırdınız, onun ne faydasını gördünüz. Bunların amaçları nedir, tam olarak bilmiyorum.

**Dini Araştırmalar-** Kırgızistan'da bu tür girişimlere karşı bir tedbir alınıyor mu? Bir politika geliştiriliyor mu?

Din görevlileri dışarıdan gelen misyonerlerle ya da Hristiyanlaşanlarla kavga çıkarıp onları dövüyorlar. Hristiyan olmuş bir Kırgızın Müslüman mezarlığına gömülmesine izin vermiyorlar. Ama bu mücadele pek de uygun olmuyor. Doğrusu bizim din görevlilerimiz yabancı dini akımların misyonerleriyle mücadelede yetersiz kalıyorlar. Bizim din görevlilerinin her şeyden önce kendilerini yenilemeleri, yetiştirmeleri, bilgilerini artırmaları ve çok çalışmaları gerekiyor. Bu alanda problemimiz büyük. Ancak görünen o ki, Orta Asya'da uzun vadede Hristiyanlık başarılı olacaktır. Bu Orta Asya için önemli bir sorun. Bunu korkmadan, çekinmeden iyi incelemek ve değerlendirmek gerekir. Bu konuda şu anda Orta Asya'da yaşanan acı durum şudur: Bizde parayla her şey satın alınabilir. Yabancı bir dini akım resmi kurumlara kendini kaydettirip yasal hale gelebilir. Kazakistan'da, Tacikistan'da, Kırgızistan'da bütün Orta Asya'da durum farklı değil. Bu konuda bir örnek vermek istiyorum: Ahmediyye adlı bir gurup var. Pakistanlı yetkililer Kırgızistan'daki yetkililerden bu gurubu tanımamaları ve faaliyetlerine izin vermeleri için talepte bulunmuştu. Ama Kırgızistan'da bu gurubun da faaliyetlerine resmi olarak izin verildi. Krişnacılar var. Bunlar Hindistan kaynaklı. Kırgızistan'da yetkililerden hiç kimse bunların faaliyetlerini ciddiye almıyor, ama onlar da oldukça etkililer.

**Dini Araştırmalar-** Geçmişte SSCB döneminde ateizme dayalı bir anlayış adeta bütün SSCB devletlerinde dayatıldı. Bu nedenle günümüzde Kırgızlar ve diğer Orta Asya Müslümanları arasında yaşanan bir din boşluğundan söz edilebilir. Hristiyanlaşmanın ya da Kırgızlar arasında yabancı dini akımların başarısında, bu din boşluğunun önemli olduğunu söylemek mümkün mü? Acaba Sovyet döneminde ateizm ne kadar başarılı oldu? Halkın ateizme karşı bir tepkisi var mıydı? Halkın dindarlık düzeyi neydi ve halk daha çok dindarlığını hangi alanda koruyabildi?

Bolşevikler ateizmi ileri sürmüşlerdi biliyorsunuz. Halkları ateist yapmak istiyorlardı. Bu düşünceden hareketle "ateizm bir bilim olsun" düşüncesi ortaya çıktı. Bunun eğitiminin yapılması da bu düşüncenin doğal bir sonucu



