

Dinî Araştırmalar

Religious Studies, Vol: 8 Num.: 22, May-Agust 2005



DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 8 Sayı: 22
Mayıs-Ağustos 2005
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR
Fiyatı: 15 YTL

Dizgi ve Baskı
Öncü Matbaası
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 Bryık* 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 Karstı* 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. Hasan Coşar

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 Dünder, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Uçar, Dr. Ali İsmail Güngör, Dr. Durmuş Arık, Ar. Gör. İbrahim Kaplan, Ar. Gör. İhsan Çapcıoğlu, Ar. Gör. Murat Gökalp, Ar. Gör. Engin Erdem, Ar. Gör. Cengiz Çuhadar, Ar. Gör. Yusuf Gökalp

Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Bağı 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 (Sütçü 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, yazarına 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, yazar, gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayımlanmış yazılar yayımlanmaz. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.

ISSN 1301-966-X

İçindekiler

7 • PROF. DR. MUSTAFA ERDEM

EDİTÖRDEN

Akl-1 Selim Rahatsız

11 • ÜZEYİR OK

Dini Düşüncece Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk,
Çelişki v.b.) Boyutları

41 • MUSTAFA BIYIK

Katolik Tiranlığından Protestan Teokrasisine: John Calvin ve
Genevre Modeli

63 • SAMİ KILIÇ

Gürcülerin Dinî Tarihçesi

75 • ŞAKİR GÖZÜTOK

İslam ve İlim

91 • NİYAZİ USTA

Din ile İlgili Tutumlarımız ve Paradigma-Metodoloji Sorunu

105 • ZEKERİYA PAK

Kur'an'ın Tarihselliği ve İbadetlerde Tarihsellik

123 • MEVLÜT GÜNGÖR

Kur'an Tercemesine "Kur'an" Denilebilir mi?

131 • YUNUS EKİN

Nifâkın Mahiyeti ve Tanınmasında Semiyotik Verilerin Önemi

151 • SÜLEYMAN DÖNMEZ

Glaubenswahrheit in Summa Contra Gentiles

165 • H. SABRİ ERDEM

Ebu Mansur al-Maturîdî'nin Bazı Kelâmî Görüşleri Üzerine

171 • ÖZCAN TAŞÇI

Takiyuddin Necrânî'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi

193 • GÜL TUNÇEL

İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi ile Topkapı Saray
Müzesi'ndeki Gülabdanlar

205 • BEKİR TATLI

Buhârî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibrîl Hadîsi ve Metin Tahlilleri

239 • ALİ RIZA GÜL

Kur'an'daki İnfak Kavramının Anlam Yelpezesi

263 • BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

Bilimler Ansiklopedisi Klasîği Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri

287 • MEHMET ATALAN

Abbasi Daveti Sürecinde Ammâr B. Yezid

297 • ABDURRAHMAN ÖZDEMİR

Arapça'da İki veya Daha Fazla Yüklem Bir Ögeyi Sahiplenme
Mücadelesi: Tenâzu'

313 • DİMİTRİS PNEVMATİKOS

ÇEVİREN: RECEP KAYMAKÇAN - ABDULKADİR ÇEKİN

İlkokul Çağındaki Çocukların Dini Kavramlarındaki Kavramsal
Değişimler: Tanrının Yaşadığı Ev Örneği

335 • BABANZADE AHMED NAİM

SADELEŞTİREN: MURAT GÖKALP

İlm-i Tarih, Sıdk-ı Nübüvveti Muhammediyye'yi Cenâb-ı Peygamberin
Suret-i Neş'et ve Zuhuruyla İsbât Eder

347 • SEMPOZYUM TANITIMI

II. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Türk Din
Sosyolojisinin Teorik/Methodolojik Sorunları

NİYAZİ AKYÜZ

ŞAHİN GÜRİSOY

İHSAN ÇAPCIOĞLU

351 • KİTAP TANITIMI

SÜLEYMAN TULÜCÜ

Beşikten Mezara Kırgız

Türkleri'nde Gelenek ve İnanışlar

Editörden

Akl-ı Selim Rahatsız

Dünyamız her geçen gün yoğun bir şekilde fizikî, siyasî, ahlâkî ve dinî yönlerden bir uçuruma doğru sürüklenmektedir. İnsan ürünü birçok şey, Yüce Allah'ın insan için yarattığı her şeyi bozmakta, fitrî ve ilâhî dengeleri yok etmektedir. Bir anlamda daha mutlu, daha güvenli bir gelecek için insanlar, yaptıkları çalışmalar ve icat ettikleri teknolojik eserlerle kendi sonlarını hazırlamaktadır.

Sevgi, hoşgörü, ortak gelecek gibi kavramlar tarihî değerler olarak rafa kaldırılırken, yapay söylemler şeklinde eskinin taklitleri olan sahte eşyalar, insanlar arasındaki barış çalışmalarını ve umutlarını yok etmektedir. Nitekim geçmişte çeşitli nedenlerle yaşanan savaşlar, insanlığın ortak geleceğini günümüzdeki kadar tahripkâr olmamıştır.

Bugün medeni miras, bilgi birikimi ve teknolojik imkanlar açısından düne göre daha donanımlı olan insanlık, ruhsal açıdan çok daha bunalımlı bir hale gelmiş bulunmaktadır. Kapitalist sistemin çok kazanma hırsına tutulan kesim, her türlü insanî ve ahlâkî değerleri hiçe sayarak, insanlığı en doğal hakkı olan yaşama hakkından bile mahrum etmeye yönelik projeler geliştirmektedir. Bu projelerin zaman ve şartları oluştuğunda uygulamaya konulması, geçici olarak bir gurup azınlığı mutlu ederken, genelde insanlığın tamamını ebedî olarak hüsrana boğmaktadır. Aklı selim, dünyanın çeşitli yerlerinde sonsuz acıların girdabında kıvranan masum insanları görmekte, onları bu acılara gark eden belli bir azınlığı tanımakta, yapılan bunca insanlık dışı muamelelerin insan hakları, demokrasi, çağdaşlık, medeniyet ve modernlik sahteciliği ve yalanı adına yapıldığını anlamakta, bunların arkasında sadece işgal ve sömürü projelerinin bulunduğu bilmektedir.

Özellikle masum ve mazlum olanların büyük çoğunluğunun İslam dünyasından ve Müslümanlardan olması sözde medeni olanların, sahip oldukları imkanları, nasıl kötüye kullandıklarını ibretle gözler önüne sermektedir. Hal böyle olmasına karşılık, teknolojinin bir ürünü olan iletişim imkanlarını Müslümanlar aleyhine kullanan bu çevreler, baskı ve zulüm uyguladıkları Müslümanlara hakaret edercesine, dinlerinin sonuna insanlığın modern suç yaftası terörü ekleyerek "İslami terör" adı altında farklı bir baskı ve sindirme faaliyeti

uygulamaktadır. Bu durumda “yavuz hırsız” misali yine Müslümanlar suçlu, onlara bu baskı ve zulmü reva görenler masum görünmektedir.

Asırlardır Müslüman kimliğiyle yücelen Türk milleti, inandığı değerleri, insanlığın huzur ve refahı için bir araç olarak kullanmış, inancından dolayı hiçbir kesime, bugün kendini insanlığa model olarak gösterenlerin yaptığı gibi, baskı ve zulüm uygulamamıştır. Buna karşı askerî ve siyasî yönden zaafa uğradığı her dönemde bu millet, iç ve dış mihrakların ihanet ve saldırılarına maruz kalmıştır. Osmanlı devletinin son dönemleri ve Kurtuluş Savaşı yılları bunun en acı, bir o kadar da ibretli örnekleri ile doludur.

Bugün dış borcumuzun, sansüstsüz, yüzlerce milyar doları bulduğu söylenmektedir. AB'ye girmek için istenilen her şeye razı olunmakta, istenilen her belge imzalanmakta, istenilen her türlü taahhütte bulunmaktadır. Bundan dolayı ezik olmamız sebebiyle dışarıya karşı dik duramadığımız şu günlerde, çeşitli iç ve dış mihrakların baskı ve tahrikleriyle karşı karşıya gelinmektedir. Hatta dışarıda verilen tavizlere karşı, milli bünyeyi takviye ederek milli mutabakat ve milli direnç güçlendirileceği yerde, devletin üniter yapısı dahil, milli birlik ve bütünlüğümüzü tehdit eden fitne ve ayrılıkçı tohumlar yeşertilmektedir. “Sorum” haline getirilen tahrikler, bir yerlere mesaj olsun diye verilen tavizler sonucu aynı ailenin bireyleri arasında bile güven duygusu tartışılır hale gelmektedir.

AB'ye girebilmek için her türlü tavizi vermemize, her türlü fedakarlığa katlanmamıza, her türlü millî ve manevî değeri feda etmemize rağmen, karşı taraf her gün yeni isteklerle karşımıza çıkmakta, oraya girişimizi engellemek için yeni yeni engeller ortaya çıkarmaktadır. Hatta en yetkili ağızlar, Türkiye'nin Müslüman kimliğiyle AB'ye girişinin mümkün olmayacağını ısrarla vurgulamaktadırlar. Bu durum karşısında Türkiye'yi AB'ye sokmak isteyen yetkililer, baştan verilen taviz ve ödenen bedelleri görmezden gelerek “gerekirse girmeyiz” mesajları vererek konuyu içerde siyasî malzeme ve sermaye yapmakta, bu millet ve Devlet ile adeta dalga geçmektedir.

Bazı çevrelerin tezgahları sonucu yapay olarak çıkarılan “Ermeni Konferansı” konusunun sonradan ciddi bir probleme dönüşmesi ve Devleti temsil edenlerin Devletle hesaplaşmak isteyenler safında yer alması hangi millî ve siyasî hedefin gerçekleşmesine imkan hazırlamıştır? İlgililerin AB için taviz elde edelim derken nelerden taviz verdiğini hesaba katmaması akli selimi derin bir üzüntüye sevk etmiştir.

Ülkemizde, kökü dış kaynaklı olan terör ve siyasî problemler akli selimi rahatsız etmektedir. Sorumluluk konumunda olanların millî bünyeyi ve duyguları zaafa uğratacak şekildeki açıklamaları, dış güçlerin, iç siyasî hesaplarda nasıl yönlendirici bir rol üstlendiğini göstermektedir. Bu durumda yine akli selim, kazanan ve kaybedenlerin kimler olduğu sorusunu sormaktan ken-

dini alamamakta ve gelinen noktada ülkeyi ve toplumu hangi tehlikelerin beklediğini görerek kıvrınmaktadır.

Günümüzde ülke dışında gerçekleşen, doğrudan veya dolaylı olarak ülkeyi ilgilendiren sorunlar karşısında takınılan suskun tavır da aklı selimi rahatsız etmektedir. Bu durumda şu soru akla gelmektedir. Acaba, ülke içinde bir çok problemle bizi boğuşturanlar, ne yapmaktadırlar. Ancak ilgililerin içinde bulunduğu acz ortamı nedeniyle bu problemlerle ilgilenmelerini istememektedir. Örneğin Kıbrıs konusunda “zaten kaybettik” yaklaşımıyla etkin bir şey yapılmamaktadır. Fakat gelinen bu noktada Kıbrıs engelini aşan çevreler Gökçeada ve Bozcaada’ya gözlerini dikmekte, diğer adaların da kendilerine ait olduğunu belirtmekten geri kalmamaktadır. Yani iş “ver kurtul” politikası ile de çözüme kavuşmayacağı benzemektedir. Irak’ta cereyan eden olaylara karşı takınılan duyarsız tavır, oradaki Türk unsurun Kürtlerin insafına, siyasi gelişmelerin de başkalarının insafına terk edildiği hissini vermektedir.

Türkiye’nin Türk dünyasında gelişen olayların neresinde olduğu da merak konusudur. Yapay, soyut bir kavram olan “medeniyetler buluşması” adı altında ülkemizi Hıristiyanlaştırma yönündeki misyoner faaliyetlerine alet olan irade, bütün bir Türk dünyasını “İsponya” hayaline terk etmiş gibi görünmektedir. Türk dünyasında meydana gelen siyasi, askeri, ekonomik ve dini gelişmeler her halde Türkiye’yi ilgilendiriyorken Türkiye’nin ilgisizliği aklı selimi rahatsız etmektedir.

Dünya’nın yakın gelecekte, başta enerji olmak üzere ihtiyaç duyacağı yer altı ve yer üstü zenginliklere sahip olan bölge, süper güçlerin fiili çatışma alanı olurken bizim oralarla ilgili nasıl bir strateji üretmemiz gerektiği bile belirlenememiştir. Muhtemeldir ki, eskiden bizi taşören görenler gibi, bugün bizler Türk dünyası işlerini bazı taşörenlere havale etmiş gibi görünüyoruz.

Bütün Türkiye’yi yakından ilgilendiren bu problemlere, küresel projelere sadakat, ya da mevhum, muhayyel bir proje olan AB’ye girme uğruna duyarsız kalınmaktadır. Bazı kesimlerin kendi stratejisini gerçekleştirmek için bir başarı, bir zafer gibi topluma takdim ettiği ve alkışladığı bu durumu, milletin yakın gelecekte bir hezimet olarak algılamasında zamanın geçmiş olması da aklı selimi rahatsız etmektedir.

Prof. Dr. Mustafa ERDEM



Dini Düşüncede Yaşanan Stresin (Şüphe, Uyumsuzluk, Çelişki v.b.) Boyutları

Üzeyir Ok*

ABSTRACT

This study ventures to sketch the dimensions of the stress in religious thinking among students in secondary schools and theology departments. As a result of review of related literature and employment of surveys with a total of 1252 respondents and interview with 15 participants, the percenta.g.e. of those who experienced intense religious stress, the types, the source, the content, the ways of resolution, the duration and the period of religious stress were identified. Finally, the possible challenges the students were exposed were delineated and certain ways to overcome these problems were outlined with some suggestions for further research in the future.

KEYWORDS: *religious stress, adolescent, early adults, Islam, religious doubt, tension and contradictions, theology.*

GİRİŞ

Dini konuların, özellikle o konuda eğitim görenler başta olmak üzere, dünya görüşü geliştirme aşamasını yoğun yaşayan ergenlerin ve ilk yetişkinlerin yaşamında önemli bir yeri vardır. Düşüncede yaşanan gelgitlerin sık rastlandığı yaşam aşamalarında, din gibi soyut ve metafizik konularda şüphe, kafa karışıklığı ve belirsizlik gibi durumlara sık rastlanır. Düşüncede yaşanan bu türden gerilim ve çelişkilere, Parks'ın belirttiği gibi (1986), uyumsuzluk, kargaşa, şaşkınlık, kayıp ve boşluk duyguları sık sık eşlik etmektedir (s.51). Bu nedenle, bu deneyimlerle karşılaşan öğrenciler *bakıma* ve baş etme stratejilerine ihtiyaç duyarlar. Gerçekte, bütün dini geleneklerde ergenler ve ilk yetişkinler arasında zihinsel gerilim ve çelişkilere rastlamak mümkündür. Buna paralel olarak kayda değer her din eğitimi sisteminin, bu tür güçlükleri aşmak için yöntemler geliştirmeleri beklenir. Dolayısıyla, Türkiye'deki din eğitiminin; öğrencilerin bu tür zihinsel durumlarla başarılı bir biçimde baş etmeleri için gereken desteği sağlamaya hazır olup olmadıkları sorgulanmalıdır.

Bilişsel gerilim ve çelişkiler, din psikolojisi literatüründe genellikle "dini şüphe" olarak ifadesini bulur. "Dini şüphe" kelimelerinin yanında bazı yazar-

* *Yrd. Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dini Psikolojisi Anabilim Dalı*

ların aynı ya da benzer bir zihinsel durumu ifade etmek için “çelişki” “sorgulama” “uyumsuzluk” gibi diğer kavramları kullandığına rastlamak ta mümkündür. Bu farklı kullanımlar, geleneksel olarak “dini şüphe” diye isimlendirilen olgunun görünenden daha karmaşık ve çeşitli bir olgu olduğu konusunda ip uçları vermektedir. Bu nedenle bu çalışmada bu kavramların en azından büyük bir kısmını kapsayabilmek ve bu ifadelerin tamamen birbirinden bağımsız olmadığını ima etmek için şemsiye bir ifade olarak “dini stres” kelimeleri kullanılacaktır. Kaldı ki stres kavramını bu çalışmada olduğu gibi (çelişki, depresyon, takıntı, kızgınlık, kaygı vb.) bir dizi kavramların tamamını ifade etmek için kullanan yazarlar olmuştur (bkz. Fisher, 1994, s.1; Cofer ve Appley, 1964 – Dobson, 1981, s.9’dan naklen). Bu kavramsal açıklamanın yanında, konunun bir de kuramsal çerçevesinin belirlenmesi ihtiyacı bulunmaktadır.

Dini stres konusunun çalışıldığı bir takım teoriler bulunmaktadır. Bunlar arasında uyumsuzluk (dissonance) teorisi (bkz. Festinger, Riecken, & Schachter, 1956; psikanaliz (bkz. Helfaer, 1972), inanç gelişimi teorisi (bkz. Brown, 1981) örnek olarak gösterilebilir. Gerçekten de böyle soyut zihinsel bir durumun kavramsallaştırılması için, bir teorik çerçeveye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmada az da olsa kullanılacak kavramlar, daha ziyade bilişsel psikolojiden ve özellikle Pia.g.e.t geleneğinden ve geniş oranda ondan ilham alınarak geliştirilen inanç gelişimi teorisinden (Fowler, 1981) ödünç alınacaktır. Ayrıca bazı yerlerde sosyo-kültürel aktivite teorisinden de yardım istenecektir. Bu çerçevede konunun iyi anlaşılmasına katkıda bulunabilecek bazı kavramlara, bu aşamada kısaca netlik kazandırılması gerekmektedir.

İnsan düşünmesi, doğumdan sonra başlayarak gelişen ve birbiriyle etkileşim ya da ilişki halinde olan şemalar/kavramların sistematik bir organizasyonu çerçevesinde gerçekleşmektedir (Rokeach, 1960). Bilişsel elemanlar diye isimlendirilebilecek bu şemalar arasında, denge ve uyum bulunması zihinsel bir gereksinimdir (Festinger, 1957). Ancak sürekli dış dünya ile etkileşim halinde bulunan kişinin zihinsel şemaları ya da içeriği genellikle ‘denge bozulması’ (disequilibrium) nedeniyle dumura uğrar. Diğer bir söyleyişle hepsi bilişsel, veya biri bilişsel diğeri davranışsal şemalar birbirleriyle çelişebilirler. Sonuçta kişi, kendi inanç sistemini, bir bütün olarak yada kısmen yeniden güncelleme veya organize etme ihtiyacı duyabilir. Zihindeki bu denge bozulması ile Pia.g.e.t’nin *uyum* (adaptation), *özümleme* (assimilation – yeni şeylerin mevcut bilişsel kalıp ve şemalara uygunlaştırılması yoluyla öğrenme) ve *uygu* (accommodation – yeni şeylerin zihinde yeni kalıp ve şemalar yaratarak ya da var olanlarını genişleterek öğrenilmesi) diye isimlendirdiği yöntemlerle baş edilmeye çalışılır.

Bilişsel psikolojik yaklaşımda düşünme, birlikte düşünülmesi gereken iki ayrı düzeyde ele alınabilir: yapı düzeyi ve içerik düzeyi. *Yapı/kalıp*, düşüncenin içeriğindeki değişmeye rağmen genellikle fark edilemeyen ve düşünme biçimini etkileyen *düşünme biçimleri ya da tarzları* için kullanılan mecazi bir kavramdır. Düşünme, içerikteki sık değişmelerle karşılaştırıldığında, bilin-

çaltında seyreden yapı düzeyinde daha az ve zor fark edilir biçimde yaşam boyu şekillenmeye devam eder. Düşüncenin yapısal yönü, inanç gelişimi teorisinde birden çok yapının birlikte ahenkli bir bütün oluşturduğu *aşamalar* adı verilen dönemlerle ifade edilir.

Bu çalışmada kullanılan “inanç” kelimesi ile kastedilen, bir kişinin bir sosyal grup içerisinde, onlarla birlikte ve yine onlarla etkileşim halinde, farkında olarak veya olmadan en çok değer verdiği ya da kendini adadığı bir “en üst” düzeydeki *değer merkezi çerçevesinde yaşamını anlamlandırması, yaşama değer vermesi* ve çevresinde olup bitenleri *oluşturucu-bilmesidir* (constitutive-knowing) (Fowler, 1981). Bu inanç tanımı, bir *iman* tanımı değildir. Yani burada üzerinde durulan inanç kavramı ile tanımlanmak istenen olgu, sadece İslam, Hıristiyanlık, Budizm gibi belirli bir kurumsal dine yönelik bir bağlanmayı değil, genel olarak bütün insan bağlılık eylemleri için geçerli olabilecek bir durumdur ki bu da bir kelimeye indirgemek gerekirse *anlam-oluşturma* olarak nitelendirilebilir. Çünkü anlam-oluşturma (çoğunlukla onlar içinde dile getirilse de) sadece geleneksel dinlere özgü bir olgu değildir.

İnsanın anlam oluşturmasında *göstergesel araçlar* (semiotic tools), önemli bir yere sahiptir. İnsan anlam oluşturma amacıyla hem içinde bulunduğu grupla hem de en yüksek değer merkezleri ile etkileşimini, geniş anlamda *dil* denen çok önemli bir gösterge sistemini *araç* olarak kullanmak suretiyle sağlar. Bu yüzden geleneksel dini düşünce sistemleri, uzun yıllar biriktirerek, seçerek, ayıklayarak oluşturdukları zengin gösterge birimleri (kutsal metinler, ayinler vs.) ile anlam oluşturmada önemli kaynak ve anlam oluşturmak için aracı işlevi görürler. Bu kavramsal ve kuramsal çerçeveyi sunmanın amacı, dini stres konularının (yoğunluğu, süresi, biçimi, etkileyen faktörler vs.) daha iyi ifade edilmesine zemin hazırlamaktır.