olarak ortaya çıktı. 1920'li yıllarda bu amaçla dine karşı çok saldırgan politikalar uygulandı, propagandalar yapıldı. "Hudaysızlar Cemiyeti" kuruldu. Çocuklar ve gençler "biz Allahsız, Tanrı tanımıyoruz" diye öğretiltiler, yetiştirildiler. İkinci olarak dini talim-terbiye veren okullar kapatıldı. Sembolik olarak bir iki yerde buna izin verildi. 1930'lu yıllarda bu politikada biraz yumuşama başladı. II. Dünya Savaşından sonra biraz daha yumuşama oldu. Daha sonra ateizm anlayışına göre ibadetlerin zararlarından söz edilmeye başlandı. Mesela; orucun bedene zarar verdiği, iş gücünü düşürdüğü propagandası yapıldı. Ama köylerde bayramlar bildiğim kadarıyla her zaman kutlandı. Komünist olsun olmasın Cuma namazı kılıyorlardı. Köylerden büyük şehirlere Cuma namazı için geliyorlardı. Her bir köyde dört beş tane din görevlisi vardı ve bunlar dualara, törenlere, cenazelere iştirak ediyorlardı. Nikah ne Kırgızistan'da ne de Orta Asya'da şimdiye kadar hiç terk edilmedi. Orta Asya Türk topluluklarından sünnet olmayan kimse kalmamıştır. Kendi dilini unutmamış, dili Rusça olan kimseler bile mutlaka sünnet olmuştur. Öldüklerinde de, komünist olsa, hatta komünist partisinin sekreteri de olsa ölürken Müslüman olarak ölüyorlar, Müslüman mezarlığına konuluyorlardı. Mezarlığa Müslümanlığın gerektirdiği şekilde kefenlenerek gömülüyorlardı. Biliyorsunuz Ruslar ölümlerini tabutla gömerler. Hiçbir Orta Asyalı tabutla gömülmemiştir. Kefenlenerek gömülmüşlerdir. Belki sizler de gördünüz, Orta Asya'da Rus Hristiyanlar var. Geçmişten bugüne onların mezarlığı ayrı, bizim mezarlığımız ayrı olmuştur. Yahudilerinki de ayrıdır. Orta Asyalı komünistlerin önde gelenleri de yalnızca Müslüman mezarlığına gömülüyorlardı, Rusların mezarlığına gömülmek istemiyorlardı. Bazıları yazıyordu: "Ateistlerin de bir mezarı olsun." diye, ama hiçbir zaman ateistlerin bir mezarı olmadı. Genel olarak Sovyet döneminde din eğitimi olmadı, ailede de olmadı. Çünkü ailelerde de birçok şey unutulmuştu. Dini bilmeyen yeni bir nesil ortaya çıktı. Bu yeni nesil sadece dua okuyordu. Bayramlar geldiğinde *ervahlar* (ata ruhları) gelecek düşüncesiyle kurban kesip aş veriyorlar, dua ediyorlardı. Bayramlar coşkuyla kutlanıyordu; Kırgızı, Kazağı, Özbeği, herkes katılıyordu. Son zamanlara kadar durum böyleydi. Sovyet döneminde yüksek öğretim kurumlarında "ateizm" adı altında bir ders vardı. Bu derste "ateizm" ve "darwinizm" öğretilirdi. Orta öğretimde din derslerine programda yer verilmiyordu. Bağımsızlık sonrasında artık hem yüksek, hem de orta öğretimde "iman sabığı" adı altında din ve ahlak derslerine yer verilmeye başlandı.

Sovyet döneminde ateizm propagandası çok yapılıyordu. Ama bu propagandaların halk üzerinde etkisi çok azdı. Ateizmi anlatanlar da skolastik düşünceye sahiplerdi ve ateşli bir ateizm propagandası yoktu. Halkta inanç vardı, propagandalar halkı fazla etkilemiyordu. Biliyorsunuz, bizim bir yazarımız var, Kubançbek Malikov. O Çin'e karşı şiir yazıyordu ve iyi bir komünistti. Ama inancı vardı. Bir arkadaşım bana onun ölürken, bizde Kırgızlarda "kelime getirmek" diyoruz, dua ederek, kelime-i şahadet getirerek öldüğünü söylemişti. Bu yazar çocukken din eğitimini aldığı için Müslüman olarak öl-

müştür. Şair ve Sovyet ideolojisinin bir eri olarak şiirler yazıyordu, propaganda yapıyordu ama içinde inanç kalmıştı. Tacikistan Komünist Partisi'nde birinci sekreter olarak çalışan, aynı zamanda Sovyetler Birliği Bilimler Akademisi üyesi ve Moskova'da bulunan Şarkiyat Enstitüsü'nde de görevli bulunan bir bilim adamı vardı. Bu kişi kansere yakalanmıştı ve bunu öğrenince Politbüro'ya bir mektup yazarak: "Ben kanserim ve öleceğim. Bana hac yapmam için izin verin." Şeklinde bir talepte bulunmuştu. Politbüro da onun hacca gitmesine izin vermişti. Bu da Sovyet ideolojisinde karşılaşılan ilginç bir örnektir. Diğer bir hususa daha vurgu yapmak isterim burada: Sovyet döneminde uygulanan ateizm propagandasının bizim kültürümüze zararı oldu. Ama bizden çok da Ruslara zararı oldu, Rusları daha çok etkiledi.

**Dinî Araştırmalar-** Sayın hocam, bu anlattıklarınızdan ateizm propagandasının amacına ulaşmadığını ve başarısızlıkla sonuçlandığını söyleyebilir miyiz?

Evet. Çeşitli alanlarda tanıdığım bilim adamları var. Onlar hala kendilerinin ateist olduklarını söylüyorlar. Bunun yanında inanmak istediklerini, ancak aldıkları ateist eğitimin etkisinden kurtulamadıklarını da söylüyorlar. Yakınlarda Nobel Ödülünü alan Rus Fizikçisi de bunlardan birisidir. Bu şahıs şunları söylemişti: "Ben ateistim, arkadaşlarım da ateist. Ama ahlak açısından bakılınca bizler papazlardan iyiyiz." Aslında ateizm propagandası Ruslar arasında da dini inançları tam olarak yok edemedi. Ruslar arasında da ateizm propagandasının hızlı olduğu yıllarda, evlerinde haça tazim edenler, ayin yapanlar, Hristiyanlığın gereklerini yerine getirenler oluyordu.