Belirli bir dini öğretinin unsurları, dar mantıksal anlamda tutarlı olabilir veya olmayabilir. Bu, doğrudan teolojik bir konudur. Buna karşılık bir kişinin bu dini unsurları algılaması, kişinin kendine özgü mantık yürütme biçimi içerisinde tutarlı olabilir veya olmayabilir. İşte bu nokta din psikolojinin inceleme alanına girmektedir. Bir kişinin bilişsel tutarlılığı konusundaki kriter, o kişinin teolojik inançları algılama biçimi olarak düşünülürse, belirli bir dinin prensipleri ile o kişinin düşüncesi arasında tutarsızlık durumu bakımından 3 tür ilişki bulunabileceğinden söz edilebilir (Piker, 1971, s.216) (tabi ki bütün bu üç ilişki, kişinin kendi bilişsel unsurları ile harici teolojik unsurlar arasında bir farkındalık geliştirdiği varsayımına dayanmaktadır. Bunun aksi olarak kişi bunları fark etmeyebilir de): (a) kişinin düşüncesi ya da inancı tutarlı olmayabilir fakat, dini öğretinin doğru bir yansıması olabilir de olmayabilir. (b) kişinin düşüncesi tutarlı olabilir fakat yine aynı şekilde dini öğretinin doğru bir yansıması olabilir veya olmayabilir. (c) üçüncü ihtimal ise, hem kişinin kendi düşüncesinde tutarlılık olmayabilir hem de öğretilde tutarlılık olmayabilir. Özellikle bu üçüncü seçenekteki aşırı haliyle düşünüldüğünde bile, böyle bir durum kişinin kafasında bilişsel çelişki oluşturmayabilir (s.228). Piker, işte tam bu noktada şu önemli soruyu sorar: “Nasıl oluyor da insanlar,

farkında oldukları halde her iki yönden de (hem kişinin düşüncesinde hem de teolojik sistemde) tutarsız veya çelişkili inançlarını devam ettirebiliyorlar?" (s.224). Piker'in bu soru için önerdiği cevap şöyledir: insan düşüncesi, anlam sisteminde dar Aristo standardındaki tutarlılıktan ziyade *ahenk* arzulamaktadır. Ahenkle kastedilen, inananların kendi rehber aldığı inançlarının doğru olduğu konusundaki kanaatlerini sürdürme tutumlarıdır (s.24). Açıkça (biri zihinsel diğeri teolojik) çelişkili iki unsurun aynı zihinsel sistemde sürdürülmesinin bir nedeni de, kişinin yaşayarak oluşturduğu psikolojik *mahzeninde*, dışarıdan bakıldığında çelişkili de olsa, o inanca bağlanmak için güçlü bir alt yapının yerleşmiş olması olabilir. Çünkü kişi belirli inançları sadece bir kez görüp duymakla öğrenmez, bu öğrenme kültür içinde defalarca ağır pekiştirmelere uğrar. Böylece bu inançların birey için inanılabilirliği iki şekilde (öğrenme ve pekiştirmelerle) emniyet altına alınır (s.227).

Yukarıda da değinildiği gibi dini stres, belirli sayıda insan tarafından fark edilip hissedilebilir. Bazıları için ise, böyle bir çelişki ya da tutarsızlık üzerinde düşünülmemiş bile olabilir (Abelson, 1959). Normal şartlarda, dini stresin aktif olarak var olduğu ve kişi tarafından fark edildiği durumlarda, yoğunluğuna bağlı olarak stresin çözüme kavuşturulmasına yönelik bir iç baskı mekanizması harekete geçer. Sonuçta da bilişsel çözüm aranmaya başlanır.

Literatür incelendiğinde, dini gerilimlerle ilgili bilişsel çözümlerin, çeşitlilik arz ettiği gözükmemektedir ve bu çözüm mekanizmalarından bazıları, dini stresin belirli alanlarına özgüdürler. Onlardan bazıları, aşağıdaki tabloda görülebilir:

Tablo 1: Dini Stresi Çözümleme Biçimleri

ANA KATEGORİLER	İÇERDİĞİ MEKANİZMALAR
Dini stresin uzlaşmacı bilişsel çözümlenmeleri	Bir veya daha fazla bilişsel unsurları değiştirerek: kişinin problematik kutsal bir pasajla ilgili yorumunu değiştirmesi veya kutsal metinlere yönelik belirli bir yaklaşımı benimsemesi gibi (Festinger, 1957)
	Aşkınlama (Transcendence) (Abelson, 1959)
	Çelişen unsurlara yeni bilişsel unsurlar ekleme (Festinger, 1957)
	Çelişkili iki unsuru çelişmez hale dönüştürmek için <i>Destekleme</i> (Bolstering) (Abelson, 1959)
	Tamamlayıcı akıl yürütme: "aynı referans objesini veya konuları betimlerken veya açıklarken birbirleriyle 'uyumsuz' olan teorilerin ve inanç sistemlerinin birbirilerini açıklayacak ve sınırlandırarak biçimde koordine edilmesi" (Oser ve Reich, 1987)
	Kimlik bütünleşmesi (Rodriguez ve Ouellette, 2000)
	Geniş bütünleyici yeniden yapılanma (Havens, 1970)

Dini stresin inanca dayalı çözümlenmeleri	İslam'daki Şeytan kavramı gibi dini bir kavramı kullanma (Ok, 2002)
	Çelişkiyi basitçe Tanrıya havale etme (Rector, 1986)
	Tanrıya dua yoluyla yalvarma gibi ilahi müdahaleye başvurma (Rector, 1986)
Dini stresin inanca dayalı olmayan bilişsel çözümlenmeleri	Bölgümlere ayırma (Rodriguez ve Ouellette, 2000), Ayır koyma veya ayırıştırma (Isolation veya Differentiation) (Rokeach, 1960): dini ve laik alanları ayırma gibi çelişkiden kaçınma amacıyla iki çelişen kimliği birbirinden tamamen ayrı tutma.
	Değerini küçültme veya bilişsel unsurların önemini azaltma (Simon <i>et al.</i> , 1965 ve Festinger, 1957)
	Çelişki bulunduğunu inkar etme (Abelson, 1959)
	Kaçınma (Rokeach, 1960), Nihai olana karşı ilgi kaybı: dini cemaati terk etme veya dini kimliği reddetme gibi (Havens, 1970)
Dini stresle yaşamayı öğrenme yoluyla çözümlenmeler	Başkalarını önemsemeden gerilimle birlikte yaşama (Mahaffy, 1996)
	Entelektüel tartışmalardan zevk alma (Havens, 1970)

Tablo 1'de sunulan zihinsel mekanizmalardan bazıları, farklı ifade edilmiş olmalarına rağmen birbiriyle örtüşebilir. Bu konularda detay için ilgili çalışmalara başvurulabilir.

Son dönemlerde, hem dini hem de *seküler* danışmanlık geleneğinde inançları konusunda özellikle bilişsel güçlükler yaşayan insanlarla çalışmaya yönelik artan bir eğilim bulunmaktadır.

Bu konuyla ilgili Bergin, Payne, ve Richards (1997) ve Bergin ve Payne (1997), genel psikoterapide dindar danışanlarla çalışmak için *manevi strateji* veya *teistik realizm* modelini geliştirmişlerdir. Yine Genia (1990a, s.278 ve 1990b, s.40), bir üniversite yerleşkesinde uyguladığı ve *Dindarlıklararası/Manevi Keşif* veya *Dindarlıklararası Karşılaşma Grubu* diye isimlendirdiği bir model geliştirmiştir. Bu türden *psiko-ruhsal danışmanlık* modelleri sadece belirli bir inanç grubuna ait insanlarla değil, aynı zamanda kendi manevi hayatını kurumlaşmış dinlerin dışında geliştirmeyi tercih edenlerle de çalışmak için uygun ve yeterli gözükmektedir. Dini stres yaşayanlarla çalışmak için Türkiye'de henüz bu tür modellerin geliştirilmediği gözükmektedir. Bununla birlikte bu alanda çok az sayıda araştırmacı bu konuda önerilerde bulunmuşlar veya dindar danışanlarla çalışmak için, bir psikolojik danışmanlık ve rehberlik modeli geliştirme ihtiyacını dile getirmişlerdir. Demirkol (1989, s: 324-327), Göka, (1994), ve Ok (1997) bunlardan bazılarıdır.

Dini stresin, *aşamalı biçimde büyüyerek çoğalması*, çelişkinin yaşandığı bilişsel dini unsurların *birbiriyle ilintili yapısı* ve *yaşanma dönemi veya süresi* gibi bir kaç boyutu bulunmaktadır. Bilişsel dağarcığa dışarıdan giren yeni verilerin ayrılabilir elemanlar şeklinde bulunduğu ve hiyerarşik olarak (bilişsel sistem tarafından) organize edildiği ileri sürülür (bkz. Rokeach, 1960 ve Kelly, (1955). Özellikle *kapalı-fikirlilere* karşı *açık-fikirli* olan insanlar, bu hiyerarşik olarak organize olmuş bilişsel elemanlar arasında bağlantı kurma yetisine sahiptirler. Böyle bir ilintisellik vasıtasıyla ki, önemi az olan dini bir konudaki düşüncede oluşan belirsizlik, büyüyüp daha önemli diğer dini unsurları etkilemeye başlayabilir.

Bir insanın bilişsel sistemindeki dini unsurların göreceli değeri veya önemi, stres deneyiminin yoğunluğunu etkileyebilir. Örneğin Allah'ın varlığı veya tabiatı konusundaki bir şüphe, epistemolojik açıdan yine sözgelimi H.z. Peygamberin sözlerinin otantikliği ile ilgili şüphelerle aynı değerde olmayabilir.

Dini stres, bazı nedenlerle dinin belirli bir konusuyla ilgili olarak başlayabilir. Daha sonra bir kaç dini unsurdan gelişip, zamanla aşamalı olarak dini unsurların tamamını veya pek çoğunu kapsayabilir. Böyle bir durumda, dini stresle ilgili iki özellikten söz edilebilir. Birincisi, eğer dini bir konuda bir belirsizlik veya değişim varsa, zihin otomatik olarak bunun diğer unsurlar konusunda ardıl bir etkisi olup olmadığını kontrol eder. Örneğin, vahyin İslam'ın ilk yıllarındaki yazılış biçimi konusundaki bir soru işareti, bir kişinin Kuran'a ve belki de dinin tamamına yönelik tutumunu etkileyebilir. Hunsberger, McKenzie, Pratt ve Pancer (1993, s.47) dini şüphelerin büyük bir çoğunluğunun kendi aralarında bağlantılı olduklarını ve çeşitli şüphelerin bağımsız olmayıp, daha ziyade genel bir "şüphe sendromu" biçiminde 'birlikte dolaşma' eğilimi gösterdiklerini ortaya çıkarmışlardır.

İkincisi, bilişsel dini unsurlar arasındaki etkileşimin bir sonucu olarak dini stres büyür, genişler ve bütün dini sistemi kapsayınca kadar diğer elemanlara yayılır. Diğer bir deyişle dini stres, belirli bir İslami unsurun basit bir sorgulanmasıyla başlayabilir ve İslam'ın pek çok prensiplerine yayılabilir. Dini stresin bu özelliği, *ardarda birikerek çoğalan* etkisi diye isimlendirilebilir.

Dini stres, bir insanın yaşamında kayda değer anlamda 11-12 yaş gibi soyut düşünmeye geçişin yer aldığı erken dönemlerde başlayabilir ve ergenliğin sona erip ilk yetişkinliğin başladığı dönemler gibi yapısal değişimlerin yer aldığı aşamalar arası geçişlerde oldukça yoğun ve sancılı olur (Fowler, 1981). Bu yüzden dini stresin nedenleri arasında genetik gelişimler önemli rol oynar. Şüphesiz belirli bir teolojik geleneğin şüpheye bakışı, o gelenekteki kişilerin şüphe konusundaki tavırlarını etkileyebilir.

Türkiye'de dini şüphe konusunda anket ve mülakat yöntemleri kullanılarak yürütülmüş olan bazı ampirik çalışmalar bulunmaktadır (bkz. Hökelekli, 1986 ve 1988; Çağlar, 1986; Öztürk, 1992; Bahadır, 2002, Kula, 1986). Bu çalışmada Çağlar (1986) ve Öztürk (1992)'ten yapılan alıntılar, ya Hökelekli (1988)'den ya da Bahadır (2002)'dan nakledilmiştir.

Araştırma tasarımlarında, özellikle başlık ve yan başlıklarında benzerlikler taşıyan bu çalışmalar, ortak olarak şu konuları içerirler: dini şüphe yaşayanların yüzde oranı, dini şüphe yaşamada cinsiyet farkı, şüphenin kaynakları ve içeriği, dini şüphenin çözüm yolları vb. Bu çalışmalarda kullanılan alan taramalarında (survey) örneklemeler, İmam-Hatip okulları da dahil, farklı orta öğretim kurumlarında öğrenim gören öğrencilerden oluşturulmuştur. Seçilen örneklemelere katılanların yaş grubu, genellikle 14-18 arasında değişiklik göstermektedir.

Bu çalışmaların bazılarında yer alan ana bulguların bir özeti (yazarlar, seçilen örneklemeler, kullanılan kavramlar, belirlenen içerik ve katılımcıların yaşları) Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2: Dini Şüphe İle İlgili Çalışmaların Bazı Özellikleri

Yazarlar	Örneklem alınan lise türü	Dini stres’i ifade etmek için seçilen kelime	%	Dini stresin yaşandığı zaman dilimi	Dini stresin içeriği	Dini stresin en yoğ. old. dönem
Çağlar (1986)	Düz Lise	Şüphe ve belirsizlik	%27	Şimdiki zaman	Dinin tümü (%9.3)	12-16
Hökelekli (1986 ve 1988)	İmam-Hatip ve düz Lise	Din konusunda tenkitçi ve/veya dini şüphe yaşama	%24	?	?	
		Dini şüphe	%12	?	?	
	İmam-Hatip	Dine karşı tenkitçi tutum	%18	?	?	
		Düz Lise	Dini şüphe	%30	?	?
		Dini inanç ve değerlere karşı tepki	%35	?	?	
Öztürk (1992)	Düz Lise	Allah konusunda şüphe	%29	Şimdiki zaman	Bazı konular	
Bahadır (2002)	Bir İmam-Hatip dahil düz Lise	Dini konularda şüphe	%24	Şimdiki zaman	Dinin tümü (%7.4)	16-18
		Allah konusunda dini şüphe	%12	Şimdiki zaman		
Kula (1986)	İmam-Hatip	Dini stres yüzünden yaşanan rahatsızlık	%27.4	Şimdiki zaman	Allah ve evrenle ilgili sorunlar	17-21
		İnanç kaybı	%12	Şimdiki zaman	Ruhsal değerlerin tümü	

Tablo 2’de görüldüğü gibi dini düşüncede yaşanan stres, şüphe, tenkitsel tutum, dini değerlere karşı tepki ve belirsizlik kavramlarıyla ifade edilmiştir. En yüksek düzeydeki dini şüphe yüzdesi, (%35) düz liselerden elde edilmiştir. Bununla birlikte araştırmaların bazısında, katılımcıların anketi cevaplarken, yaşanan şüphenin yaşandığı dönem olarak göz önünde bulundurdıkları za-

man diliminin “şimdiye kadar” mı, “geçmişte” mi yoksa “son dönemlerde” mi olduğunu belirlemek güçtür. Beşinci sütündeki soru işaretleri bu kapalılığa atıfta bulunmak içindir. Yine, bu çalışmaların bazısında dini stresin bir bütün olarak din konusunda mı yoksa dinin belirli öğretileri konusunda mı yaşandığı konusu açık değildir. Söz konusu araştırmaların üçünde sunulan dini stresin içerikleri şu şekilde belirlenmiştir: *Cinsiyet ayrımı, Günah-sevap, Ahiret, Kazakader, Yaratılış-evrim, Allah (varlığı, birliği ve diğer sıfatları)*, (Hökelekli, 1988, Çağlar, 1986 ve Bahadır, 2002) *Cennet-cehennem, Din ve bilim arasındaki çelişki* (Hökelekli, 1988 ve Çağlar, 1986), *Melek-şeytan (cin, ruh), Zengin ve fakir arasındaki uçurum, Kutsal kitaplara ve peygamberlere iman* (Bahadır, 2002).

Bu çalışmaların ikisinde, dini stresin kaynakları şöyle belirlenmiştir: *Yanlış veya yetersiz din eğitimi* (Hökelekli, 1988 ve Bahadır, 2002), *Sosyal baskı, Karşılık görmeyen dualar* (Hökelekli, 1988), *Akil ufku ve anlamanın genişlemesi, Dindarların veya din adamlarının yanlış tutum ve davranışları, Kitaplarda yer alan ve din hocaları tarafından desteklenen çelişkili düşünceler* (Bahadır, 2002).

Katılımcıların dini stresi çözümlemek için tercih ettikleri yöntemler ise şöyle tespit edilmiştir: *Kitap, kaset vb. gibi iletişim kaynakları yoluyla, Öğretmenler gibi bilgi ve güvenilirliğine inandıkları kimselere başvurarak* (Hökelekli, 1988 ve Bahadır, 2002), *Arkadaşlarla konuşup tartışarak* Hökelekli (1988), *Allah'a sığınarak, dini stresten kaçarak ve dini olmayan aktivitelere katılarak* (Bahadır (2002).

Bu çalışmalardaki diğer önemli bir bulgu da dini şüphe deneyimi açısından cinsiyetler arasında istatistiksel bir farkın bulunmamasıdır. Aynı çalışmalarda dini stresin yoğunluğu ile ilgili, yani dini şüphenin ne derece rahatsız ettiği konusuna yer verilmemiştir. Araştırmalarda kullanılan ölçeklerin güvenilirliği-geçerliliği ya da örneklem seçimi süreci ve prosedürü gibi konulara yer verilmemiştir.

PROBLEM

Bu çalışmanın ana sorusu şudur: Yaşamları ile bağlantılı olarak İslam konusunda düşünürken 13-24 yaşındaki öğrencilerin (ergenlerin ve ilk yetişkinlerin) kafalarını meşgul eden gerilim ve çelişkilerin türleri, yaygınlık düzeyi, alanları, kaynakları, sebep olduğu rahatsızlıklar, çözümleme biçimleri ve bu tür konuların eğitim ve dini danışmanlığı ilgilendiren yönleri nelerdir? Bu soruya bağlı olarak çalışmanın belirlenen hedefini genel olarak ifade etmek gerekirse, geçmişte yapılan araştırmaların verilerini de dikkate alarak yapılan yeni araştırmalar çerçevesinde dini stres olgusunun (şüphe, kafa karışıklığı, çelişki, kaygı vb.) boyutlarını ya da problem alanlarını bir bütün olarak ortaya koymaktır. Daha özelden ise çalışma (a) dini stresin kavramsal çerçevesini ya da türlerini (topolojisini) tanımlama (b) ergenler ve ilk yetişkinlerin yer aldığı orta ve yüksek öğretimdeki yaygınlığını belirleme, (c) dini stres yaşanan konuları (içeriğini) belirleme (d) dini stresle ilgili diğer konuları (kaynakları, rahatsızlıkları, çözümleme biçimlerini) ortaya koyma amacı taşımaktadır.

YÖNTEM

Geçmişte dini düşüncedeki stresle ilgili veriler, sözde-deney (quasi-experimental) (örneğin bkz. Batşon, 1975), anket (örneğin bkz. Nielsen, 1998; Hunsberger ve diğerleri, 1993) ve mülakat (örneğin bkz. Havens, 1970) gibi çeşitli yöntemlerle toplanabilmiştir. Bu çalışmada üç ayrı çalışmada (Ok, 2002; Özdemir, 2004 ve Kula, (bitirme aşamasında)) derlenen ampirik verilerin bazılarının birlikte değerlendirilmesi yer almaktadır. Özellikle niteliksel veriler Ok'un (2002) çalışmasında yer alan 15 görüşmenin sonuçlarına dayanmaktadır.

A. Ölçekler, Örneklem ve Uygulama:

Örneklem özellikleri ile başlamak gerekirse, Ok'un çalışmasındaki veriler, Türkiye'de 1999-2000 akademik öğretim döneminde erkek (n=199) ve kızlardan (n=180) oluşan 382 ilahiyat lisans öğrencisinden elde edilmiştir. Özdemir'in çalışması 2003-2004 yılında Sivas'ta bulunan (ikisi meslek ikisi düz olmak üzere) 5 Lisede öğrenim gören yaşları 14-19 arasında değişen (254'ü erkek ve 216'sı bayan) 470 öğrenciden elde edilmiştir. Son olarak Kula'nın çalışmasına 2005'te Diyarbakır'da yer alan 1 ilköğretim okulu ile 3 Lise'de öğrenim gören yaşları 13-20 arasında değişen (235'i erkek, 165'i bayan) 400 öğrenci katılmıştır.

Örneklem seçimine gelince 3 çalışmanın katılımcıları da *amaçlı ve uygun* (purposive ve convenient) örneklem seçim türlerinin (bkz. Fraenkel ve Wallen, 1990, s.75-76) bir karışımı yoluyla seçilmişlerdir. Buna göre araştırmacılar, araştırma yapacakları eğitim kurumlarının mümkün olduğu kadar farklı olmasını *amaçladılar* (kırsal kesim, şehir merkezi gibi), ve ardından çalışmalarını yürütmeye *uygun* gördükleri eğitim-öğretim kurumlarında, araştırma yapmaya uygun olan veya araştırma yapılmasına izin verilen sınıflarda araştırma amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmışlardır. Anketler ya da ölçekler genellikle araştırmacıların bizzat kendileri tarafından katılımcıların dersliklerinde uygulanmıştır.

Bu üç çalışmada yer alan ölçeklerle ilgili teknik detay şöyledir: Ok (2002) tarafından elde edilen veriler doktora çalışması esnasında kendisinin hazırladığı (bazısı açık uçlu) 18 soru içeren 'Dini Stres' anketinde yer alan 7 maddeden her birine "*Çok fazla var, Oldukça var, Orta derecede var, Az var, Hiç yok*" ölçeğinde verilen sorulardan derlenmiştir. Mülakat soruları ise, anket sorularının açık uçlu sorulara dönüştürülmesi yoluyla elde edilmiştir ve 'yarı yapılandırılmış' bir biçime sahiptir.