Orta Asya'da Türkler arasında sünneti evde yapıyorlardı. Sovyet idaresi sağlıksız olduğu için buna izin vermedi. Polikliniklere gelin bu işlemi polikliniklerde yapalım dedi. Böylece sünnet uygulamasına izin verilmiş oldu. Bundan başka yine komünist partisinde, hatta üst düzeyde görevli bir kişi de olsa, oğlunu-kızını evlendirirken mutlaka din görevlisini çağırıp nikah kıydırıyorlardı. Bunlar artık Orta Asyalılar arasına yerleşmiş geleneklerdi. Bu geleneklerin, örf ve adetlerin dini duygunun korunmasına yardımcı olduğunu söylemek de mümkündür.

**Dinî Araştırmalar-** Bir başka soruya geçmek istiyoruz hocam. Biliyorsunuz, Kırgızistan'da çok farklı etnik unsurlar var. Bu etnik yapının Kırgızistan'ın gerek demokratikleşme sürecinde, gerek ekonomik ve siyasi açıdan diğer Orta Asya Cumhuriyetlerine göre daha hızlı gelişeceğine, katkıda bulunacağına inanıyor musunuz? Yoksa bu etnik farklılıklar Kırgızistan için önemli bir problem mi? Bu sorumuzu diğer Orta Asya Cumhuriyetlerindeki etnik özellikleri de göz önünde bulundurarak cevaplar mısınız?

Diğer Cumhuriyetlerde de etnik farklılıklar bizden az değildir. Bana göre dünyada tek bir milletten oluşmuş devletten daha iyisi yoktur. Mesela Japonya'ya bakın hepsi Japondur. Çok az Koreli vardı, ama onlar da Japonlaşmıştır. Kore'de de başka halk yoktur. Türkiye'de de bu bakımdan durum iyi. Atatürk iyi bir politika izlemiş bu konuda. Bu noktada şu hususlara dikkatinizi çekmek isterim. Birincisi; dünyada artık milletler arasında her alanda

bir rekabet yaşanıyor. Etnik çeşitliliği çok fazla olan ülkelerde bu rekabet sağlıklı olarak gerçekleştirilemez. Aslında dünya nüfusunun çok sayıda milletten oluşması da çok dilli olması da iyi değil. Bu bakış açısıyla Kırgızistan'ı göz önüne alırsak, küçük bir devletin neredeyse yüze varan farklı etnik unsurlardan oluşması ise hiç iyi değil. Ama bunun çaresi de yok. Bu karşı karşıya olduğumuz bir realite.

Kırgızistan'da aslına bakarsanız üç önemli etnik unsur var. % 67-68 oranında Kırgızlar, ikincisi Ruslardı, şimdilerde % 15 oranında Özbekler ikinci sırayı aldılar, üçüncü sırada ise bağımsızlıktan sonra yaşanan göçler nedeniyle % 13-14 oranında Ruslar bulunmaktadır. Kırgızistan'da kalan Rusların çoğunu yaşlılar ya da göç etmeye imkanı bulunmayanlar oluşturmaktadır. Yaşlıların çoğu on yılın içinde ölecektir, zaten her geçen gün sayıları azalmaktadır. Geride kalan etnik unsurlar ise 60 bin, 50 bin, 30 binden fazla olmayan guruplardır. Bunlar arasında Uygurlar, Kazaklar, Tatarlar, Ahıska Türkleri, Tacikler, Çinli fakat İslam'ı kabul etmiş bulunan Dunganlar, Ermeniler, Gürcüler, Yahudiler, Almanlar, Koreliler var. Temelde Kırgızistan'da sözünü ettiğimiz üç büyük gurup var, kalanları küçük guruplar. Bu küçük guruplar da, Türk kökenli de olsa, mesela; daha çok kuzeydeki Özbekler, Ahıska Türkleri, çocuklarını Rus okullarına gönderiyorlar. Rusların ve Rusya'nın Kırgızistan'da hala bir çekiciliği var. Bizim Kırgızların en büyük dezavantajı, Kırgızların bir şehir kültürünün bulunmamasıdır. Aynı zamanda bir yazı dili, bir bilim dili yok. Aslında Özbekler için de aynı şey söylenebilir. Özbeklerinki, İran dilinden etkilenmiş bir dil ve yaşam kültürüdür. Bunlar, Rus kültürü yanında primitif (ilkel) kültür gibi görünüyor, kendileri de reddediyor. Onun için Orta Asya'da birleşmiş, entegre edilmiş bir ortak kültür olsa sosyal ve ekonomik gelişmeler de ona göre hazırlanabilirdi.