Özdemir'in tezinde dini stresi ölçmek için kullanılan ölçek, 'Dini Çelişki' ölçeğinden (Funk, 1967) 5 madde ve 'Dini Arayış' ölçeğinden (Baston, 1991) 1 madde alınarak oluşturulmuş ve bu maddeler 'dini konulara karşı tutum' diye adlandırılan 'dindarlık ölçeğinin' maddeleri arasına dağıtılmıştır. Bu farklı iki ölçekten elde edilen maddelerle oluşturulmuş bu yeni ölçeğe, bu çalışmada geçici olarak *Dini Merak ölçeği* adı verilmiştir.

Son olarak, Kula (bitirme aşamasında) tarafından kullanılan ve yukarıda bahsedilen 'Dini Çelişki' ölçeği (22 madde) ile 'Dini Arayış' ölçeklerinin (12

madde) maddeleri, İslam geleneği dikkate alınarak Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Pilot çalışmada yapılan güvenilirlik değerlendirmesi sonucu Dini Çelişki ölçeğinin orijinalinde yer alan bir madde ("İslam dinin kuralları çok sıkı") ölçekten çıkarılmıştır. Özdemir ve Kula tarafından kullanılan ölçeklerin maddeleri, bir ucunda "Kesinlikle katılıyorum" diğ erinde "Kesinlikle katılmıyorum" şeklinde 5 seçenekli olarak hazırlanmıştır.

Kullanılan ölçeklerin güvenilirlik katsayı değerleri çözümleme bölümünde görülebilir. Ölçekler, *yapı geçerlilikleri* bakımından düşünüldüğünde hem Dini Çelişki hem de Dini Arayış ölçeğinin teorik temelleri bulunmaktadır. (Dini Çelişki ölçeğinin maddeleri ile ölçülmek istenen davranış veya tutumun karşılaştırması ve yapı geçerliliği için bkz. Nielsen ve Fultz (1995), Dini Arayış ölçeğinin geçerliliği konusunda bkz. Batson, ve Schoenrade, 1991). Bu çalışmada "dini stres" diye ifadeendirilen olgunun kavramsal sistemi ile ilgili tasarlanan maddelerin (iki ölçekte de) birlikte söz konusu teorik yapıyla ilgili faktör oluşturacak biçimde nasıl birleştiği (convergent validity) ve her bir faktörün diğer faktörlerden ne düzeyde farklı olduğu (discriminate validity) ile ilgili olarak faktör çözümlemesi sonuçları ile faktörler arası korelasyonlar incelenebilir. Bununla birlikte, başka bir dini gelenekte oluşturulan bu ölçeklerin gerçek anlamda kültürler arası uyarlama çalışmasının yapıp yapılmadığı konusunda bilgi edinilememiştir.

B. Çözümleme

Anket yöntemiyle derlenen sayısal veriler SPSS istatistik programı paketi (10. versiyon) ile, Ok'un çalışmasında yürütülen mülakatlar ise NVivo program paketi (2.versiyon) kullanılarak çözümlenmiştir.

Din çelişki ve Dini Arayış ölçeklerin maddeleri, "varimax döndürmesi" ("rotation") ile *ana bileşenler çözümlemesine* (principle components analysis) tabi tutulmuştur. Bilindiği gibi ortaya çıkan faktörlerden hangilerinin değerlendirmeye alınacağı konusunda iki genel eğilim bulunmaktadır: *Kaiser kriteri* (ki eigenvalue'su 1'in üstünde olan bütün faktörler değerlendirmeye alınır) ya da Cattel tarafından önerilen *scree testi* (ki buna göre faktör çözümlemesi sonunda ortaya çıkan *scree* grafiğinde yer alan bir düzlemin eğri olarak yükselmeye başladığı noktadan itibaren yer alan faktörler dikkate alınır). Bu ikisinden hangisinin seçileceğinde ise (a) ortaklık (communalities) ortalamalarının büyüklüğü, (b) değişken sayısı ve, (c) katılımcı sayısı rol oynar (detay için bkz. Bryman ve Cramer, 2001, s. 266-7). Bu çalışmada yer alan ölçeklerin faktör çözümlemesinde (ve faktör belirlenmesinde), bu iki eğilim ve onları yöneten kriterler dikkate alınmıştır. Bahsedilen kriterler gereği üç ölçeğin faktör çözümlemesinde de faktörleri belirlemede *scree testi* kullanılması gerekmiştir. Çözümlemeler sonucu ortaya çıkan faktörlerde yer alan her hangi bir maddenin yüklemesi .50'in üzerinde yer almayan ya da iki faktörde de .40'ın üzerinde yüklemeye sahip olan maddeler ile faktör yüklemeleri .20'nin altında kalan maddeler tablolarla ve sonraki çözümlemelerde yer almamışlardır.

Çözümleme sonucunda (eigenvalue'leri 1'in üstünde olmak üzere) *Dini Çelişki* ölçeğinden 4, *Arayış ölçeğinden* 3, *Dini Stres ölçeğinden* 1 ve *Dini Merak ölçeğinden* 1 faktör elde edilmiştir.

Dini stres yaşanan konular ve diğer boyutları ile ilgili niteliksel çözümler, sadece ilahiyat öğrencileri örnekleme özgüdür. Bu konularda sunulan örnekler mülakatlardan ya da Dini Stres anketindeki açık uçlu sorulara verilen niteliksel cevaplardan elde edilmiştir. Niteliksel verilerin çözümlemesi sonucu ortaya çıkan konular, katılımcıların söylemlerinin içeriğinde tekrar tekrar ortaya çıkan temaların yoğun bir gözlemlenmesi sonucu formüle edilmişlerdir. Çalışmanın hacminden dolayı her konuyla ilgili genellikle yalnızca bir veya iki alıntı ile yetinilmiştir.

SONUÇLAR

A. Dini stresin kavramlaştırılması

Niteliksel analiz sonucunda ilahiyat öğrencilerinin dini stres deneyimlerini betimlemek için kullandıkları kelimeler 7 farklı kategoride değerlendirilmiştir: (a) *Belirsizlik* (b) *Şüphe* (c) *Güçlük (Zorluk, Sorun, Problem)* (d) *Çelişki (İkilik, Zıtlık, Çatışma, Tezat)* (e) *Kafa karışıklığı (Kafa kurcalama, Zihin bulandırma)* (f) *Sorgulama (Soru işaretleri)* (g) *Rahatsızlık (Huzursuzluk, Memnun olmama, Tatmin edici olmama, Can sıkıntısı, Sıkıntı, Tedirginlik, Üzüntü yaşama, Acı verme)* (h) *İnanç zedelenmesi (Tökezmek, Çökmek, Yıpratmak, Fikirsiz darbe, Olumsuz etki yapma, İtimat sarsılması, Samimiyet azalması)* (i) *İlgisizlik, (Soğukluk, İsteksizlik, Boşlama, Umursamazlık, Zevk veya haz alamama)*

Tablo 3: Çelişki Ölçeği Faktör Yüklemesi

Dini Çelişki Ölçeği Faktörleri Soru Maddeleri	Faktörler			
	1	2	3	4
Çelişkili dini fikirlerin bulunması insanı hangisini kabul edeceği konusunda endişeye sevk ediyor	.63	.22		
Aldığım eğitim bende dinin bazı kurallarını sorgulama sebep oldu	.63			
Bazen Allah'ın insanların başına kötülük gelmesine neden müsaade ettiğini merak ediyorum	.59		.31	
Bu hayatın anlamı nedir ve niçin dünyaya geldik gibi konular bazen kafamı meşgul eder	.55	.21		
Dinimi sorgulamamam gerektiğini düşündüğüm halde yine de zaman zaman sorguluyorum	.51	.27	.24	.33
İnancımı kaybetme tehlikesi içindeyim		.73		
İnançsızlığımın dolayı bazen suçluluk hissediyorum		.66	.23	
Keşke Allah'a olan inancımın tam olarak emin olabilseydim		.61		

Tablo 3: (Devam...)

Dini inançlarımı bütün olarak kabul edemediğimden dolayı aileme karşı bazen vefasız olduğumu hissediyorum		.58		
Dine inanmamış olsaydım daha mutlu olabilirdim			.83	
Ahirete inanıyorum, fakat keşke inanmasaydım			.76	
Şu anda olduğumdan daha dindar olmam gerektiğini düşünüyorum				.71
Din konusunda doğrunun ne olduğuna okuyarak veya başka yöntemlerle aktif bir şekilde karar vermeye çalışıyorum				.52

Bu çalışmada yer alan araştırma verileri, birbirinden farklı fakat dini stresle ilgili olan 3 farklı ölçek (Dini Çelişki, Dini Arayış ve Dini Stres) kullanılarak elde edilmiştir. Bu ölçeklerin faktör çözümlemesi sonucu belirlenen faktör yüklemeleri, aşağıdaki tablolarda sunulmuştur. Faktör çözümlemesinden ortaya çıkan faktörlerin, dini stresin yapı geçerliğini belirlemeye ve dini stresin kavramlaştırılmasına katkıda bulunabileceği düşünülmektedir:

Tablo 3'te görüldüğü gibi çelişki ölçeğinden 4 faktör ortaya çıkmıştır ve toplam değişki (varyans)'nin 45.5%'ini açıklamaktadır. Faktörlerin ilgili maddeler incelendiğinde 1. faktöre: *Belirsizlik-Çelişki-Sorgulama*, 2.'sine *İnanç*

Table 4: Arayış Ölçeği Faktör Yüklemeleri

Dini Çelişki Ölçeği Faktörleri Soru Maddeleri	Faktörler		
	1	2	3
Yaşam tecrübelerim beni dini inançlarımı yeniden gözden geçirmeye yöneltti	.72		
Dini inançlarımı sürekli sorgulamaktayım	.69		
Sorular benim dini yaşantımda cevaplardan daha fazla merkezi bir öneme sahiptir	.67		
Yaşantımda ve benim dünyayla olan ilişkilerimde yaşadığım gerilimlerin gittikçe daha çok farkına varmam beni dini sorular sormaya sevk etti	.64		.21
Dini şüphe ve belirsizliklerimin benim için değerli olduğu söylenebilir	.63		
Düşüncelerimin hala değişmekte olduğu pek çok dini konu mevcuttur	.62	.32	
Bizzat kendi yaşamımın anlamıyla ilgili sorular sormaya başlayınca kadar Allah benim için çok önemli değildi		.83	
Ben büyüyüp değiştiğçe dinimin de gelişip değişeceğini umuyorum	.28	.61	
Dini şüpheleri sınır bozucu buluyorum		.21	.78
Gelecek birkaç yıl içerisinde dini kanılarımın değişeceğini zannetmiyorum			.74

Kayı ve Suçluluk, 3.'süne *Bir Bütün Olarak Din Konusunda Çelişki*, ve son olarak 4.'süne *Daha Fazla Dindarlık Arayışı* isimleri verilebilir.

Arayış ölçeğinin 3 faktöründen 1.'sine *Şüpheli olumlu algılama*, 2.'sine *Varoluşsal sorgulama ve değişime açıklık* ve 3.'süne *Şüphe karşıtlığı* isimleri verilebilir. Çıkan bu üç faktör, toplam *değişki (varyans)*'nin 49.1%'ini açıklamaktadır.

Tablo 5: Dini Stres Ölçeği ile Dini Merak Ölçeğinin Faktör Yüklemleri

Dini Stres Anketi Soru Maddeleri	Faktör Yüklemleri	Dini Merak Maddeleri	Faktör Yüklemleri
	1		1
Çelişki	.84	(C) Bazen Allah'ın insanların başına kötülük gelmesine neden müsaade ettiğini merak ediyorum	.65
Kafa Karışıklığı	.83	(C) Bu hayatın anlamı nedir ve niçin dünyaya geldik gibi konular bazen kafamı meşgul eder	.63
Şüphe	.81	(C) Din konusunda anlamadığım pek çok şey var	.61
Belirsizlik	.81	(C) Çelişkili dini fikirlerin bulunması insanı hangisini kabul edeceği konusunda endişeye sevk ediyor	.52
Kayı	.75		
Sorgulama	.64		
İnanç kaybı	.61		

İlahiyat öğrencilerine uygulanan Dini Stres ölçeğinden elde edilen tek faktör, toplam *değişki (varyans)*'nin 57.9%'unu açıklamaktadır ve görünüşte Dini Çelişki ölçeğinin "*çelişki-sorgulama-belirsizlik*" isimlendirilen ilk faktörüne benzediği için aynı ismi alabilir. Ancak bu tek faktör içerisinde *inanç kaybı* ile ilgili maddenin yer alması (ayrı bir faktör oluşturmaması) "*çelişki-sorgulama-belirsizlik*" faktörü maddeleri ile örtüşmemektedir. Dini Merak ölçeğinden ortaya çıkan faktörün maddeleri de yine "*çelişki-sorgulama-belirsizlik*" olarak isimlendirilebilecek bir yapıdadır.

Sonuç itibarıyla ifade etmek gerekirse, Dini Çelişki, Dini Arayış, Dini Stres ve Dini Merak ölçeklerinden elde edilen faktörler şöyle sıralanabilir (ki bir tür topoloji görünümündedir): (a) *Belirsizlik-çelişki-Sorgulama*, (b) *İnanç Kaybı ve Suçluluk*, (c) *Bir bütün olarak din konusunda çelişki*, (d) *Daha Fazla Dindarlık Arayışı* (e) *Şüpheli olumlu algılama*, (f) *Varoluşsal sorgulama ve değişime açıklık* ve (g) *Şüphe karşıtlığı*. Literatürde yer alan Dini Arayış'ın Dini Çelişki'den farklı olup olmadığı tartışmalarına katkıda bulunmak için (bkz. Nielsen ve Fultz, 1995), (ortaya çıkan faktörleriyle birlikte) Dini Çelişki ile Dini Arayış ölçeklerinin korelasyon karşılaştırmalarına aşağıdaki tabloda yer verilmiştir.

Table 6: Dini Çelişki İle Dini Arayış Ölçeklerinin Korelasyonları

Arayış Ölçeği ve Faktörleri	Din Çelişki Ölçeği ve Faktörleri				
	ÇELİŞKİ (TOPLAM)	Belirsizlik-çelişki-sorgulama	İnanç Kaybı ve suçluluk	Bir bütün olarak din kon. çelişki	Daha fazl. dind. arayışı
ARAYIŞ (TOPLAM)	.58**	.58**	.36**	.22**	.25**
Şüpheyi olum. algıl.	.08	.11*	.06	.00	-.02
Varoluşsal sorgulama	.40**	.39**	.28**	.22**	.07
Şüphe Karşıtlığı	.08	.09	-.04	-.03	.22**

** = $p < 0.01$. * = $p < 0.05$.

Not: "Arayış (Toplam)" ve "Çelişki (Toplam)" değişkenleri, bu ölçeklerden elde edilen faktörleri oluşturan maddelerin tamamının ortalamaları alınarak elde edilmiştir. Faktörlerle ilgili değerler ise ilgili faktörleri oluşturan maddelerin ortalamalarından elde edilmiştir.

Tablo 7'de görülebileceği gibi, Arayış ölçeğinin, Dini Çelişki ölçeği (Toplam) ve faktörleri ile önemli fakat düşük (0.20-0.39) ya da orta düzeyde (0.40-0.69) pozitif bir korelasyona sahiptir. Buna karşılık Çelişki (toplam) ölçeğinin, Dini Arayış faktörlerinden sadece biri ile orta düzeyde, diğerleriyle ise

Table 7: Ölçek Ve Faktörlerin Madde Ortalamaları İle Alfa Katsayıları

Dini Stresle İlgili Ölçekler	Madde sayısı	Madde ortalamaları	Alfa Katsayısı
Dini Çelişki (Toplam)	13	2.42	.74
Belirsizlik-çelişki-sorgulama	5	2.57	.70
İnanç kaybı ve suçluluk	4	2.01	.65
Bir bütün olarak din konusunda çelişki	2	1.53	.62
Daha fazla dindarlık arayışı	2	3.63	.40
Dini Arayış (Toplam)	10	2.58	.70
Şüpheyi olumlu algılama	6	2.56	.77
Varoluşsal Sorgulama	2	2.05	.36
Şüphe karşıtlığı	2	2.87	.33
Dini stres	7	3.85	.87
Dini Merak	4	3.02	.57

çok düşük düzeyde fakat önemli bir korelasyona sahiptir. Arayış (toplam) ölçeğinin Çelişki (toplam) ölçeği ile birlikte *Belirsizlik-çelişki-sorgulama* faktörü ile orta düzeyde bir korelasyona sahip olması dikkat çekicidir. Bu durum arayış yöneliminin dini çelişki, belirsizlik ve sorgulama ile ne kadar ilgili olabileceğini göstermektedir.

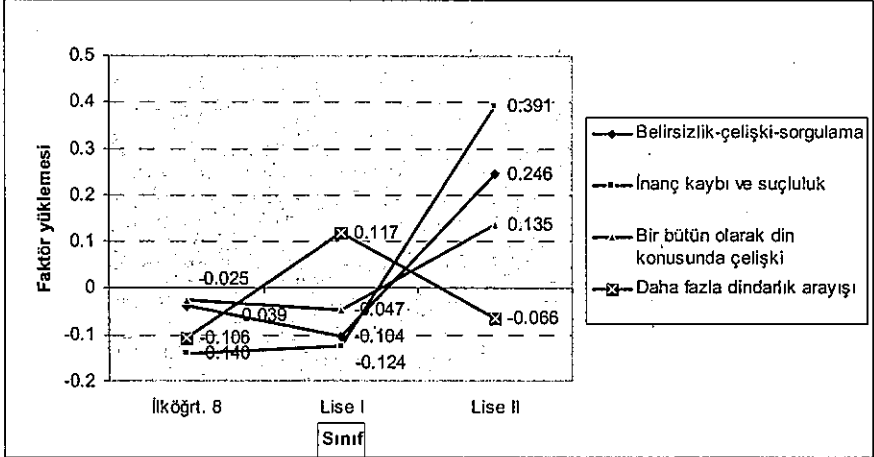
Çalışmada kullanılan ölçeklerin (ortaya çıkan faktörlerle birlikte) güvenilirlikleri ile ilgili Alfa Katsayı değerleri ise Tablo 7'de sunulmuştur.

Tablo 8'de yer alan maddeler incelendiğinde, ölçekleri ve ortaya çıkan faktörleri oluşturan madde sayıları (2-13 arasında olmak üzere) genellikle küçük ya da orta düzeyde ölçekler olarak kabul edilebilir ve bunlardan .65'in altında katsayı değerine sahip olan ölçek ya da faktörlerin güvenilirlik katsayılarının istenilen düzeyde olmadığı söylenebilir (bkz. Lester ve Bishop, 2000, s.18). Netice itibarıyla Dini Çelişki, Dini Arayış ve Dini Stres ölçeklerinin madde sayıları dikkate alındığında güvenilir oldukları ileri sürülebilir.

B. Din Stresin Yaygınlığı

Katılımcı öğrencilerin eğitim gördükleri sınıfların, ortaya çıkan yukarıdaki faktörlere göre dağılımı aşağıdaki tablolarda sunulmuştur.

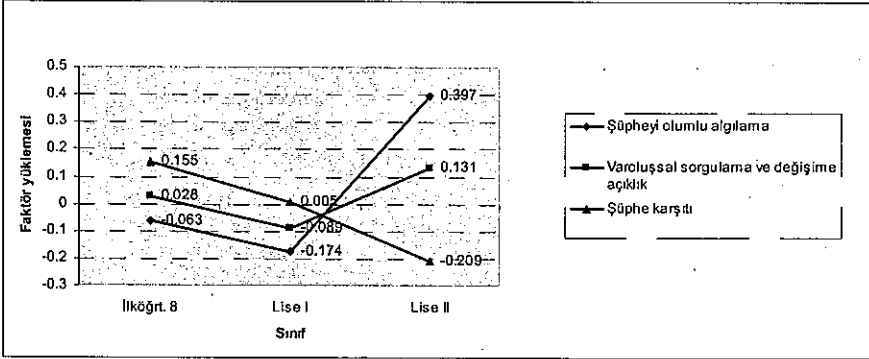
Grafik 1: Katılımcıların Eğitim Gördükleri Sınıfların Çelişki



Şekil 1'de yer alan 4 değişkenden üçü (*'belirsizlik-çelişki-sorgulama'*, *'inanç kaybı ve suçluluk'* ve *'bir bütün olarak din konusunda çelişki'*) 2. sınıftaki öğrencilerde alt sınıflara göre belirgin bir yükseklik farkı göstermektedir. Buna karşılık *'daha fazla dindarlık arayışı'* ilköğretim 8. ve lise 2. sınıflarda 1. sınıfa göre daha düşük kalmaktadır.

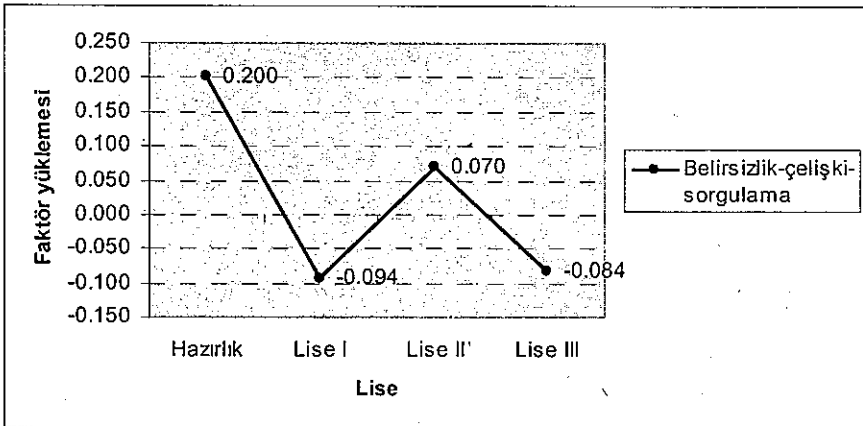
Grafik 2'de Lise 2. sınıfların, Dini Arayış ölçeğinden elde edilen *'şüpheli olumlu algılama'*, *'varoluşsal sorgulama ve değişime açıklık'* faktörlerinde önceki yıllara göre yüksek gözükmektedir. *'Şüpheli karşıtlığı'* faktörü ise önceki

Grafik 2: Katılımcıların Eğitim Gördükleri Sınıfların Arayış Ölçeği faktörlerine Dağılımı



değişkenlerin aksine ikinci sınıfta önceki yıllara göre daha düşük gözükme-
tedir. Şekil 1 ve 2 deki veriler, Lise 3. sınıf öğrencileri ile ilgili bilgi sağlama-
dığından, Lise 3. sınıf öğrencilerinin dini stres konusundaki eğilimleri konu-
sunda Dini Merak ölçeğinden istifade edilmeye çalışılmıştır.

Grafik 3: Katılımcıların Eğitim Gördükleri Sınıfların Dini Merak Ölçeği Faktörüne dağılımı

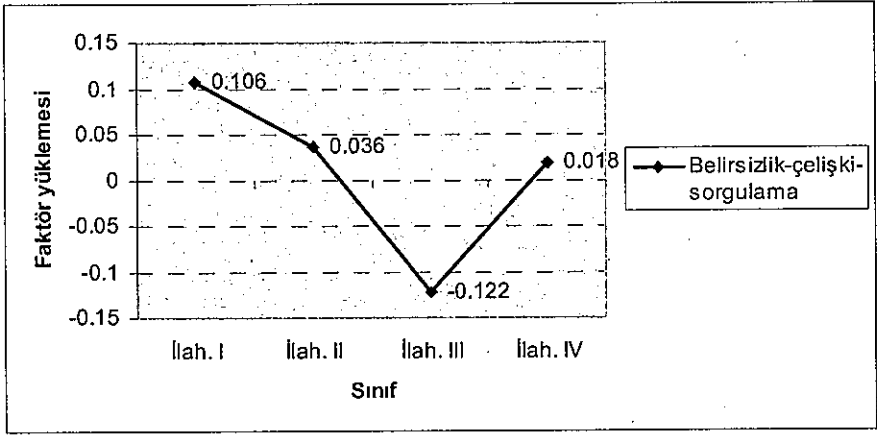


Din merak ölçeğinin tek faktörü dikkate alındığında (“belirsizlik-çelişki-
sorgulama”) Lise 3. sınıf öğrencilerinin dini stres düzeyi, önceki yıllara göre
düşüklük göstermektedir. Yukarıda geçen diğer faktörlerin dağılımlarında
olduğu gibi burada da dini stres Lise 2. sınıflarda yükseklik göstermektedir.
Sonuç itibarıyla Lise hazırlık sınıfındaki yüksek değer dikkate alındığında,
ergenlerin dine karşı bilişsel durumlarının, genel itibarıyla lise yılları boyun-

ca ciddi bir biçimde dalgalandığı ileri sürülebilir. Bu arada Dini Merak ölçeğinden elde edilen faktörün maddelerinin güvenilirlik değeri düşük olduğundan ve ilgili maddeler ait oldukları orijinal ölçekten ayrı kullanıldığından, ortaya çıkan sonuç ihtiyatla değerlendirilmelidir.

Ergenlerin sonraki dönemlerini (ilk yetişkinlik) genellikle üniversite yılları temsil ettiğinden, üniversite öğrencilerinin (ilahiyat öğrencileri örnekleminde) dini stres deneyimleri Dini Stres ölçeği faktörü dağılımında aşağıda sunulmuştur.

Grafik 4: İlahiyat Fakültesi Sınıflarının Dini Stres Ölçeği Faktörüne Göre Dağılımı



Şekil 4'te görülebileceği gibi İlahiyat eğitiminde 1. ve 2. sınıfta bulunan öğrencilerin *belirsizlik-çelişki-sorgulama* düzeyleri son iki sınıfa göre daha yüksek gözükmektedir. Buna karşılık 3. sınıfta azalan *belirsizlik-çelişki-sorgulama*nın 4. sınıfta tekrar yükselişe geçtiği görülmektedir.

İstatistiksel çözümleme, bu çalışmada yer alan ilahiyat fakültelerindeki öğrencilerin 'şimdiki zaman'larında katılımcıların yaklaşık %7'sinin, *belirsizlik* (%13.6), *kafa karışıklığı* (%13.6), *sorgulama* (%39.1), *çelişki* (%10.9), *şüphe* (%7.7), *kaygı* (18.6) ve *inanç kaybı* (%5.2) gibi ayrı yada birleşik duygularla ifade edilen "çok yoğun veya oldukça yoğun" düzeyde dini stres yaşadığını ortaya koymuştur. Farklı seviyelerde dini stres yaşayanlar arasından %11.5'i (ki bütün örneklem %7.6'sına karşılık gelir) yaşadıkları stres sonucu çok yoğun rahatsızlık veya tatminsizlik (sık sık rahatsız etme ve/veya günlük aktivitelerin yürütme yetilerini etkileme) hissettiğini belirtmiştir. Dini stres düzeyi ile katılımcılara özgü diğer bazı bağımsız değişkenler arasında istatistiksel olarak önemli ilişkiler bulunmuş olmasına rağmen, bunlar bu çalışmanın kapsam alanı dışında tutulmuştur.

D. Dini Stresin Yaşandığı Konular

Anket, öğrencilerin, yaygınlık sırasına göre, din ve modern yaşam biçimini ilgilendiren konularda, Kuran, ibadet, Allah, dinin verileri ile diğer bilimlerin bulguları vb. konularda stres yaşadıklarını ortaya koymuştur. Mülakatların ve anketteki açık uçlu soruların nitelik çözümlemesi sonrasında dini stresin bu ve diğer türleri bir araya getirildi ve varsayımsal olarak dinin en önemli unsurundan, en az önemli olanına doğru olmak üzere örneklerle sıraya kondu.

1. Bir bütün olarak İslam'la ilgili stres:

Bu tür dini stres, bir insanın dini bir bütün olarak ciddi olarak sorgulamasını içerir; çünkü kişi bu aşamada dine dışarıdan nasıl bakılabileceği konusunda bilişsel yeti geliştirmiş olmalıdır. Bu türden gerilimler, en yüksek düzeylerde ve dini stresin en yoğun dönemlerinde görülebilir. Birey, bu noktada dini ya terk etmek ya da kendisiyle yaşamak için diğerleri arasında sadece bir inanç sistemi olarak düşünür.

Derya: Ben düşünüyorum işte biz mi yanlış yapıyoruz? Tarihte işte yüz yıllar geçtikten sonra bir grup insan vardı ki böyle inanıyorlardı, bir Rabler vardı kitap vardı işte bunlara inanıyorlardı diyip bizim bazı dinlere işte Budizm, Hinduizm bunları nasıl öğrendiğimizi diğer insanlar da işte düşünmüyorlardı. Sadece taklit ederek bazı şeyleri bilinçsiz bir şekilde inanıyorlardı diye bahsederler. Bazen ben hayal ediyorum işte böyle yaparlar diye işte dediğim gibi biz bu dine inanıyorsak başka insanlarda başka bir dine inanıyorsa hatta sonuçta muhakkak bir grup hata yapıyordur. Muhakkak bir taraf hata yapıyordur işte bu taraf biz miyiz acaba?

2. Allah'la ilgili stres:

Bu düzeydeki stres İslami öğretinin özünü oluşturan Allah'ın varlığı, tabiatı ve yaptıkları ile ilgili konuları içermektedir.

Mustafa: Allah'ın varlığını kabul ediyorum. Hatta daha açık olayım inkar etmek için çok zorladım kendimi. ee Hatta bazen inkar ettim bir saatliğine. Dedim ya hiçbir değişiklik yok yani kendimde herhangi bir psikolojik olarak bir değişiklik hissetmedim ancak yerini dolduramadım, yani tanrının yerini başka bir şeyle dolduramadım. Doldurduğum an kesin ee tamamıyla inkar edecektim. Bundan dolayı kabul ediyorum hatta bazen öyle oluyor ki ee böyle düşünüyorum ee tanrım diyorum ya sen olmasan da ben sana tapıyorum falan diyorum bazen çünkü yerini doldurmak mümkün değil ee yalnız bu sefer Allah'ın mahiyetiyle ilgili sürekli bir şüphelerim var

3. Kuran'la ilgili stres:

İlahiyat öğrencilerinin Kuran'la ilgili yaşadıkları dini stresler, onun bir kaç yönü ile ilgilidir. Bunlar aşağıdaki gibi sınıflandırılmıştır:

a. *Tefsirle ilgili*: Dini stres, Kuran metninin yorum ve açıklamaları konusundaki belirsizliklerden kaynaklanabilmektedir.

Cemil: herkesin mesela farklı Kuran tefsirinde bulunması ... ister istemez ... insanın muhakkak şüphelenmesine sebep oluyor yani eğer insanlara hiçbir şey söyleyemiyorsan veya da çok şey söylüyorsan o zaman hiçbir şey söylemiyor demektir herkes kendi kafasına göre bir şey çıkarabiliyorsa ve Kuran buna sessiz kalıyorsa o zaman bu Kuranın zayıflığı veya da Kuranın yetersizliğinin bir delili.

b. *Üslupla ilgili*: Öğrencilerin bazıları, Kuran'ın üslubunu (ayetlerin ve surelerin düzenlenişini) kafa karıştırıcı ve kapalı olarak görüyor.

Talat: Sonra bazı ayetlerin kaldırılmaları ve nasih mensuh bu niye var kaldırılacaksa niye indirildi eğer onu kaldıracaksak? Evrensel dediğimiz bir dinde bunun olmaması gerekir

c. *Yorum bilimi (Hermenotik)*: Bu kategorideki endişeler yöntem bilimi, yani Kuran'a onu anlamak için nasıl yaklaşılması gerektiği ile ilgilidir.

Talat: Kuranı kerimde yani lastik gibi ne tarafa mesela hocalarımız olumlu yöne çekebiliyorlar mesela sümdürebiliyorlar ben de olumsuz yöne çe sümdürebilirim yani o kadar elastik yapıya sahip ayetler yani bunu tamam iyiye yorumlayalım ama yani iyiye yorumladıktan sonra bir çözüm de bulamıyorum kendime.

d. *Belirli konular*: Bu konudaki belirsizlik ve kafa karışıklıkları, Kuran'da yer alan belirli konularla ilgilidir.

Örnek: Bir ayette allah buyuruyor ki "allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" bu ayete dayanarak cennet ve cehennem ceza ve mükafatın hükümü.

e. *Kuranın güvenilirliği*: Bu alandaki sorunlar, bu günkü şekliyle Kuran'ın Allah'ın Hz. Peygamber'e gönderdiği gerçek bir vahiy olup olmaması ile ilgili şüpheleri içerir veya o bir vahiy olarak kabul edilse bile onun günümüze bозulmadan nakledilip edilmediği ile ilgili sorunları içerir.

Örnek: Kur'an'ı kerimin vahiy olup olmadığı yazılı olanların doğru aktarılıp aktarılmadığı konularında şüphelerim var.

f. *Diğerleri*: Katılımcılar, Kuran konusunda bilgi eksikliği ve Kuran'ın emirlerini yerine getirememe gibi başka konuları da dile getirmişlerdir.

4. İbadetlerle ilgili stres:

İslam'da, günlük ibadetlerin yerine getirilmesi farzdır. Öğrencilerin bu konuda yaşadığı güçlükler, sünnet ve farz namazların terk edilmesinden, bir taraftan ibadetleri yerine getirip, diğer taraftan da ahlaki olmayan sosyal davranışları yapma tutarsızlığının gözlemlenmesine kadar çeşitlilik arz etmektedir. Aşağıda iki örnek sunulmaktadır.

Örnek 1: Ben nafileleri sadece alışkanlık olduğu için kıyıyorum onu da istemeyerek. Eğer bütün gün hiç namaz kılmazsam o gece uyuyamıyorum.

Örnek 2: İlahiyata gelmeden önce evvabilleri bile kıyordum ancak burada bazı hocaların Cuma namazını sünnetine gelmediklerini gördüm. Biliyorum sünnetler farz değil ama onların bizim için bir örnek olmaları gerekmez mi?

5. Modern ve dini yaşam biçimi arasındaki çelişkilerle ilgili stres:

Katılımcılar arasında oldukça yaygın gözükten dini stres, bilişsel seviyede öncelikle modern ve dini yaşam biçimlerinin uzlaşıp uzlaşmadığı konularını içermektedir.

Örnek 1: Benim sorunum İslam'ın kurallarıyla ilgili; o modern yaşama nasıl uygulanacak, uygulansa bile bunun meşruiyeti ve bu uygulamanın yetersizliği veya da bu öğretinin modern yaşama uygulanma derecesi. Temel problem, bir taraftan Kuran'ın evrenselliğine inanıyorsunuz diğer taraftan insanlar arasında Kuran'ın önerdiği ile modernitenin önerdiği yaşam konularında tartışmalar var. Bunlar büyük zorluklar yaratıyor. İnsanların bu konudaki söylemleri açık ve düzenli değil.

Örnek 2: Bana göre bu en önemli sorun. Modern ve dini yaşam biçimleri pek çok çelişkiler yaratıyor. Ben çağımızın gereklerine cevap verecek biçimde modern bir yaşayışa sahip olmak istiyorum, ve yaşıyorum da. Bununla birlikte tabi ki dini konulara karşı soğukluk hissediyorum.

Örnek 3: İyice anlaşılıp yaşandığı takdirde İslam'ın en modern hayatı sağlayacağına kesinlikle inanıyorum. Ancak, bu gün İslam'ın modern yaşamdan uzak sadece basit, bir köy diniymiş gibi takdim edilmesi beni çok rahatsız ediyor.

Aşağıdaki iki problem alanı, modern ve dini yaşam biçimleri arasındaki gerilim ve çelişkilerin belirli örnekleri olarak kabul edilebilir.

a. Cinsiyetler arası ilişki:

Çoğu bu dönemde evlenmemiş durumda bulunan öğrenciler, haremlik-se-lamlık uygulamaları, kadın erkek eşitliği, giyim kuşam, kadın erkek arasındaki ilişkiler ve Kuran'da kadının yeri gibi cinsiyetle ilgili konularda çelişkiler yaşamaktadırlar.

Örnek: Kadınlara ilgili dini hükümleri anlamada güçlükler yaşıyorum ve sık sık ta bu noktada itirazlarım oluyor. Şahitlik konusunda kadının güvenilirliği konusu sanıyorum en çok belirsizlik yaşadığım konudur.

b. İslami kimliğe sahip olmadan dolayı yaşanan çekingenlik ve sindirilme:

Din adamlığı misyonu üstlenen ilahiyat öğrencileri, maneviyatlarını ya da "inanç"larını farklı biçimde geliştiren diğer insanlarla bu farklılığın bir sonucu olarak etkileşim ve iletişim konusunda bazı problemler yaşıyorlar. Öğrencilerin liberal davranışları konusunda toplumun diğer üyelerinden algıladıkları zımni baskı, onların kendi serbestliklerini ve manevi özgürlüklerini genellikle sınırlamalarına sebep olmaktadır.

Örnek: Günlük hayatta karşılaşılan zorluklar var. Mesela biz herkesin düşüncesine yaşam tarzına saygı duyan insanlarız. Fakat karşımızdakinden bunu göremeyince üzülüyoruz. Farklı ortamlarda bulunduğumda belli bir dini şahsiyetimiz var onu her ortamda yansıtmıyoruz. Karşıdaki insanın hoşgörüsü ile çok rahat aşılabacak bir meseledir. Mesela haremlik selamlık tokalaşma vs.

Eğer siz, sizden beklenildiği ya da istenildiği şekilde davranma durumunda kalıyorsanız, o zaman *çekiniyorsunuz, içinden yapmak istediklerinden uzak duruyorsunuz veya siz o klasik hocalardan olmadığınızı ispat etme ihtiyacı duyuyorsunuz. Dolayısıyla, klasik imamlardan biri gibi gözükmemek için daha fazla çaba harcıyorsunuz. Sadece erkeklerin kaldığı bir yurtta veya okulda okuma gibi Lisede yaşadığınız sınırlamalar karşıt cinsle olan sosyal ilişkilerde problemlere sebep oluyor. Onların yanında çekingenlik duyuyorsunuz.*

Özellikle bayan öğrenciler, diğer arkadaşlarından sosyal baskı hissettiklerini belirtiyorlar. Bir bayan öğrencinin *bisiklete binmesi veya ud çalmayı öğrenmesi*, başkaları tarafından din adına tenkit ediliyor. *Gerekmedikçe erkek öğrencilerle konuşmak, pantolon, kot, tayt veya şeffaf elbiseler giyinme, müzik dinlemek veya sinemaya gitmek*, halkın dini beklentileriyle uyuşmayan konulardaki çekinmeler yüzünden bayan ilahiyat öğrencileri arasında dini strese dönüşebilmektedir.

8. Dinin öğretileri ve bilimin iddiaları konusunda stres:

Diğer türler kadar yaygın olmamakla beraber bilimin bulguları ile dinin önermeleri arasındaki algılanan çelişkiler strese sebep olabilmektedir.

Örnek: Bazen çatışma olabiliyor. Mesela geçenlerde televizyonda bir psikolog bilimsel olarak cinlerin olamayacağını söylüyor ve bunu bilime dayandırıyor. Tabii bu durum bana göre o psikologun cahilliği.

9. Dini tasavvufu birlikte veya onsuz yaşamak:

Öğrencilerden bazıları dindarlıklarını tehdit altında gördüklerinde, dini daha iyi yaşayabilecekleri bir dini grup arayışı içine girmektedirler. Bu konuda da daha çok tasavvufi yönü olan topluluklar dikkat çekmektedir.

Örnek 1: Dine bireysel olarak yaklaşmak ve onu yalnız olarak yaşamak imkansız. Benim kesinlikle beni dini görevlerimi yürütmem konusunda motive edebilecek bir gruba veya cemaate ihtiyacım var.

Örnek 2: Tasavvufi cemaatler, hangisi en iyisi? Onlardan birine girmek zorunlu mudur?

Örnek 3: Bu gün pek çok tasavvufi tarikat bulunmakta ve bunlar beni etkiliyor. Ben bundan önce bir kaç kez bu cemaatlerde bulundum fakat istediğimi elde edemedim.

10. Diğer Müslümanların tutarsız inanç, davranış veya tutumlarının sebep olduğu stres:

İslami tutum, inanç veya davranışların gerekliliklerini yerine getirdiği görüldüğünü veren insanların yaşamlarında gözlemlenen çelişkiler ve tutarsızlıklar, öğrencilerin güven düzeylerini azaltmakta ve İslam'ın prensiplerini yemiden gözden geçirme ve sorgulamalarına sebep olabilmektedir.

Örnek: İbadetlerini yerine getirmeyen ya da ibadetlerle hiç ilgisi olmayan insanların bazen ibadet edenlerden daha dürüst ve ahlaklı olduklarını görüyorum. Sürekli ibadet eden insanlarda ahlaksızlıklara rastlıyorum. Bunlar dedikodu, saygısızlık, üç kağıtçılık vb şeyler.

11. Halkın geleneksel din anlayışına yabancılaşma:

Üniversite düzeyinde din eğitimi, dinin halk tarafından temsil edilışı ile bireysel ve sorgulayıcı anlayışı arasında çelişkilere yol açmaktadır. Öğrencilerin İslam konusunda geliştirdikleri bireysel ve rasyonel anlama, onların geleneksel dini bilinçliliğe özellikle de aileleri ile birlikteken yaşadıkları din anlayışına yabancılık hissetmelerine sebep olmaktadır. Bu durum, ilahiyat eğitimi sonucu geliştirilen yeni dini düşüncelerin, tepkiye sebep olur endişesi ile ifade edilmemesine sebep olmaktadır.

Talat: Yani bu gelenek olduğu için bi de toplum baskısı var bi cemaat baskısı var mesela cemaat içinde bulunuyorsun mesela arkadaşlar sen ne biçim [muhafazakar bir grup adı]sun işte ne biçim ilahiyatçısın dediği için onun baskısı var mesela memlekette gittiğim zaman işte bi işte köyde oturuyor benim ailem gittiğim zaman mesela hoca diyor gel vaaz et mesela, yani vaaz ediyorum ama yani tam içtenlikle değil

C. Dini Stresin Boyutları

1. Birbiriyle İlişkili Yapısı

Giriş bölümünde de belirtildiği gibi dini stres, ilahiyat öğrencileri arasında genellikle tek dini konuda değil, birden çok dini sorunlarla birlikte seyretmektedir. Aşağıdaki alıntı, bu niteliği resmediyor gözükmektedir.

Örnek: En çok şüpheye düştüğüm konu sahabe konusu en yüksek bir alim neden en düşük derecedeki sahabe yetiştirmiyor? Hz. Ali ve Hz. Aişenin birbirleriyle yapmış oldukları savaş, Siffin ve Cemel de cennetle şüphelenen sahabeler birbirini öldürdü. Onlar için ehl-i necat deniyor. Kuranda ise Müslüman kardeşini öldürmek cehennemliktir deniliyor. Bunlar çelişki değil mi? Hz. Hasanın 200 e yakın kadınla evlendiği söyleniyor eğer bu doğrusa bu adamın evlenip boşadığı kadınların onun üzerinde hakları ne olacak. Hz. Hasanın yapmış olduğu bu nikah muta nikahına kaçmaz mı? Muta nikahı da İslam'da haramdır. Bize şimdiye kadar İslam yolunda anadan babadan yardım geçilmesi gerektiği söylendi. Peygamberin torununu yaptığı bu kadar evlilik Allah rızasıyla ne alakası var? Onun yaptığı şehvani değil mi? Hz. Aişenin Hz. Aliye ifk hadisesinden sonra arasının açıldığı ve bu ikisinin ölene dek hiç konuşmadığı söyleniyor. Hani islamda küslük 3 gündü. Muaviye'nin yaşamış olduğu saltanat yerine oğlunu (yezidi) veliaht tayin etmesi. [bu] şahısları elbette insan kabul edeceğiz. Onların yapmış oldukları fiilleri İslam'ın ruhuna uygun bulmuyorum. Şimdiye kadar bu kişiler bile günahsız, hata yapmaz, dediler. Yaptığı fiilleri cemaatlar savundu. Bunların yaptıklarını taassup kabul ediyorum.