**Dini Araştırmalar-** Öteden beri Türkiye'de, hatta Orta Asya aydınları arasında bir "Türk Dünyası Birliği"nden söz ediliyor. Bu Türk Dünyası'nın birliği için etnik unsurlar göz önünde bulunduruluyordu. Yani Özbekler, bir Türk topluluğu, Kırgızlar bir Türk topluluğu, Kazaklar bir Türk topluluğu gözükiyordu. Bağımsızlık sonrasında ortaya çıkan tabloda bir de bu Türk unsurların birbirlerine bakışları var. Hepsi birbirine başka bir millet gibi, ya da kendisini diğerlerinden başka bir milletmiş gibi görüyor adeta. Türk Dünyası Birliği'nden söz edecek olursak, bu noktada, Orta Asya'da etnik unsur birleştirici rol oynar mı? Ya da etnik unsurun yanında din birliği önemli bir rol üstlenebilir mi?

Eskiden biliyorsunuz Orta Asya'da İslam'ın bütünleştirici bir rolü vardı. Kırgız mısın, Özbek misin, Kazak mısın, çok da önemi yoktu. Özellikle tarihte Hokand Hanlığı'nda bunu çok açık görebiliyoruz. Yönetime kim gelirse gelsin onun üstünlüğü söz konusuydu. Halk çoğunlukla göçebeydi o dönemlerde. Bu bakımdan günümüzde Orta Asya Türk topluluklarına bir eğitim, bir anlayış kazandırmak gerekiyor. Türkiye'de bu eskiden beri var. "Bizim Türkiye dışında da kardeşlerimiz, soydaşlarımız var" düşüncesini işleyen yayınlar ve bilim adamları oldu. Türk insanına bir hedef gösterildi: "Biz dün-

yada yalnız değiliz. Bizimle aynı dili konuşan, aynı kültürü paylaşan kardeşlerimiz var.” İdeolojisi işlendi. Ama Orta Asya’da böyle bir anlayış yok ki. Bu anlayış eskiden aydınlar arasında vardı: “Pan-Türkizm” düşüncesi. Ama belli bir dönemde Pan-Türkist olsun olmasın birçok aydını hapse attılar, kurşuna dizdiler. Dolayısıyla bu düşünce kayboldu. Bu konunun diğer bir yönü; “Orta Asya halkını Ruslar böldü, onları ayrı birer millet haline getirdi.” iddialarıdır. Bu görüntü aslında kapitalizmle birlikte başlamıştır. Aslında Bolşeviklerden önce Orta Asyalılar kendi şivelerinde yazmaya başlamışlardı. Orta Asya’da Araplarınki gibi ortak bir yazı dili olmadığı için herkes kendi şivesini kullandı, geliştirdi. Bu dilleri Bolşevikler çıkardı, diyorlar. Ama bu durum daha önceden ortaya çıkmıştı zaten. O zamanlarda Tatarlar, Kazaklar, Özbekler, Azeriler hep kendi şivelerinde yazıyorlardı. Kırgızların o zamanlarda yazı dili yoktu. Genel görünüm buydu. Burada bana göre iki önemli husus var. Birincisi: Türkiye kalkınmalı, Japonya gibi. Bişkek’te Japonca öğretim kursu var. Bu kurslara üç bin kişi devam ediyor. Kırgızlara Japonca’nın ne gereği var? Kırgızistan’a gelen Japon zaten İngilizce biliyor. Kırgızların Japonya’ya gitme ve orada yaşama imkanı da yok. Bu ilginin sebebi, Japonca öğrenmenin şimdilerde bir anlamda moda gibi algılanması ve Japonya’nın gelişmiş bir ülke olmasıdır. Aynı zamanda Bişkek’te ve Kırgızistan’ın değişik yerlerinde Türkçe öğretimi de var. Ama bana göre Türkçe kurslarına umulandan daha az insan katılıyor. Bu katılımın sebebi de belki bir Türk firmasında iş bulabilirim ümididir. Eğer Türkiye’de istenilen düzeyde kalkınabilse Orta Asya’da etkisini artırabilse, Kırgızistan’da çok daha fazla insan Türkçe öğrenmek için can atacaktır. Hatta Türkçe öğrenmek moda haline gelecektir. Onun için Türkiye kalkınmalı, dünya devletleri arasında yerini almalı ve hatta Avrupa Birliği’ne girmelidir. Eğer Türkiye istenilen düzeyde kalkınmış olsa Türkiye’nin hem dış Türkler politikası daha sağlıklı olur, hem de dış Türklerin karşılarında örnek alacağı bir Türk devleti olur, diye düşünüyorum. O zaman dış Türklere yardım etmeye de gerek kalmaz. Bu durumda onlar bazı şeyleri görebilecekler ve Türkiye’yi takip edeceklerdir. Ayrıca Türkçe’yi gelişmiş düzeyde biri bilim dili yapmak ve Orta Asya’ya o dilde bilim getirmek lazım. Şimdi bakıyorsunuz, Orta Asya halkları küçük halklar ve çaresiz durumda. En çok nüfusu olanlar Özbekler ve nüfusları 25 milyon civarında. 25 milyon Çin’in yanında ne ifade eder? Rusların yanında ne ifade eder? Türkiye’nin yanında de ifade eder? Bu saydığımız ülkelere göre 25 milyon çok büyük bir rakam değil.

Günümüz şartlarında aslında herkes bir yabancı dil bilmek zorunda. Ama başka bir dili öğrenmek de kolay değil. Bir halkın İngilizce’yi öğrenmesi için bir asır gerekir. Bununla yalnızca konuşup anlamayı kastetmiyorum, İngilizce’yi öğrendim diyen kimse o İngilizce’yle bilim içine girebilir mi, bilim yapabilir mi? Dil bilmede önemli olan budur. Onun için Türkçe’yi bu doğrultuda geliştirmek ve yaygınlaştırmak lazım. Bunun için gerekli olan altyapıyı oluşturmak, kurslar açmak, kitap yayınlamak, özellikle Türkçe’yi kendi kendine öğrenebilecek kitaplar hazırlamak lazım. Bu kitaplar öncelikle bütün

Dış Türklere; Kırgızlara, Kazaklara, Özbeklere, Türkmenlere, Tatarlara ve diğerlerine yönelik olmalıdır. Ayrıca Türk müziğini empoze etmeden yaygınlaştırmak lazım. Dış Türkler Türk Halk Müziğini seveceklerdir, benimseyeceklerdir. Çünkü müzikte de ortaklıklar ve benzerlikler var. Böylece ortak bir Türk kültürünün oluşması için önemli adımlar atılmış olacaktır. Türkiye'nin politikası güçlü olsa, kendisi kalkınsa ve zengin bir ülke olsa, bilim açısından da önemli gelişmelere sahip olsa, bu çerçevede yetişecek yeni bir nesil çıkarsa Türk dünyası daha güçlü hale gelecektir.

**Dini Araştırmalar-** Bu söyledikleriniz doğrultusunda Türkiye'nin geleceğini nasıl görüyorsunuz?

Türkiye coğrafya olarak diğer Türk topluluklarına göre iyi bir bölgede bulunuyor. Diğer bir husus; Orta Asya Türk Toplulukları şimdilerde bataklık ve çamur yolda bulunuyorsa, Türkiye asfalt yola çıkmış durumda. Ama Türkiye bu asfalt yolda henüz istenen ve beklenen hıza ulaşmış değil. Japonlar gibi, Çinliler gibi daha çok çalışmalı, daha fazla yol almalı. Ama Türkiye'de de işsizlik sorunları bulunuyor, çalışmak yerine kahvehanelerde oturanlar çok. Oktay Sinanoğlu çok kızıyor bunlara; bizinkiler tavla, okey oynayıp çay içiyor, "vakti gerçekten öldürüyorlar" diye. Güçlü bir millet olmak için çalışmaktan başka çare var mı? Japonları görüyorsunuz, hiç kimse sevmiyor Japonları, Amerika da sevmiyor, Avrupa da sevmiyor. Fakat Japonlar çalışkan ve girişimci bir millet oldukları için ısrarla dünyaya açılıyor. Dünya teknolojisini takip edip kendilerine mal ederek, geliştirerek üretim yapıyorlar. Türkiye de Japon modeli gibi bir model kabul etmeli ve dünyaya açılmalı.

**Dini Araştırmalar-** Orta Asya Türk Topluluklarını çok iyi tanıyorsunuz. Türkiye'de de bulundunuz. Türkleri de çok yakından tanıyorsunuz. Kendi halkınızın özelliklerini, deyim yerindeyse "kişiliğini" de çok iyi biliyorsunuz. Bu bağlamda Türk topluluklarının eksiklikleri nelerdir? Özellikle Kırgızistan'da, belki Türkiye'de de öyle; halkın önemli bir kısmını gençler oluşturuyor. Sizce Türk Topluluklarının ortak bir psikolojisi var mı?

İlk olarak eğitimin kaliteli olmadığını söyleyebilirim. Gençlere iyi eğitim vermemiz gerekiyor. İkincisi, milli bir ideoloji göstermeliyiz gençlere ve insanlarımıza. Devlet ve millet bu yönde seferber edilmeli. Aslında Türkiye'de bu kolay. Bunu yapmak bizim bölgede biraz daha zor. Halkı, gençliği tembellikten kurtarıp çalıştırmak lazım. Aslında bir 15 yıl eğlenmesek ne olur? Çok çalışsak, çağdaş dünyaya doğru belli bir mesafe alsak iyi olmaz mı? Dış dünyayla nasıl rekabet edebiliriz? Hangi alanda kendimize Pazar bulabiliriz? Bunları araştırmalı, ona göre plan, program yapmalıyız.