İlahiyat camiasından çok darbe gördüm fikirsel olarak, neredeyse her hükümde, her ibadette bir çelişki mevcut birinin a dediğine diğeri z diyor. Aynı ayetten bir çok farklı hüküm çıkıyor. Hadisleri dileyen istediğini kendine alıyor. İşine gelmeyeni atıyor. İlahiyatçılarda ihlasın olmadığını düşünüyorum. Çevremdeki ilahiyatçıların da dini yaşantısında çok eksikliği olduğunu tespit ettim. Kanatsız kuş yapmışlar.

2. Kaynakları

Dini stres anketinin niceliksel çözümleme sonuçlarına göre ilahiyat öğrencileri, dini stres deneyimlerinin nedeni olarak başlıca (a) *din konusundaki farklı düşüncelerden*, (b) *din konusunda bilgi eksikliğinden*, (c) *dini kaynaklardaki belirsizlikten* ve (d) *sosyal baskıdan* etkilenmektedirler. Mülakata katılanlar dini stresin sebeplerini daha çok *kendi kişiliklerine, eğitimdeki ilerlemeye, öğretim elemanlarına, felsefi çalışmalara* ve az sayıda olmak üzere *politik şartlara* atıfta bulunmuşlardır.

3. Sebep Olduğu Rahatsızlık

Yapılan incelemelerde, dini stres deneyiminin zorunlu olarak zihinsel rahatsızlığa, tatminsizliğe ve suçluluk duygusuna sebep olmadığı belirlenmiştir. Aşağıdaki alıntudan görüleceği gibi katılımcıların bazıları, bu süreçten geçerken haz ve zevk hissettiklerini ifade etmişlerdir:

Örnek Ee tabi bu yerine oturtamamaktan dolayı bazı konularda son noktayı mesela kaderle ilgili son noktayı bir türlü koyamadım son noktayı koyamamaktan dolayı biraz rahatsızlığım var lakin ben (...)Genel olarak yani sadece kader değil bir çok konuda ancak buna rağmen memnûnum yani sorgulamalardan

memnunum (...) Hı memnunum yani ra ben burada mükemmeli yakalayamayışımın dolayı rahatsızım yoksa işte eyvah inancım gitti dinsiz oldum şeklinde bir rahatsızlık kesinlikle yok sadece bazı konuları hep böyle son derece mükemmel tavizsiz son noktayı koyamayışımın dolayı kafamda uçtuğları için rahatsızım ama böyle bir süreç içerisinde oluşumdan dolayı memnunum sanıyorum

Bununla birlikte çoğunluk, dini stres deneyiminden genellikle memnun gözükmemektedir. Bunu belirtmek için öğrencilerden biri, dini stresin ne düzeyde rahatsız ettiği sorusuna verdiği cevap şöyle olmuştur: *geceleri uykusuz bırakacak kadar desem.*

4. Çözümlemesi

Dini stresle başa çıkmanın başlıca iki türünden bahsedilebilir: (a) zihinsel olarak (b) kişinin bir başka insanın veya uzmanın yardımına başvurması yoluyla. Giriş bölümünde, zihinsel çözümleme ile ilgili teorik bilgiler sunulmuştu. Aşağıda zihinsel çözümleme ile ilgili birkaç örnek sunulmaktadır.

a. Bilişsel çözümlemeler:

Her dini sistem kendi içerisinde kendini ortadan kaldıracak zihinsel başkaldırlara karşı kendi mekanizmasını geliştirebileceği ileri sürülebilir. Aşağıda örnek, İslam dini örneğinde dini stresi çözümleme amacıyla *Şeytan* kavramının nasıl kullanıldığı görülebilir:

Bu risalenin te'lifinden onbir sene evvel Raman-ı Şerifte İstanbul Beyazid Cami-i şerifinde hafızları dinliyordum. Birden; şahsını görmedim, fakat manevi bir ses işittim gibi geldi bana. Zihnimi kendine çevirdi. Hayalen dinledim. Baktım ki bana der:

“Sen Kuranı pek ali, çok parlak görüyorsun. Bitarafane muhakeme et, öyle bak. Yani bir beşer kelamı farzet bak... Acaba o meziyetleri, o zinetleri görecek misin?” dedi. Hakikaten ben de ona aldandım. Beşer kelamı farzedip, öyle baktım. Gördüm ki: Nasıl Bayezid'in elektrik düğmesi çevrilip söndürülünce ortalık karanlığa düşer. Öyle de, o farz ile Kuranın parlak ışıkları gizlenmeğe başladı. O vakit anladım ki, benim ile konuşan şeytandır. Beni vartaya yuvarlandırıyor. Kurandan istimdat ettim. Birden bir nur kalbime geldi. Müdafaaya kat'i bir kuvvet verdi. O vakit şöylece şeytana karşı münazara başladı. Dedim: (Nursi, tarihsiz, s. 183-184)

Bulgular üzerindeki gözlemler, katılımcılar arasında ateizme yönelik açık ve kararlı bir eğilimin bulunmadığını göstermiştir. Öğrencilerin manevi arayışları, İslami öğretinin sınırları içerisinde kalmak üzere bazen bireysel ve liberal olma yönünde gelişmekte, bazen aynı öğreti içerisinde yeni bir yönelim tarzıyla son bulmaktadır. Bunlardan ikincisine, bir öğrencinin din konusundaki yalın entelektüel tartışmalardan tatmin olmayıp İslam'ın tasavvufi

anlayışına yönelmesi örnek olarak gösterilebilir. Bu durum aynı zamanda, bir kişinin dini anlayışındaki *geniş bütünleyici yeniden yapılanmayı* da temsil etmektedir (Havens, 1970) .

Cemil: tasavvuftaki kutup anlayışı işte aklın üzerinden gelirse kutup gavs veya insanı kamil anlayışı yetkin insan anlayışı benim kafama çok önceleri yatıyordu yani ilahiyata gelmeden önce (...)ilmel yakın olarak dediğim gibi meseleyi çözdüğüme inanıyorum(...) Kuru akıl diyelim yani bu kavramları bence sıkıntılı olduğu için biraz problemli anlatılamıyor kuru akıl açısından bir şeyi bilmek her şeyi çözmüyor yani korkuyu işte efendim belirsizliği kaygıyı şüpheyi gidermiyor. (...) Dolayısıyla ama orada kalmak orada sürekli uğraşmak saten bir fayda sağlamıyor onları çözmüyor yetmiyor yani aklın sıçraması veya da İslam'daki işte tasavvuftaki akıl denilen kalbi aklın fuad denilen şey yani manevi bir şey düşünce o aşamaya geçilmesi gerektiğine inanıyorum ben yani

b. Başka bir Kişinin Yardımını Arama:

Dini stresi zihinsel olarak çözmeye alternatif olarak kişi, alanla ilgili uzman birinden yardım isteyebilir. Bu çalışmada yer alan ankette, dini stres yaşayan öğrencilere, yaşadıkları stresi hangi tür özelliklere sahip insanlarla paylaşabilecekleri soruldu ve (bilimsel objektiflik, tasavvufi kişilik, ilahiyat hocalığı, psikolojik danışmanlık, dindarlık, resmi hocalık (imam veya vaiz gibi), yakınlık (anne-baba gibi), güvenilirlik ve arkadaşlık seçeneklerinden üç tercihte bulunmaları istendi. Sonuçta en çok tercih edilen üç özellik (a) *güvenilirlik*, (b) *bilimsel objektiflik* ve (d) *dindarlık* olarak ortaya çıkmıştır. Açık uçlu soruya verilen cevaplarda bazı katılımcılar, böyle bir insanda aşağıdaki nitelikleri de görmek istediklerini belirtmişlerdir: *dini iyi bilen Müslüman olma, aynı deneyimi yaşamış olma, yakınlık duygularını iletir olma ve insani değerlere önem verme.*

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmanın amacı, yaşamları ile bağlantılı olarak İslam'la ilgili düşüncülerken ergenlerin ve ilk yetişkin Müslümanların kafalarını meşgul eden bilişsel gerilim ve çelişkilerin türlerini, yaygınlık düzeyini, yaşandığı alanları ve diğer boyutlarını belirlemeye yönelik idi.

Niceliksel verilerin faktör çözümlenmesi ve niteliksel verilerin içerik çözümlenmesi sonucu dini stresi oluşturan faktörler ve kullanılan diğer kavramlar belirlenmiştir.

İnanç Gelişimi Teorisi'ndeki inancın tanımında insanın kendini 'bir değer merkezine adanması' önemli bir boyut olarak kabul edilirse, bu çalışmada belirlenen dini stres faktörleri, bir kişinin kendini, bir değer merkezine yüksek düzeyde adanmasından az düzeyde adanmasına kadar uzanan bir düzlemde ele alınabilir.

Dini stresi oluşturan faktörler ve onu ifade etmek kullanılan diğer niteliksel ifadeler bir araya getirilecek olursa bunlar faktörler olarak: (a) *Belirsizlik-çelişki-Sorgulama*, (b) *İnanç Kaybı ve Suçluluk*, (c) *Bir bütün olarak din konusunda çelişki*, (d) *Daha Fazla Dindarlık Arayışı* (e) *Şüpheli olumlu algılama*, (f) *Varoluşsal sorgulama ve değişime açıklık* ve (g) *Şüphe karşıtlığı* şeklinde, daha özel niteliksel ifadeler olarak (a) *Belirsizlik* (b) *Şüphe* (c) *Güçlük* (Zorluk, Sorun, Problem) (d) *Çelişki* (İkilik, Zıtlık, Çatışma, Tezat) (e) *Kafa karışıklığı* (Kafa kurcalama, Zihin bulandırma) (f) *Sorgulama* (Soru işaretleri) (g) *Rahatsızlık* (Huzursuzluk, Memnun olmama, Tatmin edici olmama, Can sıkıntısı, Sıkıntı, Tedirginlik, Üzüntü yaşama, Acı verme) (h) *İnanç zedelenmesi* (Tökezlemek, Çökmek, Yıpratmak, Fikirsel darbe, Olumsuz etki yapma, İtimat sarsılması, Samimiyet azalması) (i) *İlgisizlik* (Soğukluk, İsteksizlik, Boşlama, Umursamazlık, Zevk veya haz alamama) şeklinde ortaya çıkmıştır.

Bu faktörlerin ve kullanımların oluşturduğu geniş kavramsal sistemin gerçekte daha geniş tek bir değişkenin (ki belki geçici olarak burada *kendini adama* (commitment) denebilir) alt faktörleri olup olmadığı araştırmaya değer bir konudur. Böyle varsayıldığında kişilerin sorgusuz bir kendini adama, belirsizlik, çelişkili ve sorgulamanın yaşandığı bir döneme, oradan da nihai anlam merkezlerinin yeniden gözden geçirilmesine ve şüphelerin bir hayat tarzı olarak kabul edilmesine uzanan bir yolculuktan geçebilecekleri düşünülebilir. Bu çalışmada kullanılan farkı ölçeklerin aksine bu süreci açıklamaya yönelik yeni bütünsel bir ölçeğin geliştirilmesi oldukça anlamlı olurdu.

Bu çalışmada dini stres Lise Hazırlık sınıfında, Lise 2. sınıfta ve ilahiyat fakültesi 1., 2. ve 4.'üncü sınıfta belirgin biçimde yüksek gözükmektedir. İnanç gelişimi teorisine göre aşamalar arası geçişlerde sancılı bilişsel ahenksizliklerin yaşandığı göz önüne alınırsa bu dönemlerdeki artışların aynı zamanda yapısal düzeyde geçişle iliştirilebileceği tahmin edilebilir. Bununla birlikte bu çalışmaya dayalı olarak bunların hangi aşama geçişleri olabileceklerini tahmin etmek güç gözükmektedir. İlahiyat fakültesine özgü yorum yapmak gerekirse, ilahiyatın 1. ve 2. sınıflarında öğrencilerin çoğunun muhtemelen din konusunda ilk defa akademik düzeyde sorgulamalarla ve akıl yürütmelerle karşılaştıkları için onların önceki din anlayışına bakışları temelden yeniden inşa edilebilecek bir duruma gelmiş olabilir. 3. sınıfta bu yeni dini anlayışı inşa etme denemeleri bir süre dini stresi azaltırken, 4. sınıfta artık bunun istenilen düzeyde olamayacağını ya da başka bir ifadeyle geleneksel 'safi' dindarlığa geri dönüşün tekrar gerçekleşemeyeceğinin farkına varılmasıyla (ki bu durum bazı öğrencilerin daha çok görececiliği ve belirsizliği hayat tarzı olarak benimsemelerine yol açabilir) dini stres tekrar yükselişe geçmiş olabilir.

Dini stres yaşanan konulara gelince, ilahiyat öğrencilerine özgü olmak üzere, katılımcıların düşüncelerinde oluşan gerilim ve çelişki yaşanan konular arasında, dinin tamamı, Allah, Kuran, seküler toplumda dindar olarak yaşamak, din ve bilimin yerleri, dindarlık ve din adamlığına bakışın algılan-

ması, dini yabancılaşma, cinsiyetler arası ilişkiler ve benzeri olarak sınıflandırılmışlardır. Dini stresin yaşandığı konuları (sebepleri vb. konular da dahil) ölçmek için dini stres anketinde oluşturulan seçenekler, önceden tasarlanarak oluşturulmuş teorik seçenekler olduğundan, katılımcıların bunlarla ilgili yorumlarda bulunmaları konusunda önceden şartlandırılmış olmaları muhtemeldir. Bu konularda gerçek durumu ortaya çıkarmak için belki de en iyi yöntem, açık uçlu mülakat soruları geliştirmek ve *veriye yerleşik kuram* (grounded theory) çözümlene yöntemi ile çözümlenektir. Alternatif olarak, bu konuda elde edilen veriler, inanç gelişimi teorisi gibi belirli bir teori çerçevesinde düşüncenin içeriğine karşılık yapısı dikkate alınarak çözümlenebilir.

Özellikle ilahiyat öğrencileri ile ilgili stres konuları dikkate alındığında, din görevliliği kimliği ile ilgili bir takım sorunların bulunduğu gözlenmektedir. Din görevliliği mesleğini seçenler veya belki sadece dindar olanlar, toplumun belirli tabakalarında çeşitli güçlüklerle maruz kaldıklarını düşünmektedirler. Bu durumda din görevliliği ya da 'ilahiyatçı olma' kimliğinin hem sosyal açıdan hem de psikolojik düzeyde nasıl inşa edilmesi ve nasıl algılanması gerektiği konusu bilinçli olarak ele alınması gerekmektedir. Düşük öz saygıya sebep olabilecek bir din görevliliği imajının istenilen düzeyde etkili olmayacağı ortadadır. Bu yüzden belki de artık çoğunluğu ilahiyat mezunlarından oluşan bu meslek grubunun, kültürün diğer üyeleriyle iletişim kurarken utanç, aşağılanmışlık, sindirilmiş, bastırılmış olduklarını hissetmeyecekleri ve dindarlığını ve dini kimliğini saklamaya gerek duymayacakları yeni sosyal, politik ve kültürel şartların yaratılması gerekmektedir.

Bir dini geleneğin değer sistemini oluşturan unsurlar, bireyin yaşantısında kuşkusuz önemli düzeyde oluşturucu etkiye sahip olabilir ancak temelde nötr olarak düşünülebilir ve kişi içinde bulunduğu pedagojik, psikolojik ve sosyokültürel gelişim ve şartlar gereği bu unsurları çelişiyor veya çelişmiyor olarak algılayabilir. Dini stres konusunda belirleyici olabilecek olan bu şartların belirlenmesi, ayrıca dini stresin İslam geleneğine özgü bilişsel çözümlene biçimlerinin araştırılması bu alana önemli bir katkı sağlayacaktır. Yine dini stresin bireysel din eğitimini nasıl etkilediği, dini stres bakımından halkın yaygın "ortalama" dindarlık düzeyi ve beklentisi ile bireysel dindarlık yönelimleri arasındaki ilişkiler (dindarlık konusunda çevreden baskı hissedilip hissedilmemesi gibi), dini stresin hayatın diğer alanlarında yaşanan stresle bağlantısının olup olmadığı gibi konular gelecekteki muhtemel araştırma konuları olarak görülebilir.

Bu çalışmanın teorik çerçevesinde dini bir geleneğin değerler sistemi başlı başına bir amaç olarak değil kişinin kendini ve çevresini anlamlandırma bir araç olarak düşünülmüştür. Bu yüzden dini gerilim ve çelişkilerin yaşamı anlamlandırma araçlarına yönelik olarak oluştuğu söylenebilir. Asıl amaç Hull'un (2002) belirttiği gibi "biyolojik olana aşkınlık kazandırma" ve "insanlaşma (humanization)" olarak görülmelidir. Aksi takdirde, dini geleneğin bizzat kendisinin amaç edinildiği durumlarda dini stres, kişinin o gelenekle özdeşleşme düzeyine bağlı olarak farkı seyirler izleyebilir.

Sınırlılıklarından bahsetmek gerekirse, bu çalışma evrenini temsil etmektedir ve sadece orta öğrenimde yer alan öğrenciler ile ilahiyat fakültelelerinde öğrenim gören öğrencilerle ilgili yapılmış bir çalışma olarak değerlendirilmelidir. Ayrıca çalışmada yer alan veriler ve bulgular farklı çalışmalardan elde edilmişlerdir. Dolayısıyla bu konularda farklı yaş grupları da dahil edilerek kapsamlı çalışmaların yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır.

Sonuç olarak belirtmek gerekirse, sorgulama ve kuşku duyma modern eğitim sistemlerinin en önemli özelliklerinden biridir. Genel eğitim içinde yer alan din eğitiminin kendini bundan bağımsız tutması beklenemez. Kaldı ki belirli bir kültüre özgü bir değerler sistemi konusunda gerilim ve çelişkilerin oluşması gelişimin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkabilir. Bu yüzden şüpheden kaçmak yerine onun oluşum şartlarını belirlemek ve yaratıcılığa dönüştürmek önemlidir. Bu alanda yapılan araştırmalarda, din konusunda oluşan gerilim ve çelişkiler belirli düzeyde tutulduğu takdirde psikolojik ve pedagojik yararları dikkate alınarak teşvik edilmişlerdir. Pedagojik açıdan “en yüksek değer merkezlerine” yada dini düşüncelere “ideal” bağlılık türü, ancak kültür tarafından ‘verilen’ değer sistemlerinin iyi bir sorgulanma ve gözden geçirilme süreci sonucunda bunlarla ilgili geliştirilen yeni ikinci bir ‘bağlılık’ türü olabilir. Bu yüzden, eğitimin hedefi tek taraflı olarak öğrencilerin geliştirdikleri inanma biçimlerini sadece yıkmak değil, aynı zamanda bunların tekrar nasıl inşa edilebileceği konusunda zemin yaratmak olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Abelson, R. P. (1959).** Modes of resolution of belief dilemmas. *Journal of Conflict Resolution*, 3, 343-352.
- Bahadır, A. (2002).** Ergenlik Döneminde Dini Şüphe ve Tereddütler. H. Hökeleli (Ed.). *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu.
- Batson, C. D. (1975).** Rational processing or rationalization?: the effect of disconfirming information on a stated religious belief. *Journal of Personality and Social Psychology*, 32, 176-184.
- Batson, A. D. & Schoenrade, P. A. (1991).** Measuring religion as quest: 1) validity concern. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 416-429.
- Berger, P. L., Berger, B. & Kelner, H. (1981).** *The Homeless Mind*. Middlesex: Penguin Books.
- Bergin, A. E. & Payne, I. R. (1997).** Proposed A.g.e.nda for a Spiritual Strategy in Personality and Psychotherapy. In B Spilka and D. N. McIntosh (Eds.), *The Psychology of Religion: theoretical Approaches*. Oxford: WestviewPress.
- Bergin, A. E., Payne, I. R., & Richards, P. S. (1997).** Values in Psychotherapy. In E. P. Shafranske (ed.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*. Washington: American Psychological Association.
- Brown, D. J. (1981).** *Doubt and Anxiety in Theological and Psychological Perspective with Implications for Pastoral Care and Pastoral Theology*. PhD. Diss., Southwestern Baptist Theological Seminary
- Bryman, A. & Cramer, D. (2001).** *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: a guide for social scientists*. East Sussex: Routledge.

- Cofer, C. N. & Appley, M. H. (1964).** *Motivation: Theory and Research*. New York: Norton.
- Çağlar, K. (1986).** *Ergenlik Çağındaki Gençlerin Dini Şüphe ve Tereddütleri*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye
- Demirel, Ö. (2003).** *Eğitim Sözlüğü*. Ankara: Pegem
- Demirkol, B. (1989).** Vaizlerin ehliyetleri ve mesleğe yatkınlıkları üzerine deneysel bir araştırma. *A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 283-330.
- Dobson, C. B. (1981).** *Stress: the hidden adversary*. Lancaster: MTP Press Limited.
- Festinger, L., (1957).** *A Theory of Cognitive Dissonance*. New York: Row, Peterson and Company.
- Festinger, L., Riecken, H. W., & Schachter, S. (1956).** *When Prophecy Fails*. New York: Harper & Row.
- Fisher, S. (1994).** *Stress in Academic Life: the mental assembly line*. Bristol: The Society for Research into Higher Education & Open University Press.
- Fowler, J. (1981).** *Stages of Faith*. San Francisco: Harper & Row.
- Fraenkel, J. R. and Wallen, N. E. (1990)** *How to Design and Evaluate Research in Education*. New York: McGraw-Hill Pub.
- Funk, R. A. (1967).** A Survey of Attitudes toward Religion and Philosophy of Life in M. E. Shaw ve J. M. Wright (eds.). *Scales for the Measurement of Attitudes*. New York: McGraw-Hill.
- Genia, V. (1990a).** Psychospiritual Group Counseling for College Students. *Journal of College Student Development*, 31, 279-280.
- Genia, V. (1990b).** Interreligious Encounter Group: a psychospiritual experience for faith development. *Counselling and Values*, 35, 39-51.
- Göka, E. (1994).** Dindar hastaya psikiyatrik yaklaşım ve yardım. *Türkiye Günlüğü*, 31, 147-159.
- Havens, J. (1970).** The course of college religious conflict. *Religious Education*, LXV, 257-265.
- Helpfer, P. M. (1972).** *The Psychology of Religious Doubt*. Boston: Beacon Press.
- Hökelekli, H. (1986).** Ergenlik çağı davranışlarına din eğitiminin etkisi. *U.Ü.İ.F. Dergisi*, 14, 35-51.
- Hökelekli, H. (1988).** Ergenlik döneminde dini şüpheler. *M.E.B. Din Öğretimi Dergisi*, 14, 73-82.
- Hull, J. M. (2002).** Spiritual development: interpretations and applications. *British Journal of Religious Education*, 24, 171-182.
- Hunsberger, B., McKenzie, B., Pratt, M., & Pancer, S. M. (1993).** Religious doubt: a social psychological analysis. In M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.), *Research in the Social Scientific Study of Religion* (V. 5, pp. 27-51). Greenwich, CT: JAI Press.
- Kelly, G. A. (1955).** *The Psychology of Personal Constructs* (volume one), New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Kula, N. (1986).** *Ergenlerde Kimlik Bunalımı ve Din Eğitiminin Etkisi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye.
- Kula, T. (Bitirme aşamasında).** *Ergenlerde Dini Stres: Diyarbakır örneği*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye.
- Lester, P. E. ve Bishop, L. K. (2000).** *Handbook of Tests and Measurement in Education and the Social Sciences*. London: The Scarecrow Pres.
- Mahaffy, K. A. (1996).** Cognitive dissonance and its resolution: a study of lesbian Christians. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 392-402.