**Dini Araştırmalar-** Bu sözlerinizin akabinde size şu soruyu yöneltmek istiyoruz. Siz, Türkiye'den beklentilerinizi sayıyorsunuz. Peki siz kendi yöneticilerinize, kendi aydınlarınıza, değişim sürecinde uluslar arası arenada yer almaları için neler söylüyorsunuz?

Ben bu halkın çocuğu olduğum ve aydınlar tabakasından sayıldığım için bana göre doğru olan şeyleri söylemek istiyorum. Kırgızlar efsanelerle oyanıyor. Bizde köklü bir devlet geleneği yok. Devlet yönetiminde tecrübeleri-

miz çok az. Problemlerin çoğu buradan kaynaklanıyor. Kırgızları gerçeklerle yüz yüze getirmek lazım diye düşünüyorum. Ben bunu yapmaya çalışıyorum. Onun için beni bazıları “Kırgız düşmanı” olarak göstermeye çalışıyor. Ama ne olursa olsun dünya gerçeklerini, Kırgızların içinde bulunduğu durumu doğru bir biçimde anlatmak lazım. Ben Kırgızların küçük bir topluluk olduğunu söylüyorum, bunun farkında olalım diyorum yetkililere. Gerçi, Estonlar gibi bizden küçük topluluklar da var. Bunların sayısı sadece bir milyon. Ama dış dünyaya açıldı, kendi kültürü var, yabancı dili biliyorlar. Bu gibi örnekler de var önümüzde. Ben her zaman gazete, televizyon ve radyolarda imkan oldukça vurguluyorum. Orta Asya Türk halkları kendi kabuklarına çekilerek yol alamazlar. Şu gerçeği unutmadan hareket etmeliyiz: “Biz dünyada yalnız değiliz. Gelişen ve gelişmekte olan bizim dışımızda bir dünya var. Biz bunun neresindeyiz? Gelişmiş bir Batı var önümüzde. Ben artık üzülmediğim için Batıya da gitmiyorum. Bakıyorum biz 200-300 yıl gerisindeyiz Batının. Bunları değerlendirmeden dünyadaki yerimizi almamız çok zor.

**Dinî Araştırmalar-** Bu noktada, bağımsızlık sonrasındaki ilk yıllardan itibaren Kırgızistan için “Orta Asya’nın İsviçresi olacak” deniliyordu. Bu konuda neler söylersiniz?

Bizim Cumhurbaşkanı İsviçre’ye bir gezi yapıp gelmişti. Dönüşünde cumhurbaşkanımız “Biz Orta Asya’nın İsviçresi olacağız” şeklinde bir açıklama yapmıştı. Bazı basın yayın temsilcileri bu sözle ilgili görüşümü sormuşlardı: “Gerçekten Kırgızistan ileride Orta Asya’nın İsviçresi olabilir mi?” demişlerdi. Ben “olabilir, ama bunun şartları var.” demiştim. Eğer Çin Amerika, Tacikistan İtalya, Özbekistan Almanya, Kazakistan İngiltere olsa Kırgızistan o zaman İsviçre olabilir.” Cevabını vermiştim. Bu sözü söyleyenler bazı şeyleri iyi değerlendiremiyorlar. Zengin ve gelişmiş ülkelerin ortasında bulunduğu için İsviçre, zengin bir ülke olmuştur. Orta Asya’da her taraftan fakirlikle kuşatılmış ülkelerin ortasında bulunan Kırgızistan nasıl İsviçre gibi zengin bir ülke olabilir? Belki 100 yıl, belki 200 yıl önce İsviçreli Kırgızlardan da fakirdi, ben baktım onların tarihine. Orta Asya’da uzun süre bir organizma gibi hareket edilmiş. Özbekistan, Kırgızistan, Kazakistan, Tacikistan, Türkmenistan ciddi biçimde birbirlerinden ayrılmamış, ayrı gümrük de yok. Sovyet döneminde formaliteden ibaret bazı sınır ve gümrük uygulamaları olmuş. Bağımsızlıktan sonra ortaya çıkan cumhuriyetler sınırlarını kapattılar, adeta kendi kabuklarına çekildiler. Cumhuriyetler arasında sağlıklı ilişkiler de yok. Ne yapacaklar içe kapanmayla? Aslında İsviçre olabilir Kırgızistan, ama az önce söylediğim şartlar gerçekleşirse. Bu noktada şunu da vurgulamak yerinde olacaktır: Orta Asya ülkelerinin katı sınır politikalarının ve kendi içe kapanmalarının çok “dezavantajı” var. Biz sınırlarımızı daha düne kadar açık tuttuğumuz kardeşlerimize kapattık. Biz kimden korkuyoruz? Kendi halkımızdan mı korkuyoruz? Niçin kapatıyorsunuz sınırları? Sınırlar açık olsun. Bunun faydası daha çok olacaktır. Dinciler mi var? Olsun. Türkiye’de dinciler % 18-20 civarında oy aldılar, milletvekilleri çıktı. Ne oldu? Şimdi de AK Parti din partisi diyorlar, gelsin. Halk istedi geldi, halk isteyince de gider.

Halktan korkmamak lazım. Bizim sınırlarda uyguladığımız katı politikalar hayali korkulardan kaynaklanıyor bence. Özgürlüğün iyi tarafı çok. Özgürlük olmasa, zararlı unsurlar illegal çalışacak, yine yapacaklarını yapacaklardır. Devlet kendi menfaatini korumalı, düzeni sağlamalı, ama halkın sağduyusuna da güvenmelidir. Orta Asya Cumhuriyetlerinin içe kapatılmasının diğer bir nedeni de hükümetlerin sınırlardan vergi alınmasına yönelik politikalarıdır. Bana göre sınırlar açık olsa belki de daha fazla ekonomik girdi sağlanacaktır.

**Dini Araştırmalar-** Orta Asya’da bir geçiş süreci yaşanıyor. Bu geçiş sürecinde cumhuriyetler arasında sınırların kapatılması gibi bir gelişme yaşanıyor. Avrupa’da bunun tam tersi oluyor. Türkiye’nin de bu yönde, Avrupa Birliği’ne katılma girişimleri devam ediyor. Orta Asya Cumhuriyetleri için AB gibi bir birliğin kurulması mümkün mü?

Orta Asya’da “Ortak Pazar” olmazsa ekonomide ve başka alanlarda hiçbir gelişme olmaz, diye düşünüyorum. Orta Asya’da sınırlar açılmak zorunda. Şimdiki idareciler komünist bir geçmişe sahip oldukları için bunların ya fikirleri değişmeli ya da onların yerine gerçekleri görebilen, okuyabilen idareciler gelmeli. Ancak Orta Asya’nın geleceği ile ilgili bir tehlike görüyorum: Şimdilerde Orta Asya’da bizim yetenekli çocuklarımız İngilizce öğreniyorlar. Niçin öğreniyorlar İngilizce’yi? Buraları terk etmek, başka ülkelere gitmek, göç etmek, oralarda daha iyi yaşam şartları elde edebilmek için. Kafası çalışanlar dış ülkelere giderse durum ne olur? Biz Kırgızlar ya da diğer Orta Asya halkları küçük halklarız. Bizim geleceğimiz olan zeki, çalışkan ve güçlü beyinler yurdumuzu terk ederse, başka ülkelere yerleşirse, geride kim kalacak? Geride işe yaramayanlar kalacaktır.

**Dini Araştırmalar-** Bizimle Türk Dünyası üzerine düşüncelerinizi paylaştığımız için çok teşekkür ediyoruz. Türkiye’ye bir mesajınız var mı? Ayrıca son sözlerinizi alabilir miyiz?

Benim küçüklükten beri Türkiye’ye karşı çok ilgim vardı. Türkiye hakkında kitaplar okuyordum. İstanbul hakkında çok kitap okudum. 1993 yılında İstanbul’a ilk defa gittiğimizde çok heyecanlanmıştım. Gözlerimden yaş gelmişti, çok duygulanmıştım. Daha sonraları da Türkiye’ye çok gidip geldim. Türkiye’nin kitaplarını, gazetelerini okuma, müziğini dinleme imkanım oldu. Türkiye’den çok sayıda dost edindim. Şimdi biliyorsunuz Kırgız-Türk Manas Üniversitesi’nde çalışıyorum. Bulduğum çalışma ortamını değerlendirdiğimi düşünüyorum. Her zaman, her konuda Türkiye’nin yardımını görüyoruz. Biz de Türkiye’nin değerini biliyoruz. Ama, Türkiye’den daha ciddi, daha gerçekçi bir strateji belirleyerek dış Türklere yönelik rasyonel, uzun vadeli politikalarını geliştirmesini bekliyoruz. Türkiye’den bir diğer beklentimiz: 15-20 yıl daha gayretli çalışsalar ve daha iyi bir konuma gelseler, sözünü ettiğim asfalt yolda daha ileriye hızla yol alsalar, bunun bütün Türk Dünyası için umut verici bir gelişme olacağını düşünüyorum. Türkiye’nin her alanda gelişmesinin Orta Asya Cumhuriyetleri için de çok önemli olduğunu görüyoruz. Türk dilinin bilim dili ve Türk kültürünün ortak kültür olmasını bekliyo-