- Nielsen, M. E. & Fultz J. (1995).** Further examination of the relationships of religious orientation to religious Conflict. *Review of Religious Research*, 36, 369-381.
- Nielsen, M. E. (1998).** An assessment of religious conflicts and their resolutions. *Journal For the Scientific Study of Religion*, 37, 181-190.
- Nursi, S. B. (Tarihsiz).** *Sözler*. İstanbul: Ensar Neşriyat
- Ok, U. (1997).** *Dinsel Danışmanlığın Teorik Çatısı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye.
- Ok, U. (2002).** Challenges of Studying Religion at University Level: an inquiry into stress experienced by Turkish Muslim theology students in their thinking about religion. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Birmingham, Birmingham, UK.
- Oser, F. and Reich, K. H. (1987).** The challenge of competing explanations: the development of thinking in terms of complementarity. *Human Development*, 30, 178-186.
- Öncül, R. (200).** *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü: Dizinler*. İstanbul: M.E.B Yay.
- Öztürk, H. (1992).** *Ergenlerde din duygusu ve Allah inancının boyutları*. M.E.B. Din Öğretimi Dergisi, 32, 44-55.
- Özdemir, Z. (2004).** Ergenlerde dini konulara ve dini çoğulculuğa karşı tutum: Sivas ili örneği. Basılmamış Lisans Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye
- Parks, S. (1986).** *The Critical Years: the young adult search for a faith to live by*. San Francisco: Harper & Row, Publishers.
- Piker, S. (1971).** The problem of consistency in Thai religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 11, 211-229.
- Rector, L. J. (1986).** *Toward a Phenomenology of the Experience of Religious Doubt*. Unpublished Doctoral Dissertation, University of Boston University. Boston, USA.
- Rodriguez, E. M. & Ouellette, S. C. (2000).** Gay and lesbian Christians: homosexual and religious identity integration in the members and participants of a gay-positive church. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39, 333-347.
- Rokeach, M. (1960).** *The Open and Closed Mind: investigations into the nature of belief systems and personality systems*. New York: Basic Books.
- Simon, L., Greenberg, J. & Brehm, J. (1995).** Trivialization: the forgotten mode of dissonance reduction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68, 247-260.

Katolik Tiranlığından Protestan Teokrasisine: John Calvin ve Genevre Modeli

Mustafa BIYIK*

ABSTRACT

From the Catholic Tyranny to the Protestant Theocracy: John Calvin and the Genevan Pattern

Reformation consists of three main streams with their specific characteristics. They are Lutheran, Reformed and Radical. That is the cause of why the Reformation doesn't be evaluate as a unique homogeneous movement. In this paper, I would like to evaluate John Calvin as the most important reformer of Protestantism in the context of individual rights and liberty, presenting patterns in his Geneva. I try to show how Calvin transformed the city from the city of semi-Protestantism to the city of God. He put civil authority under religious hegemony. He made no tolerance. He gave no liberty. Many people damned as guilty and prisoned, exiled or burned. He nicknamed as "tyrant of Geneva".

Reformation is a fundamentalist movement by going to the early Christian community and offering fundamental Christian aspects. Whatever reformed ring is taken as a model for religious reformation, it exposes very important problems, especially in relationship between religion and state.

KEYWORDS: John Calvin, Calvinism, Reformed Church, Reformation, Protestantism, theocracy, fundamentalism, Geneva,

Giriş

Katolik Kilisesi'nin söylem ve uygulamalarına tepki olarak ortaya çıkan Reformasyon, on altıncı asrın en önemli olayıdır. Kilise, Orta Çağ boyunca halk ve idarecilere din adına dayattığı çok geniş yelpazedeki uygulamalarını sıkı bir şekilde takip etmiş, aykırı söylem ve davranış içerisinde olanları sert biçimde cezalandırmıştır. Papa IX. Gregorius (1227-1241) zamanında ilk olarak Fransa'da kurulan ve ardından tüm Avrupa'ya yayılan Engizisyon Mahkemeleri, Kilise'nin öğretilerini sürdürmesine ve ona gelebilecek iç ve dış tehditleri engellemesine büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Neticede, Orta Çağ boyunca çok sayıda kişi görüş ya da uygulamaları nedeniyle kendilerini bu mahkemelerin huzurunda bulmuş ve yapılan yargılama sonucunda canlı canlı topra-

* Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi, biyik@gazi.edu.tr

ğa gömülme, yakılarak öldürülme, başı kesilme veya mızrakla öldürülme gibi ağır cezalara çarptırılmıştır.¹

Katolik Kilisesi'nin dinsel öğretileri, endüljans ve engizisyon uygulamaları ve seküler alanda da egemen olma arzusu, on üçüncü asrın başından itibaren tepki almaya başlamış ve nihayet on altıncı asırda reformcular öncülüğünde yeni bir din anlayışı sunan Reformasyon gerçekleşmiştir.

Kendine özgü çözüm önerileriyle Katolisizm'e tepki hareketi olarak ortaya çıkan Reformasyon, ortaya çıkardığı Protestan düşünce çerçevesinde mevcut baskıları sona erdirememiş, Papa öncülüğündeki Katolik baskısı bu defa Protestanlık içerisinde reformcular eliyle devam etmiştir. İşte bu makalenin amacı, Batı Reformasyonu'nun kurgulayıp önerdiği kilise-iktidar ilişkilerini bireysel hak ve özgürlükler bağlamında ele alıp irdelemektir. Böylece bir taraftan Batı Reformasyonu'nun özellikle kilise-iktidar ilişkileri bağlamında ne ölçüde liberal ve demokratik bir hareket olduğu ortaya konmaya çalışılacak, öte taraftan da Türkiye'de "dinde reform" tartışmalarında sekülerleşme ve liberalleşme bağlamında çoğu defa referans gösterilen Batı Reformasyonu'nun model alınmasının beklentileri ne ölçüde karşılayacağı sorusuna cevap aranacaktır. Bunun için de Batı Reformasyonu'na kısaca işaret ettikten sonra, Protestanlığa tartışmasız en büyük katkıyı sağlayan ve büyük bir Protestan kilisenin kurulmasına yol açan John Calvin (1509–1564) ve onun Cenevre uygulamaları esas alınacaktır. Konunun Calvin ile sınırlandırılması, öne sürülen argümanların dayanaklarına ilişkin sorundan değil; makale sınırları içerisinde Avrupa genelinde ortaya çıkan reformist teşebbüslerin her birine yer vermenin güçlüğünden, her hareketin kendine özgü yönler içermesinden ve Cenevre'nin iyi bir örnek olmasından kaynaklanmaktadır. Calvin dışındaki bir başka reform kanadı, sözgelimi metinde atıflarda bulunacağımız Martin Luther (1483–1546) öncülüğündeki Lutheran hareket ele alınmış olsaydı, yine onda da kısmen işaretlerde bulunacağımız daha farklı problemlerle karşılaşılacaktı.

1. Batı Reformunun Kimlik ve Tasnifi

Reformasyon, Katolik Kilisesi'nin dinsel uygulamalarına yönelik bir tepki hareketi olmakla birlikte, onun dinsel olduğu kadar sosyal, ekonomik ve daha da önemlisi ona güç ve ruh veren siyasal boyutları vardır. Katolik Kilisesi dinsel uygula(t)malar, endüljans ve ağır vergilerle sömürdüğü halkın nefretini toplarken, üstlendiği siyasal misyonla yönetime ilişkin manipülasyonlarıyla da sivil idarecilerin tepkisini çekmiştir. Halkın Katolik Kilisesi'ne karşı başlattığı protesto hareketine, baskıların yoğunlaştığı on beşinci asırdan itibaren güçleri ellerinden alınan seküler iktidarların da destek vermesiyle Kilise'ye karşı ortak bir mücadele zemini oluşturmuştur. Zira mevcut uygulamalardan

1 Papa'nın Ortaçağ boyunca Engizisyon Mahkemeleri aracılığıyla Avrupa'da yaptığı baskı ve uygulamalar için bkz. Guy Testas & Jean Testas, *Engizisyon: Orta Çağ Hristiyan Dünyasında Şiddet*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

rahatsız olan halk ve idareciler, çözümünü el ele vermede görmüşler ve ortak düşman olan Kilise'ye karşı işbirliği yürütmüşlerdir. Böylece daha önce ortaya çıkan her hareketi rahatça bastıran Katolik Kilisesi, bundan böyle eskisi kadar rahat ve güçlü davranmamıştır. Reformasyon, seküler idarecilerin politik ve ekonomik; halkın ise dinsel ve ekonomik gerekçelere dayalı Katolik düşmanlığı sonucu, idareciler ile halkın birbirlerine yakınlaşmaları sayesinde başarıya ulaşmıştır. Almanya'da olduğu gibi reform hareketi bazen milliyetçi temalarla çok daha iç içe gelişmiş ve Reformasyon, ülkenin kaybolan ulusal karakterine yeniden dönüşüm hareketi olarak görülerek, dinsel hedef ve kaygılar ikincil dereceye düşmüştür. Dolayısıyla tiranlaşan Katolik Kilisesi'ne yönelik protesto hareketi, dinsel olduğu kadar ekonomik ve politik bir hareket biçiminde gelişmiştir.

Bu bakımdan, Reformasyonu saf dinsel ya da politik bir hareket olarak nitelerek indirgemeci bir yaklaşım olacağı gibi, Avrupa'nın değişik yerlerinde gelişen bütün reformist hareketleri temel prensiplerin ötesinde tek ve homojen bir yapıda değerlendirmek de doğru olmayacaktır. Reform çağında değişik bölgelerde çeşitli reformcular öncülüğünde pek çok reformist hareket ortaya çıkmıştır. Bunların her biri, ortaya çıktığı yerin dinsel, sosyo-kültürel ve politik yapısı, reforma öncülük eden liderin eğitimi ve kişisel tasarrufları çerçevesinde kimlik kazanmıştır. Bu da, birbirinden farklı çizgilerde gelişen; ama her biri mevcut duruma karşı çıkmada birleşen çeşitli reform hareketlerinin doğmasına yol açmıştır. Ortak bir söylemle Katolisizm'e karşı çıkan reformcuların sonradan tek bir Protestan kilise içerisinde buluşmamaları da bunun bir göstergesidir.

Reformasyon sürecinde Luther ile on altıncı asrın ilk yarısında Almanya'nın Wittenberg kentinde başlatılan ve günümüzde bu ülkede ve kısmen İskandinav ülkeleri ile ABD'de Lutheran Kiliseler adıyla etkili olan reform hareketi, reformu talep eden halk ile iktidarın ortak işbirliği içerisinde gelişmiştir. Ulusçuluğun önemli temalarının yer aldığı Lutheran öğretisi, Katoliklerin nefesini sürekli enselerinde hissedilen Alman prens ve idarecilerini de aynı temalarda hareket ettirerek Alman milliyetçiliği kurgusuyla bir kurtuluş yolu sunmuştur. Din ile siyaset alanındaki karşılıklı çıkar ilişkisi, dinsel başkaldırıyla Katolik Kilisesi'ne karşı zafer kazanamayacağını ve hedeflerini gerçekleştiremeyeceğini düşünen Luther'i sivil otoriteye yakınlaşmaya ve reformları onun gücüyle yapmaya itmiştir. Görüşlerini pratiğe dökmeye seküler idarenin yardımını gören Luther, bunun bedeli olarak kiliseyi seküler erkin idaresine altına sokmuş ve Pavlusçu iktidar anlayışı doğrultusunda, zorbalık da yapsa her şartta krala mutlak itaati şart koşmuştur. Dolayısıyla Luther'in hareketi, kilisenin devlet hegemonyasına sokulduğu siyasal ve ulusal yoğunlukta bir harekettir.

Luther'in hareketine eşzamanlı bir başka hareket de İsviçre'nin Zürih kantonunda Huldrych Zwingli (1484-1531) liderliğinde yürütülmüştür. Luther'in aksine *kilise ile devleti birbirinden ayırmaya çalışan ve kiliseye öncelik veren Zwingli, başarıya ulaşmak için seküler otorite ile olumlu ilişkiler kurmaya*

çalışmış; ancak Luther'den farklı olarak kilisenin iktidar hegemonyasına girmesine izin vermemiştir.² Zwingli, reformlarını Luther ile aynı dönemde başlatmasına ve Avrupa'da ilk reform kilisesini kurmasına karşın, reformcular safında Katolıklara karşı giriştiği savaşta genç yaşta öldürülmesi ve Luther gibi kiliseyi sivil iktidarın etkisine sokmaması, onu Luther'in gölgesinde bırakmıştır.

On altıncı asırda ortaya çıkmış bir başka reform grubu, reformun aşırı köktenci, fundamentalist tarafındaki Anabaptistler'dir. Zwingli'nin Zürih'teki reform öğretileri, özü itibarıyla muhafazakâr olmasına karşın, başlangıçta onun yanında yer alan bir grup reformcu Zwingli'yi reformları gerçekleştirmede yavaş davranmakla ve köklü reform değişiklikleri yapmamakla suçlayarak ondan ayrılmıştır. Özellikle çocuk vaftizini yeterli görmeyerek yetişkinlerin yeniden vaftizini istemelerinden ötürü "Anabaptistler" (yeniden vaftiz edenler) olarak adlandırılan bu reformun radikal muhafazakârları, evangelik bir söylemle duygulara hitap etmenin ve dindarlığı savunmanın getirisiyle İsviçre ve Almanya'da pek çok taraftar bulmuştur. Zwingli, Luther ve Calvin'in tepkisini çeken grubun çoğu üyesi, bu reformcuların kışkırtmasıyla sivil idareciler tarafından öldürülmüştür. Reform tarihindeki önemine rağmen, muhtemelen fundamentalist söylemleri, onların ikinci plana itilmesine neden olmuştur.

Reformasyonun kimlik ve tasnifine ilişkin bu özet çözümleme, onu salt dinsel veya siyasal harekete indirgemenin sorunlarını göstermesinin yanında, Avrupa'nın değişik yerlerinde ortaya çıkmış ve aynı paydada buluşmuş tek bir hareket olarak sunmanın da yanlışlığını ortaya koyacak niteliktedir. Zira bu hareketler, temel ortak söylemleri dışında kendilerine özgü biçimde farklı şekiller almışlardır. Bunun içindir ki, Batı Reformasyonu'ndan bahsedilirken, genel bir yaklaşım içerisinde ancak onun Katolik Kilisesi'ne bir tepki hareketi olduğundan söz edilebilir. Reformasyonun bu karmaşık ve çok yönlü yapısı, ona ilişkin tartışmalarda kullanılan referansların tikelliğini zorunlu kılmaktadır.

2. Zürih ve Wittenberg'den Cenevre'ye

On altıncı asrın başında Avrupa'da iki ayrı reform merkezi ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi Zwingli öncülüğündeki İsviçre'nin Zürih kenti ve diğeri de Luther liderliğinde gelişen Almanya'nın Wittenberg şehri. Avrupa'da ilk reform seslerini çıkaran ve kısa sürede birer reform merkezi haline dönüşen iki şehrin reform öğretisi, onların sosyo-politik yapısı ve liderlerinin duruş ve tutumu çerçevesinde iki farklı hareketi ortaya çıkarmıştır. Bir tarafta yaşadığı öznel tecrübeyi hayatı boyunca unutamayarak duygusallığı ön plana çıkaran, kiliseyi Alman ulusu ve siyasetinin amaçları için bir araç haline getiren Luther

2 G. W. Bromiley'in *Zwingli and Bullinger* (The Library of Christian Classics, c.24, SCM Press, London 1953) adlı eseri, Zwingli'nin Zürih'teki reformlarını ortaya koyması açısından kapsamlı güzel bir çalışmadır.

ve reformu; öte yandan mantık ve hukuku öne çıkaran ve Luther'den çok daha muhafazakâr çizgide gelişen bir reform hareketine yol açan Zwingli ve reformu. Sağlığında Luther'e göre daha hızlı ve büyük reform başarılarına imza atan Zwingli'nin davası uğruna Katoliklerle girdiği savaşta genç yaşta öldürülmesi, Zürih reformunu öksüz bırakmıştır. Yerine geçen Heinrich Bullinger reformu devam ettirmek istemiş ise de, reformun merkezi Zürih'ten Wittenberg'e değil de Zürih reformu çizgisinde gelişen Cenevre'ye kaymaya başlamış ve yarım asır sonra burası Avrupa'nın en güçlü reform merkezi olmuştur. Sonradan ayrı bir Protestan kiliseye dönüşemeyen Zwingli'nin çalışmaları, Cenevre'deki harekete ağırlıklı şeklini vermesi açısından önemlidir. Bir başka ifadeyle, Zürih tecrübesi Calvin ile Cenevre'de gelişerek Protestanlık içerisinde en çok taraftara sahip *Reform Kiliseleri*'ni ortaya çıkarmıştır.

Zwingli ve Luther'in temellerini attığı reform öğretisi ikinci kuşak reformculardan John Calvin ile Cenevre'de uygulamaya konulmuş ve Lutheranlar da dâhil olmak üzere diğer tüm reformist hareketlerden daha kapsamlı ve etkili olmuştur. Bugün Avrupa ve ABD'de yoğun olarak bulunan çeşitli Reform kiliseleri, Presbiteryenler ve Kongregasyoneller, tarihsel ve teolojik anlamda Calvin'e dayanmaktadır.

3. Calvin ve Cenevre Modelinin Oluşum Süreci

3.1. Calvin Öncesi Cenevre

Cenevre on altıncı asra, yaklaşık on üç bin nüfusuyla, küçük fakat önemli bir ticari ve dinsel merkez olarak girmiştir. Şehirde geçen ticaret yolları, buraya ticari ve politik açıdan büyük önem kazandırmıştı. O dönemde ahlaki zaafaların, lükse düşkünlüğün, eğlencenin ve tavernaların yaygınlığı, şehrin bir başka özelliği idi.³

Şehir, reform dönemine idari açıdan Zürih ve diğer İsviçre kantonlarından farklı bir yapıyla girmiştir. Şehrin idaresi 1528 yılında *Genel Kurul* ve önceden kurulmuş üç ayrı konsilin eline geçmiştir. Konsillerin ilki, *25 Kişilik Küçük Konsil*, ikincisi *Altmış Kişilik Konsil* ve sonuncusu da 1527 yılında kurulmuş olan *İki Yüz Kişilik Konsil*'di. Özellikle *Küçük Konsil* ve *Büyük Konsil*, yakın işbirliği içerisinde politik idarede etkindi. Konsillerde ve Genel Kurul'da yer alan üyelerin tamamına yakını seçimle göreve getiriliyordu. Bu şekilde Cenevre, Konsillerin politik ve dinsel idaresinde bağımsız bir şehir haline gelmiştir.⁴

Şehrin en büyük reformcusu John Calvin olmakla birlikte, buraya reform öğretisi ondan önce 1532'de şehre gelen William (Guillaume) Farel (1489-

3 Georgia Harkness, *John Calvin: The Man And His Ethics*, Henry Holt and Company, New York, 1931, s.8-9.

4 D.C. Somervell, *A Short History of Our Religion: From Moses to the Present Day*, G. Bell and Sons, London, 1932, s.224-225; Harkness, a.g.e., s.3, 10, 25; Jung-Sook Lee, *Excommunication And Restoration in Calvin's Geneva, 1555-1556*, unpublished Ph.D. Thesis, Princeton Theological Seminary, Princeton, 1997, s.71, 73.

1565) ile girmiştir. Farel kısa sürede önemli başarılar elde etmiş ve 1534'te son Katolik bişobun şehri terk etmesini sağlayan kararı aldurtmuştur.⁵ Ardından 23 Mart 1536'da Konsilin aldığı kararla şehirde Pazar ayininin Katolik geleneğe göre kutlanması yasaklanmıştır. Bunu, rahibe okullarının kapatılması ve Katolik rahiplerin şehirden kovulması izlemiştir. Bir yıl sonra da şehir halkı Protestanlığı kabul etmiştir. Konsil ahlaki standartları yükseltme adına bazı düzenlemeler yapmışsa da, şehir hala Protestan ruhundan uzak bulunuyordu. Konsil'in politik konular üzerinde yoğunlaşması, şehrin kilise yapılıması ve teşkilatlanışını başıboş bir duruma sokmuştur.⁶ Dolayısıyla şehre gelen Calvin, reform çalışmaları için önemli bir altyapıyı hazır bulmuştur.