ruz. Türkiye örnek bir ülke olursa bizim Orta Asyalılar da Türkiye'yi taklit edeceklerdir. Biliyorsunuz, bize yakın geçmişte Rusya ve Ruslar örnek oldular. Onların her şeyini taklit ediyoruz, hala taklit edenler var. Bu anlamda Rusların yerini Türklerin almasını diliyoruz. Görünen o ki, Ruslar ve Rus kültürü de artık çekiciliğini kaybetmeye başladı. Ama Amerika ve Avrupa Orta Asya'da bilinçli ve gayretli olarak bir "kültür politikası" da güdüyor. Biz yönümüzü Türkiye'ye çevirdik ve Türkiye'den yeni gelişmeler bekliyoruz. Türkiye'den umutluyuz. Ben de sizlere çok teşekkür ediyorum.



# Dini Araştırmalar

D Ö R T A Y L I K B İ L İ M S E L D E R G İ

**ALİ İSRA GÜNGÖR**  
Hırsızyanika Purten Anlayış ve Etkileri

**DURMUŞ ARIK**

Türk Yahudileri: Kırm Karatleri

**KEMAN HAS**

Yeni Ahit Metinlerinde Geçen Uluhiyete İlgili Cümleler Üzerine Bir Tahlil Çalışması

**MÜNİR YILDIRIM**

Ortodoks Kilisesinde Faskalya

**SABRİ ERDEM**

Türk Kelamcısı İsmail Hakkı İzzettin (1868-1946)  
Bazı Kelamî Görüşleri ve Onların Değerlendirilmesi

**MUSTAFA AKÇAY**

Gazetide Fuh Tasavvuru

**H. ÖMER ÖZDEN**

İnanç-Kültür İlişkisi ve Türk Kültürü Açısından Değerlendirilmesi

**ÖZNUR ÖZDOĞAN**

İnsan Allah İlişkisi

**EYÜP BAŞ**

Binyıllık ve Osmanlı Toplumunda Hicri Milenyum Kıyamet Beklentisi ile İlgili Bazı Veriler

**HALİL İBRAHİM BULUT**

Osmanlı-Safevi Mücadelesinde Ulemanın Rolü: Kemal Paşazade Örneği

**NİZAMETTİN PARLAK**

Lisanuddi İbnu'l-Hatib'in Tarhihiği ile İlgili Bazı Tespitler

**ATILLA YARIGİ**

Kıtab-ı Mukaddes ve Kur'anın Sevgi Anlayışı

**RAMAZAN ALTINAY**

Erken Dönem İslam Toplumunda Zaman (Gün-Ay-Mevsim-Yıl) Anlayışı ve Günlük Hayata Etkileri

**MURAT AĞARI**

İbn Hürdazbih'in el-Mesâlik ve'l-Memâlik'te ve İğredüğü Coğrafya ve Kültürel Motifler

**HARUN REŞİT DEMİREL**

Dağıstan ve "Hadis-i Erbain fi Hukuki Selatin" İsmi ile Risalesi

**GÜL TUNÇEL**

Üsküp Müstala Paşa Camii Hazretisi'ndeki Mezartaşları

**MANMUT ŞELTUT**

Çevre: Müstala Baş

HZ. İsmailin Göğe Yükseltilmesi ve Tekrar Doğuşu

**DANİELE HERVIEU-LEGER**

Çevre: Halil AYDINALP

Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler

**AHLAKLILIK**

Çevre: GENÇİZ ÇUHADAR

**ABU NAYEM MD. RAISUDDİN**

Çevre: Mural GÖKALP

Baki b. Mahled el-Kurtubi (201-276/816-889) ve Endülüsteeki Hadis Çalışmalarına Katkısı

**KİTAP TANTIMI**

Selim SARUHAN

eş-Şecere'tü'l-Hahıye fi Ulum'il-Hakiki'r-Rabbaniyye

**CD TANTIMI**

Siddik KORKMAZ

Mektebetü'l-Edebi'l-Arabi CD'si. İğredüğü Eserler ve Müelliflerinin Ölümlerine Göre İsim Listesi

**SÖYLEŞİ**

Fazıl POLAT - Durmuş ARIK

Türk Dünyası Üzerine

Prof. Dr. Salıcan Çigilov ile Bir Söyleşi

Cilt:7 • Sayı:21  
Ocak-Nisan 2005  
ISSN 1301-966-X

**DA**

# Religious Studies

TRI-ANNUAL ACADEMIC REVIEW

Vol:7 • Num:21  
January-April 2005  
ISSN 1301-966-X

RS