3.2. Calvin'in Cenevre'deki İlk Dönemi

Fransa'nın Paris yakınlarında Noyon'da 1509'da doğan ikinci nesil reformcusu Calvin, Paris'teki Güzel Sanatlar Fakültesi'ni bitirdikten sonra babasının isteği doğrultusunda hukuk eğitimine yönelmiş ve Fransa'nın çeşitli üniversitelerinde yürüttüğü hukuk eğitimini 1531'de tamamlamıştır. Aynı yıl babasının ölümüyle asıl ilgi alanı olan teolojiye ve hümanistik eğitime yönelmiştir. Bunun için gittiği Paris'te, 1532-33'lü yıllarda Protestan harekete katılmıştır. Hümanist Erasmus ve Jacques Lefèvre d'Étaples'den etkilenerek klasikler yanında Latince, Grekçe ve İbranice'ye ağırlık vermiştir. Katoliklerle mücadeleye girişmesi, Noyon'a geri dönmeye yol açmıştır. Burada da kardeşi Charles tarafından zındıklıkla suçlanmış ve kısa bir süre hapsedilmiştir. Ardından Basle'ye geçerek kendisini meşhur eden teolojik eseri *The Institutes of the Christian Religion (Hristiyan Dininin Esasları)*'ın ilk baskısını yapmıştır. Bu sırada ailevi nedenlerle kısa bir süre Paris ve Noyon'a dönen Calvin, ardından Strassburg'a gitmeye karar vermiştir. Yol güzergâhındaki Lorraine'deki savaş, onu Cenevre üzerinden Strassburg'a gitmeye zorlamıştır. Cenevre'den Ağustos 1536'da geçerken burada yeni bir Protestan kilisesi kurmaya çalışan Farel ile karşılaşmış ve onun ısrarıyla burada rahipliğe başlamıştır.⁷ Calvin'in 1536'da geldiği bu şehirden 1538'de kovuluşuna kadar geçen iki yıla yakın süre, onun Cenevre'deki ilk dönemini oluşturur.

Çalışmalarını Konsil ile işbirliği içerisinde sürdüren Calvin, böylece bir taraftan seküler otoritenin tepkisini önlerken, öte yandan onun desteğini almıştır. Bu destek sayesinde halka düzenli olarak kiliseye gitmelerini ve ibadet

5 Jared L. Witt, *Worship, Politics, and Identity in Calvin's Theology*, unpublished Ph.D. Thesis, Faculty of the Graduate School of Yale University, 2004, s.32.

6 Albert David Anders, *Prophets from the Ranks of Shepherds: John Calvin and the Challenge of Popular Religion (1532-1555)*, unpublished Ph.D. Thesis, University of Iowa, Iowa, 2002, s.480; Harkness, a.g.e., s.8.

7 Anders, a.g.e., s.211-222; Kenneth Scott Latourette, *A History of Christianity*, Eyre and Spottiswoode Ltd., London, 1955, s.751-752; Harkness, a.g.e., s.3-8; William J. Bouwsma, *John Calvin: A Sixteenth Century Portrait*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1988, s.12; T.H.L. Parker, *Calvin: An Introduction to his Thought*, Geoffrey Chapman, London, 1995, s.1.

sırasında vaazı huşuyla dinlemelerini emretmiştir. Konsil de kendisine destek vermiş ve 1537'de hazırladığı ilk bildirgenin 1500 nüshasını halka dağıtmıştır. Çoğu Protestan olan halka bu bildirgeyi yemin ederek kabul etmeleri, aksi halde şehirden sürülecekleri tehdidinde bulunulmuştur. Konsil ve Calvin'in çabası halkın direncini kıramayınca uygulamadan vazgeçilmiştir.⁸ Cenevre Katolik öğretiyi resmen terk edip Protestanlığı kabul etmişse de, halkın tamamı Kalvinci öğretiye sıcak bakmamıştır. Özellikle dinsel konuların başına bir Fransız'ın getirilmesi çoğu kimseyi rahatsız etmiş ve çok geçmeden onu ve öğretisini hedef alan tartışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır.

İlk önemli başkaldırı, 1537'de yarı Protestan rahip Peter Caroli'den gelmiştir. Calvin ve Farel'i teslis konusunda ortodoks olmamakla suçlayan Caroli, iki reformcudan temel Hıristiyan akideleri olan Havariler, İznik ve Atanas-yas akidelerini benimsediklerini açıkça söylemelerini istemiştir. Calvin'in bunu reddetmesi, onun gerçekten sapkın olabileceği şeklinde düşüncelerin etrafa yayılmasına yol açmıştır. Fakat reformu benimsemiş Zürih gibi diğer İsviçre kiliselerinin Calvin'i desteklemesiyle dava reformcular lehine gelişmiş ve Caroli rahiplikten atılmıştır.⁹ Bu, Calvin'in Cenevre'de hasımlarına karşı kazandığı ilk zaferi olmuştur.

Şehirde aynı yılın sonlarına doğru Calvin'in otoritesine yönelik olarak yaşanan ikinci tartışma, onun şehirden kovulmasına yol açmıştır. Calvin'in şehirde iyi bir dinsel yaşantı sergilemeyen pek çok liberali Pazar ayininden uzak tutması üzerine çıkan tartışma, Cenevre Kilisesi'ni Calvin'in mi yoksa Konsil'in mi yöneteceği sorununu ortaya çıkarmıştır. Hem rahipler hem de Konsil, yetkinin kendilerinde olduğunu savunmuşlardır. Konsil'in liberal üyeleri, din adamlarının devlet hizmetinde olduklarını ifade ederek onların böyle bir güce sahip olmadıklarını savunmuşlardır. Neticede *200 Kişilik Konsil*, 4 Ocak 1538 yılında aldığı kararla hiç kimsenin kimseyi Rabb'in Yemeği'nden uzak tutamayacağını belirtmiştir. Ardından yapılan Konsil seçimlerinde ve sonrasında tartışmalar iyice yoğunlaşmış; Konsil üyelerinin ezici çoğunluğu Calvin ve Farel'e cephe almıştır. Nihayet 22 Nisan 1538'de toplanan Konsil, iki reformcunun üç gün içerisinde şehri terk etmesine karar vermiştir. Bunun üzerine Calvin, reformcu Martin Bucer'in daveti üzerine Strassburg'a gitmiştir. O burada liturjiyi* geçirerek Katolik Kilisesi'nin aksine enstrümantal müziğin yer almadığı yeni bir kilise liturjisi oluşturmuştur. Ardından 1540 yılında dul bir kadın ile evlenmiştir.¹⁰

Calvin'in yokluğu sırasında Cenevre'de önemli olaylar yaşanmış ve Konsil, şehirdeki politik ve dinsel huzursuzluklar karşısında çözümünü Calvin'i geri ge-

8 Harkness, a.g.e., s.11; Anders, a.g.e., s.475.

9 Harkness, a.g.e., s.11-12.

* Hıristiyan terminolojisinde cemaatle yapılan ibadetin hangi esaslar üzerine uygulanacağını, ibadetin içeriğinin nelerden oluşacağını ve ayın sırasında hangi düzen ve kurallara uyulacağını gösteren kilise ibadet yönergelerinin adı. Bu bağlamda örneğin Paskalya ve Pazar ibadeti, cemaatle icra edildiği için liturjik birer ayindir.

10 Anders, a.g.e., s.223, 259; Harkness, a.g.e., s.12-15, 17.

tirmede görerek Mayıs 1541'de onu Cenevre'ye geri çağırmıştır. Bu çağırışı isteksizce kabul eden Calvin, 13 Eylül 1541'de şehre dönerek rahipliği yeniden eline almıştır.¹¹

3.3. Calvin'in Cenevre'deki İkinci Dönemi: Cenevre Teokrasisi'nin Doğuşu

Calvin'in 1541'de Cenevre'ye dönerek üstlendiği ikinci rahiplik dönemi, 1564'teki ölümüne değin sürmüştür. Şehirde muhaliflerine karşı sert bir mücadeleye girişmiş ve bu mücadele, muhaliflerinin güçten düştüğü 1555'e kadar sürmüştür. İstenen bir adam olarak şehre gelmenin avantajlarını kullanarak şehrin idaresini eline geçirmiş ve bunu ölümüne değin sürdürmüştür. Dolayısıyla 1555 sonrası 9 yılı, onun mutlak başarı ve egemenlik dönemidir.

Onun Cenevre'deki çalışmaları, *Kutsal Kitap* ve diğer teolojik argümanlarla desteklediği kilise-iktidar ilişkisine odaklanmıştır. *Devlet ve Kilise*'ye yüklediği anlam çerçevesinde kurguladığı kilise-iktidar ilişkisine dair tartışmalar, daha hayatta iken tartışılmaya başlanmış ve geçen beş asır boyunca canlılığını korumuştur. Calvin'in amacını anlamak için onun meşhur eseri *Institutes of Christian Religion*'da geniş bir şekilde yer bulan kilise-iktidar ilişkisini, şehirdeki konumu ve uygulamaları bağlamında çözümlenmek gerekir. Aksi halde onun gerçek amacını ve modern demokrasiyi ona dayandıranların söylemlerinin geçerliliğini anlamak mümkün olmayacaktır. Calvin, Luther gibi amaçları uğruna kilisenin devlet hegemonyasına girmesine izin vermediği gibi, Anabaptistler'de olduğu gibi Hristiyan özgürlüğü bağlamında seküler iktidarlara cephe de almamıştır. Her iki kurumu kutsallaştırıp birbirine yaklaştırmayı, Lutheran ve Anabaptist gruptan ayrılmıştır. İzinden giden Reform kiliseleri, Kongregasyoneller ve Presbiteryenler, ısrarla kilise ile iktidarın yakın işbirliğinden ve Kilise'nin önceliğinden söz ederler.

Kilise ve Devlet'i birbirine yaklaştıran Calvin, ikisinin de Tanrı kaynaklı ayrı kurumlar olduğu ve bunlardan birinin maddi, diğerinin ise manevi âleme yöneldiği görüşündedir. Maddi âleme ilişkin olan ve yetkinliği Tanrı'dan gelen seküler iktidarlar toplumsal refahı sağlamakla yükümlüdürler. Kilise'nin görevi, insanların manevi anlamda gelişmelerine katkı sağlamaktır. Ortak amaca karşın görevleri ayrı olan iki kurumdan biri, diğerinin alanına hükmedemez. Kilise görevlilerinin devlet işinde söz hakkı olmadığı gibi, devlet görevlileri de kilise konusunda görüş bildiremezler. *Kilise* ancak *Devlet*'e tavsiye niteliğinde görüş sunabilir. Bununla birlikte Tanrı'ya dayanmaları nedeniyle ikisi arasında yakın ilişki vardır. Her iki kurum, birbirinin huzur ve refahı için elinden geleni yapmakla yükümlüdür. Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olan yöneticiler, siyasi işleri yanında Tanrı'ya ibadeti vurgulamakla, dinsel objelere saygısızlık edenleri ve kilisenin huzurunu bozanları cezalandırmak, batıl inançları kaldırmak, putperestliğe son vermek,

¹¹ Marcus, Ward, *Protestant Christian Churches*, Ward Lock Educational Company, London, 1970, s.37; Harkness, a.g.e., s.19-20.

Mesih krallığını ilerletmek ve saf Hıristiyan doktrini devam ettirmekle mükelleftirler.¹²

Calvin'in kutsal-seküler otorite anlayışını anlamak için, onun görüşlerini hangi ortamda söylediğini dikkate almanın yanında, bu görüşleri ne ölçüde uygulamaya yansıttığını ve söz konusu ayırımın günümüz modern toplumunu anlamada temel oluşturan seküler iktidar anlayışına ne ölçüde uyum gösterdiğini irdelemek gerekir. Onun konuya ilişkin en kapsamlı görüşleri, sürgün döneminde yayımladığı ve daha sonra defalarca gözden geçirdiği *Institutes*'inde yer alır. Dolayısıyla böyle bir ortamda gerçek hedefini ne ölçüde yansıtabildiği tartışılabilir. Görüşlerini daha açık bir şekilde ifade etmesi, onu yabancı olduğu bu şehirde sıkıntılara sokabilirdi.

Calvin Cenevre'ye ilk geldiğinde, şehir Protestan görüşlere açılmış ve son bişop görevinden alınmıştı. Dinsel işleri de Konsil idare ediyordu. Kiliseyi canlandırıp Cenevre'yi yeniden dizayn etmeye çalışan Calvin, henüz Katolik etkilerden kurtulamamış halkın yanında, kilisenin idaresini elinden bırakmak istemeyen Konsillerin de muhalefiyle karşılaşmıştır. Calvin bu muhalefete iki yıl sabredebilmiş ve sonunda şehri terk etmiştir. Onun şehirde köklü reformları, Konsil'in isteği üzerine şehre ikinci gelişiyile başlamıştır. Fakat bu defa da Konsillerin gücünü ve halk içerisindeki liberallerin sert muhalefetini daima ensesinde hissetmiştir. Bu durum, öğretilerini tam olarak şehre yerleştirebildiği ve Konsil üzerine üstünlük sağlayabildiği 1555 yılına kadar devam etmiştir. Dolayısıyla bu sürede gerçek hedeflerini teoride ve pratikte gösterebilmesini ondan beklemek haksızlık olurdu.

Fakat her halükarda Calvin'in rejiminde politik ve dinsel özgürlüğün olmadığını, onun öngördüğü rejimde bireylerin kurulu düzene tam bir uyumunu öngören otokrat bir devlet anlayışı bulunduğunu söylemek mümkündür. Sivil iktidara itaat, Calvin'düşüncesinde egemen politik temadır. Ona göre *Kutsal Kitap*, açık biçimde idarecilerin güçlerini Tanrı'dan aldığını ifade eder. Onların zalimliği de bizim doğru yola gelmemiz içindir. Bu da, sonraki dönemlerde Avrupa'da Hitler gibi faşist otoriter iktidarların ortaya çıkışına teorik destek sağlamıştır.

Calvin ikinci gelişinde Cenevre'yi bir Tanrı Şehri haline dönüştürmeye çalışmıştır. *Kutsal Kitap*'i tek yetke görmüş ve onu dinsel ve kişisel yaşamda olduğu kadar politik hayatta da etkili kılmanın yollarını aramıştır. Tanrı Sözü'ne vurgusu, beraberinde kilisenin önemli rol oynayacağı katı bir disiplini getirmiştir. Çalışmalarının özünü, *Kutsal Kitap*'in papalık gücünü dev-

12 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, A New Translation by Henry Beveridge, Christian Classics Ethereal Library, Wheaton College, 1998, IV: XX, 4, 8, 9. Ayrıca bkz. Derek Scott Jeffreys, *Political Disorder And Divine Power: John Calvin And The Theistic Ground of Political Realism*, unpublished Ph.D. Thesis, Faculty of the Divinity School, Chicago, 1999, s.168-169; Edward Dowey, "Calvinism", *A Handbook of Christian Theology*, ed. Marvin Halverson and Arthur Cohen, London and Glasgow, 1964, s.9; Nicholas Wolterstorff, "Calvin, John", *The Encyclopedia of Philosophy*, c.2, The Macmillan Company & the Free Press, New York, 1967, s.9.

ralması düşüncesi oluşturuyordu. Ahlaklı yaşamı ve sağlam inancı uygulamak için silah kuşanmak Devletin göreviydi; fakat bu, Tanrı Sözü'ne göre yapılmalıydı. Söz'ün yorumu ve Tanrı'nın amacı için Kilisenin ayrıcalığı olmalıydı.¹³ Kilise ile Devlet'in bu yakın etki alanı, iki kurum arasındaki ilişkiyi bıçak sırtına dönüştürmüştür. Kilise teorideki ifadelerin aksine seküler otorite ile yarış içerisine girmiş, bu da Devlet'in Kilise kontrolünde olmasına karşı çıkan çok sayıda Cenevreli ile Calvin'i uzun bir mücadele içerisine sokmuştur.

Calvin'in uygulamalarında yer almayan fakat eserlerinde problemleri bir şekilde de olsa yer bulan seküler otoriteyi dinsel otoriteden ayırmaya yönelik ifadeleri, Aziz Augustine'in iki krallık öğretisine dayanmaktadır.¹⁴ Onun bu öğretisi öğretisi nüanslarla Luther ve Calvin tarafından benimsenmiş, fakat farklı sonuçlara varılmıştır. Augustine'i izleyerek Hıristiyanları Tanrı krallığında, Hıristiyan olmayanları ise dünyevi krallıkta gören Luther, Calvin gibi seküler otoriteyi kutsallaştırırsa da, ondan farklı olarak sivil otoriteye yanılmazlık nitelemesi vererek dinsel baskı durumu hariç, her şartta ona itaati şart koşmuştur.¹⁵ Luther bu anlayışıyla seküler otoriteye itaat konusunda açık kapı bırakan Calvin'den ayrılırken, dinsel otoriteyi seküler otorite hegemonyasına sokmuş, Lutheranism'in şekillenmesine bu şekilde doğrudan katkı sağlamıştır. Bu da sivil otoritelere pek çok konuda geniş yetki alanı sağlamıştır. Buna karşın Calvin tam tersi bir hareketle Augustine'nin doktrinini kilise lehine geliştirerek devletin dinsel güçlerle donanmasını ve kilise ile devletin yakınlaşmasını hedeflemiştir.

Calvin'in kilise-iktidar anlayışını Aziz Augustine'nin iki krallık doktrinini çerçevesinde değerlendirip onun modern demokrasiye ve sekülerizme giden yolu açtığını söyleyenlerin görüşlerindeki haklılık derecesi Calvin'in eser ve uygulamalarında aranmalıdır. O, uygulamada iki kurumu birbirinden ayırmadığı gibi, seküler otoriteyi dinsel otoritenin hegemonyasına sokmak için azami gayret göstermiştir. Belki asıl dikkat çekilmesi gereken husus, Calvin'in kilise-iktidar ayrımının sadece bir görev dağılımı olduğu ve bunun teoriye gitmediğidir. Gerçekte Calvin'in amacı devleti dinsel görev ve güçlerle donatmak ve onu dinin etkisi altına sokmaktır. Dolayısıyla burada kurumlar arası bir ayrılık yoktur. Bunun en açık işareti, Calvin'e dayanan çeşitli Reform Kiliseleri'nin ve özellikle de bu gelenekten beslenen Presbiteryenlerin, buldukları ülkelerin siyasal yapısını dindarlaştırma adına İskoçya, İrlanda, İngiltere ve ABD'de iktidarlara giriştikleri sert ve uzun mücadelelerdir. Calvin'in Cenevre'de mutlak otoriteyi ele geçirdikten sonra ilgilendiği konular ve kendisinde gördüğü egemenlik alanı da, onun söylediklerinden çok daha kap-

13 Harkness, *a.g.e.*, s.21-22.

14 St. Augustine, *City of God*, New York, Ima.g.e. Books, 1960, s.40, 77.

15 Luther'in iki krallık doktrinini çerçevesinde kurguladığı sivil ve dinsel otorite anlayışı için bkz. Hakan Olgun, *Luther ve Reformu: Katolisizm'i Protesto*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2001, s.160, 168-170.

samlı bir dinsel otorite anlayışı benimsediğini göstermektedir. Onun Cenevre mücadelesi bunun kanıtıdır.

Seküler otoritenin dinsel görevlerle donatılması Calvin'in öğretisiyle uyumaktadır. Zira Calvin, yöneticileri Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri ve yargıçları olarak görmüş; onları yüce adaleti uygulama konusunda sorumlu tutmuştur. Luther gibi o da, kötü de olsa idarecilerin Tanrı tarafından görevlendirildiği ve onlara mutlak anlamda itaat edilmesi gerektiği kanısındadır. Her ikisi de Tanrı'yı inkâr etmeleri halinde seküler idareye karşı pasif itaatsizliğe izin vermiştir. Bu çerçevede Calvin, seküler idarecilere isyan edeni Tanrı'ya isyan olarak kabul etmiş ve bunu yapanları anarşi çıkardıkları gerekçesiyle sorgula(t)mıştır.¹⁶

Ölmeden önce Cenevre'nin siyasal diktatörlüğünü ele geçiren Calvin, Konsilleri bir silüet haline getirmiş ve *Kilise*, 1555 sonrasında Calvin'in şahsında *Devleti* de idare eden bir erk halini almıştır.¹⁷ Onun şehre ikinci gelişinde kilisenin devlet üzerinde etkisi yoktu. O, 1538'de ilk Cenevre tecrübesi sırasında ortaya çıkan Rabb'in Sofrası'na ilişkin tartışmalarda, Cenevre'de Tanrı Sözü'nü hâkim kılmak için kilisenin manevi alanda daha çok yetkinlik kazanması gerektiğini anlamıştı. Bunun için bazı düzenlemelere gereksinim vardı. İlk önce *Devletin* sivil yargılamasını *Kilisenin* manevi yargılamasından ayırmayı ve *Kiliseyi* manevi işlerde *Devlet* kontrolünden çıkaran bir mekanizmayı harekete geçirmeye çalışmıştır. Bu da, iki kurum arasına keskin bir hattın çekilmesinin imkânsızlığı nedeniyle kolay olmamıştır.¹⁸

Gözden kaçırılmaması gereken bir başka husus, Calvin'in diğer reformculardan farklı olarak *Kutsal Kitap* ile şekillenmiş bir Hıristiyan toplum oluşturma gayretidir.¹⁹ Şüphesiz bir toplumun *Kutsal Kitap* yasaları ile şekillendirilip kutsal bir toplum oluşturulması, kilise ile sivil iktidar arasındaki kuvvetler ayrılığını değil, tam tersine teokratik bir sistemi gerektirir.

3.4. Ordonnances'in Kabulü ve Consistory'in Kuruluşu

Kutsal Kitap'a dayalı bir toplum oluşturma amacını güden Calvin, kurguladığı kilise- iktidar ilişkileri çerçevesinde teokratik bir sisteme giden yapılanmaya yönelmiştir. Hedef kutsal bir toplum oluşturmak olunca, onun tasarladığı devlet düzeninde kültüründen hukukuna, siyasetinden ekonomisine ve ahlak anlayışına kadar bu toplumu ilgilendiren her yerde *Kutsal Kitap*'ın söyleyeceği bir şeyler mutlaka vardı.

Tanrı Sözü'nü Cenevre'de hâkim kılmak için *Kilise*'yi seküler otoritenin hegemonyasından çıkarması gerektiğini anlayan Calvin, kutsal devleti ger-

16 Danny Gene Wells, *The Political and Moral Thought of John Calvin: Its Origin and Character*, unpublished Ph.D. Thesis, University of Georgia, Georgia, 1993, s.159; Bouwsma, a.g.e., s.205-206, 209.

17 Bouwsma, a.g.e., s.220; Harkness, a.g.e., s.22.

18 Harkness, a.g.e., s.23.

19 Latourette, a.g.e., s.759, 774.

çekleştirmenin ilk adımı olarak şehre ikinci gelişinin hemen sonrasında mevcut ilmihalinin genişletilmiş bir versiyonunu yayımlamıştır.²⁰ Ardından *Ordonnances (Kurallar)* adlı kilise tüzüğünü hazırlamış ve Konsil'in onayı ile Cenevre'ye gelişinden sadece iki ay sonra 20 Kasım 1541'te uygulamaya sokmuştur. Kilisenin idari ve adli yapısını düzenleyen *Ordonnances*, temelde kilise görevlilerinin görevlerini ve onların sivil idarecilere karşı konumlarını ele almış ve böylece kurulacak *Consistory (Kilise Kurulu)*'e gerekli altyapıyı hazırlamıştır.²¹

Ordonnances'in kabulünün ardından asıl hedef olan ve pek çok tartışmaya sebebiyet veren Consistory'in kurulmasına girilmiştir. Üyeleri seçimle oluşturulan bu kurulun görevi, bireylerin güncel yaşamlarını gözetleyerek onların doğru yol üzerinde olmalarını ve ibadetlere düzenli olarak katılmalarını sağlamak ve hata yapanları uarmaktır. *Ordonnances* kurallarına uymayanları uyarabiliyor, azarlayabiliyor, kamuoyuna ifşa edebiliyor; hatta gerekli durumlarda adli birimlere rapor edebiliyordu. *Ordonnances*'in kurula verdiği dinsel cezalandırma (excommunication²²) yetkisi, onun en büyük gücü ve en ağır cezasıydı. Bu yetki onu zaman zaman Konsil ile karşı karşıya getirmişse de, 1555 sonrasında tamamen uhdesine geçmiştir.²³

Dinsel amaçla kurulduğu söylenen Consistory'in özellikle *Kilise'nin Devlet* karşısında güçlenmesi sonrasında baktığı davalara ve aldığı kararlara bakılırsa, onun salt bir kilise kurulu olmayıp çeşitli politik yönlerinin de bulunduğu görülür. Şehre teokratik bir düzen kazandırmaya çalışan Calvin, hedeflerini gerçekleştirmede asıl aracı kurum olarak Consistory'i görmüştür. Muhafazakâr bir bakış açısıyla hayatın nasıl yaşanması gerektiği noktasına odaklanmış; bunu Cenevre uygulamaları ve kendisinden beslenen Protestan kiliselere yaptığı teokratik ilkeler bazındaki katkılarıyla kanıtlamıştır.

Calvin otokratik nitelikli teokratik söylemleriyle muhaliflerini susturmada bazen öyle katı davranmıştır ki, sertlikte Roma papasını aratmayarak "*Cenevre'nin Tiranı*", şehir de "*Protestan Dünyanın Roması*" lakabını almıştır. Calvin'in *Kilise* ile *Devlet*'i birbirine yaklaştırması, özgürlükleri kısıtlaması ve katı yetkeciliği konusunda pek çok örnek vardır.²⁴

Uygulamalarını Consistory ile yapan Calvin, *Ordonnances*'in bu kurula tanıdığı ceza verme yetkisini kilise disiplini açısından değerlendirse de, Konsil

20 Anders, *a.g.e.*, s.483, 486.

21 Harkness, *a.g.e.*, s.24; Lee, *a.g.e.*, s.74.

22 *Excommunication* terimi Türkçe'ye yaygın olarak "Hıristiyanlıktan tamamen dışlanma" anlamında *aforoz* sözcüğüyle geçmiştir. Oysa Katolik ve Protestanların bu terime yükledikleri anlam bundan farklıdır. Calvin'in terime yüklediği anlam, suçlunun eski suçsuz haline dönmesi için bedel olarak belli şeylerden belirli bir süre mahrum bırakılmasıdır. Bu ceza, o dönem yolda dört defa kutlandığı için büyük önem taşıyan Rabb'in Sofrası (Pazar Ayını)'ndan uzaklaştırılma olabileceği gibi, ölüm, hapis, sürgün ya da daha hafif bir ceza olabilirdi. Bizdeki yaygın anlayışın aksine, cezayı alan kişi, suçluluğuyla birlikte hala Hıristiyan toplumun bir üyesidir. Geniş bilgi için bkz. Lee, *a.g.e.*, s.8-35, 43, 57.

23 Harkness, *a.g.e.*, s.25-26; Lee, *a.g.e.*, s.73-74.

24 Latourette, *a.g.e.*, s.757-758; Bouwsma, *a.g.e.*, s.215, 222.

ve muhalifler bunu politik açıdan yorumlamış ve onu şehrin idaresini ele geçirmeye çalışmakla suçlamıştır. Konsil, Kasım 1553'te bu yetkinin kendisinde olduğunu belirtse de, Calvin buna karşı çıkmıştır. Şehirdeki konumunu güçlendiren Calvin, 1555'te bu yetkiyi tekrar Consistory'e vermiş ve Konsil de bunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Böylece Kurul sosyal ve politik alanda oldukça güçlenince Calvin 1555-56 yıllarında şehirdeki politik ve dinsel gücünün zirvesine çıkmıştır.²⁵ Onun hasta olmadığı ve şehir dışında bulunmadığı sürece kurulun toplantılarına sürekli katılması ve alınan kararlarda etkin kişi olması, konumunu göstermesi açısından önemlidir. Sözgelimi, Calvin'in kurulun 1555'teki 55 toplantısından 48'ine, 1562'deki 54 oturumundan 50'sine katılması,²⁶ onun bu kurula verdiği önemi göstermesi açısından dikkate değerdir.

4. Calvin'in Cenevre'deki Uygulamaları

Consistory ile faaliyetlerini hızlandıran Calvin, seküler otoriteye ilişkin bir konu olan vatan hainliğine, sapkınlığa ve büyücülüğe katı cezalar uygulamıştır. Kurul 1541 yılında kurulmasına karşın izleyen iki yılda şehirde 58 kişiyi ölüme, 78 kişiyi de sürgüne mahkûm etmiştir.²⁷ Cezalar ve ceza alanlar sürekli artmış ve 1555-56 yılları arasında 271 kişi cezalandırılmıştır. Zina, küfür, batıl inançlar, ailevi problemler, çok eşlilik, dans, şarkı söyleme, tefecilik, putperestlik, yalan, hırsızlık, Konsil ya da Consistory'e itaatsizlik, sarhoşluk ve kumar, kurula gelen davaların başında yer alıyordu.²⁸ Bu davalar içerisinde seküler otoriteye ilişkin konuların da olması, kurulun etki alanını göstermesi açısından önemlidir. Dinsel olduğu kadar politik içerikli pek çok konuda görüş bildiren Consistory, ölüm cezası da dâhil olmak üzere pek çok hükmün alınmasında doğrudan ya da dolaylı biçimde etkili olmuştur.* Biz burada Calvin'in ya da Consistory'in aldığı bütün kararları ya da uygulamaları sıralamaktan ziyade, bazı önemli karar ve uygulamalara dikkat çekmeye çalışacağız.

4.1 Güncel Yaşantı ve Ahlaka Yönelik Uygulamalar

Consistory, diğer alanlarda olduğu gibi, ahlaki konularda hangi kurallara uyulması gerektiğini belirlemiş ve halkı buna uydurmaya çalışmıştır. Kurul gücünü kullanırken suçluların toplumsal statülerine bakmamıştır. Çıkardığı

25 Lee, *a.g.e.*, s.3-4, 7-8, 10, 12, 15, 34, 80-81, 88.

26 Bkz. Lee, *a.g.e.*, s.182-183.

27 Bernard M. G. Reardon, *Religious Thought in the Reformation*, Longman, London and New York, 1992, s.199.

28 Geniş bilgi için bkz. Pamela Johnston and Bob Scribner, *The Reformation in Germany and Switzerland*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, s.148-150; Lee, *a.g.e.*, s.8, 185-195.

* Calvin'in Cenevre uygulamaları, gerçekleştirdiği infazları, sürgünleri ve diğer cezaları *Opera* adlı eserinde yer almaktadır. Eserlerinin çoğu İngilizce'ye çevrilmişken, onun bu eserinin ve birazdan söz edeceğimiz Michael Servetus'u öldürtmesiyle ilgili açıklamalara yer verdiği *Defensio*'sunun çevirisi yapılmamıştır.

katı kuralların uygulamasını sıkı biçimde denetlemiştir. Kiliseye gitmeyenlerin evlerini kaybedecekleri belirtilmiş, ibadet sırasında basılan evlerde yakalananlar hapsedilmiştir. Şehirdeki misafir yabancılar da sürgün tehdidiyle emre tabi tutulmuştur. Vaaz sırasında gülen üç kişi hapse atılmış, bir başkası yapılan vaazı eleştirip daha önceki vaizi daha çok sevdiğini söylemesi nedeniyle uyarılmıştır. Ayrıca dans ettiği, Pazar günü kartlarla oyun oynadığı, tavernalarda vakit geçirdiği, küfrettiği, lanet okuduğu, kızını Katolik'le nişanladığı, başının üst kısmını Katolik rahibi gibi kazıdığı, heretiklerin öldürülmesini eleştirdiği, seçilmişlik doktrinini reddettiği ve papanın iyi insan olduğunu söylediği için pek çok kişi cezalandırılmıştır.²⁹ Küfretmenin ya da yemin etmenin cezası ilk defa için toprağı öpme; bunun reddi halinde ise bir gece hapisti. Suçlu güler veya suçundan vazgeçmezse, üç gün hapsedilirdi.³⁰ Cezalar bazen başında Calvin'in bulunduğu Consistory, bazen de onun büyük etkisinin olduğu Konsil tarafından verilmiş ve uygulanmıştır.

Sarhoşluğu ortadan kaldırmaya ve işsizliği kontrol altına almaya çalışan Calvin, 29 Nisan 1546'da şehir tavernalarının tamamına yakınına kapattırılmış, açık bırakılanları da dürüst gördüğü kimselerin idaresine vermiştir. Buraların akşam dokuzda kapatılmasını emretmiştir. Tavernalarda küfür, dedikodu, iftira, dans ve müstehcen müziği yasaklamıştır. Kart oyunlarına da sessiz oynanması ve bir defada bir saati aşmaması şartıyla müsaade etmiştir. Bu mekânların en gözde yerinde *Kutsal Kitap* teşhir edilmiştir.³¹

Şehirde insanların vaftiz sırasında diledikleri ismi alması yasaklanmıştır. Ami Chappuis adlı Cenevrelî, oğlunun vaftiz isminin Claude olmasını istemiş, fakat putperestliği çağrıştırdığı gerekçesiyle bu istek reddedilmiştir. Calvin çıkan tartışmalar üzerine Melek, Vaftiz, Evangelist, Pazar ve İsa gibi pek çok isimden oluşan bir liste yapmış ve 22 Kasım 1546'da Konsil'e aldirttığı kararla bunların vaftiz ismi yapılmasını yasaklamıştır.³²

Calvin'in Cenevresi'nde vaazlara katılmamak önemli bir suçtu. Francois Landissiez adlı bir Cenevrelînin Mayıs 1555'te bir vaaz günü nişanlısını yanına alarak vaaz yerine bir araziye gitmesi, onların Consistory'e çağrılmalarına sebep olmuştur. Aynı yıl Monsieur de Saint Victeur adlı bir başkasının Consistory'e başvurarak kurulun daha önce kendisine verdiği cezayı çektiğini belirtmiş ve üzerindeki ceza sınırlamasının kaldırılmasını istemiştir. Kurul ise düzenli olarak vaazlara gelmediği gerekçesiyle onun bu isteğini reddetmiştir. Jean Bocquet de Foussignie adlı bir başkası, 30 Mayıs 1555'te vaazlara düzenli gitmemekten ceza almıştır.³³ Bu üç örnek, vaazlara verilen önemi ve bu konuda ne kadar hassas davranıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Bazen oldukça basit şeyler suç sayılmıştır. Örneğin kilisede uyuyan ve uyanırken bilinçsizce gürültü çıkaran bir kişi çok gürültü çıkarmakla suçlanmış;

29 Harkness, *a.g.e.*, s.26-27.

30 Harkness, *a.g.e.*, s.103.

31 Bkz. Harkness, *a.g.e.*, s.28.

32 Harkness, *a.g.e.*, s.29.

33 Lee, *a.g.e.*, s.58-59, 169-170.

bir başkası da Calvin'e "Sayın Calvin" şeklinde hitap etmediği için Consistory'e hesap vermek zorunda kalmıştır.³⁴ İkinci örnekteki gibi Calvin'in otoritesi-ne yönelik eleştiriler Calvin tarafından sert bir şekilde cezalandırılmış, bu konuda asla taviz verilmemiştir.

İffetsizlik, Tanrıya karşı işlenmiş bir suç olarak görülmüştür. Pek çok kişi bu nedenle ceza almıştır. Örneğin Bartollomy Huvad adlı biri, 1555 yılında zina suçlamasıyla Rabb'in Sofrası'na alınmama cezasına çarptırılmış,³⁵ rahip M. Jean Fabri de 7 Mart 1556'da Jean Jaquemaz adlı bir Cenevreli'nin eşiyle zina ettiği için rahiplikten çıkarılmıştır.³⁶ Ertesi yıl da eşini aldatan bir başka kadına boşanma ve şehri terk etme cezası verilmiştir.³⁷

Rabb'in Sofrası'ndan alıkoyma cezası da titizlikle uygulanmıştır. O dönem Pazar ayini yılda dört defa yapıldığı için bu ibadetin halk nezdindeki anlamı büyüktü. Dolayısıyla bu ibadete katılmama büyük bir eksiklik ve mahrumiyet cezası olarak görülüyordu. Consistory, cezalıların ayine yaklaşmalarını engellemek için azami gayret göstermiştir. Rahipler ayin öncesinde ceza alanların isimlerini açıklayarak bunların Sofraya yaklaşmalarını engellemiştir.³⁸ İşlenen bir suça karşılık bir cezanın öngörülmesi doğal olmakla birlikte, dinsel gerekçelerden ceza alan bir kimsenin, Tanrı'ya daha çok yakınlaşmanın aracı olan ibadetlerden alıkonması Calvin'in teolojisiyle uyusmamaktadır. Zira Calvin, suça verilen cezayı kişinin pişman olması ve suçunun bedelini ödemesi olarak görmüş ve suçluyu hiçbir zaman Hıristiyan toplumundan çıkarmamıştır. Suçlu bir kimsenin Tanrı'ya ve Mesih'in kurtarıcı lütfuna daha çok ihtiyacı olmasına karşın en büyük ibadetten uzak tutulmasını anlamak güçtür.

Nadir de olsa, suçlulara vaftiz edilmek üzere çocuğunu rahibin huzuruna getirmeme cezası verilmiştir. Örneğin bir Cenevre vatandaşı olan Amy Gro, 1551'de uygun görülmeyen davranışları ve aşırı harcamaları nedeniyle kurula çağırılmıştır. Kendisine, davranışlarını düzeltmesi için gelecek Rabb'in Sofrası ayinine kadar süre verilmiş ve tören sırasında sınava tabi tutulacağı belirtilmiştir. Ayin sırasında imtihan edilen Gro, bundan böyle çocuğunu vaftiz edilmek üzere rahibe getirmeme cezası almıştır. Benzer bir ceza, 1555 yılında ailevi sorunları yanında inatçılık ve otoriteye isyan suçlamasıyla kurula çağırılan Gabriel Conte ve eşine verilmiştir.³⁹ Bu cezalar için de benzer şeyler söylenebilir. Zira suçu işleyenin ceza alması gerekirken, örneklerde görüldüğü üzere, suçsuz olan bir çocuk sadece ebeveyni ya da yakınının hatası nedeniyle Hıristiyan toplumun bir üyesi olma anlamına gelen vaftiz edilmekten engellenmektedir. Bir kimsenin kendisi dışında birinin suçu nedeniyle bu sakramentten alıkonması hiçbir Hıristiyan öğretisi ile bağdaştırılmaz.

34 Harkness, *a.g.e.*, s.51.

35 Lee, *a.g.e.*, s.35.

36 Lee, *a.g.e.*, s.180, 198-199.

37 Harkness, *a.g.e.*, s.51-52, 129.

38 Lee, *a.g.e.*, s.42-44.

39 Lee, *a.g.e.*, s.8. 44-46.

Evliliği sadece kilise töreniyle meşru sayan Calvin, işlenecek suça göre bireylere bu haktan geçici ya da daimi olarak mahrumiyet cezası da vermiş, çok eşliliği yasaklamıştır. Bu konudaki cezalar Cenevrelî Jehan Loys Favre ve Martin Pegnin örneklerinde olduğu gibi hemen uygulanmıştır.⁴⁰ Evlenmek üzere söz kesmenin ardından evliliğin, çeyiz hazırlığı için yeterli görülen altı hafta içerisinde yapılması gerekiyordu. Süreyi aşanlar Consistory'e çağrılarak uyarılırlardı. Evlenecek çiftlerin evlilik günü def çalmaları ve şarkı söylemeleri yasaktı. Bunlar tören için huşu içerisinde kiliseye gitmeliydiler. Kilisede tören, çanın ardından başlardı. Kiliseye geç gelenlerin evlilik töreni yapılmazdı.⁴¹ Calvin'in bu konudaki uygulamalarının da bugün ona dayanan kiliseler tarafından uygulanmıyor olması ilginçtir.

Aile içi şiddet de açılan davalar arasındaki yerini almıştır. Francoys Corbo adlı biri, 30 Mayıs 1555'te küfretme ve yeğeni dövmeye suçuyla Consistory'e çağrılmış ve kendisine toprağı öpme cezası verilmiştir.⁴² Bu örnek, Calvin'in etki alanının genişliğini göstermesi açısından önemlidir.

4.2. Heretiklere Yönelik Uygulamalar

Calvin en büyük düşman olarak heretikleri, yani sapkın düşüncelere yönelenleri görmüş ve onlara hücum etmiştir. Sapkınlığı topluma karşı işlenmiş bir suç olarak değerlendirdiği için, onları katilden daha tehlikeli görmüştür. Anabaptistleri aynı gerekçeyle hedef seçen Calvin, VIII. Henry'e yazdığı mektubunda, "Birkaçının [Anabaptist'in] kazığa bağlanarak öldürülmesi, binlercesinin cehennemde yanmasından çok daha iyidir" diyerek⁴³ kralı Anabaptistler'e karşı kıskırtırken, sapkınların toplum üzerindeki etkisini de dikkate aldığını göstermiştir. Onun öldürttüğü sapkınlardan İspanyol tıpçı Michael Servetus (1511-1553) üzerinde fazla durulmuştur. Ayrıca sapkınlıkla suçlayıp kaçışının da etkisiyle öldürmediği özgür düşüncenin babası sayılan Sebastian Castellio (1515-1563) ile mücadelesi de dikkatlerden kaçmamıştır.

1542'de Cenevre Okulu'nun rektörlüğüne atanan Castellio, 1542-43 veba salgını sırasında rahiplik hizmeti yapmak için vaktinin büyük kısmını hastanede geçirmeye başlayınca Konsil'in tepkisini çekmiştir. Zira kendisi atanmış bir rahip olmadığı gibi, ona okulda da ihtiyaç vardı. Castellio 1543'te rahiplik belgesi almak üzere Konsil'e müracaat etmiştir. Konsil'in olumlu tavrına karşın Calvin buna karşı çıkmıştır. Calvin yapılan sınavda Castellio'ya *Süleyman'ın Mezmurları* hakkındaki görüşünü sorunca, o da bu kitabın cehennemden geldiğini söylemiştir. Calvin bu şekilde Kutsal Kitab'ın bir kısmının gerçek olmadığını ifade eden Castellio'ya kapıyı göstermiştir. Bu, onun erken dönemlerinde şehirdeki muhaliflerine karşı kazandığı ilk zaferlerinden biri

40 Lee, *a.g.e.*, s.165, 269-270, 273-74.

41 Harkness, *a.g.e.*, s.140-141.

42 Lee, *a.g.e.*, s.154. Bu davaya benzer diğer olaylar için aynı eserin 202 ve 205. sayfalarına bakılabilir.

43 Bkz. Reign of Terror, <http://www.twelvetribes.com/publications/fathers-of-reformation.html>

olmuştur.⁴⁴ Bundan sonra şehri terk etmek zorunda kalan Castello, Calvin'in Servetus'u öldürmesinin ardından özellikle yazdığı eserleri ile Calvin'e ve öğretisine hücum etmiştir. Şehir dışında olması nedeniyle Calvin onu öldürmemiş, fakat ikisi arasındaki tartışmalar yoğun biçimde devam etmiştir.

Calvin'in öğretilerine yönelik en önemli tartışma, Michael Servetus'tan gelmiştir. 1546 yılında ilk defa kan dolaşımını bulan ve teoloji ile yüzeysel olarak ilgilenen Servetus, 1531'de yazdığı *De Trinitatis Erroribus* adlı eserinde Filistin'in, içinde süt ve bal akan bir ülke olmadığını belirtmiştir. Ardından 1540'daki *The Restitution of Christianity* adlı ikinci teolojik eserinde İsa'nın dünyevi yaşamı öncesindeki varlığını, Calvin'in kader anlayışını ve bebek vaftizinin faydasını reddetmiştir. O, 1545'te bu eserini yazım aşamasında Calvin ile yazışmaya başlamış ve ona bunun bir müsveddesini göndermişti. Calvin onun görüşlerine katılmamış ve kendisine Institutes'inin bir nüshası ile karşılık vermişti. İlerleyen süreçte ikisi arasında karşılıklı olumsuz duygular gelişmiş ve Calvin daha o dönemlerde Farel'e "Servetus Cenevre'ye gelirse, gücü yetmesi halinde onu canlı bırakmayacağını" söylemiştir.⁴⁵

Servetus'un 1553'ün başında çoğalttığı eserinin bir nüshası Calvin'e ulaşmıştır. Calvin bu eseri gözden geçirerek yaptığı alıntılarla Servetus'un suçluluğunu gösteren kanıtları Katolik yetkililere sunmuştur. Katolik Kilisesi Calvin'den daha fazla kanıt isteyince, Calvin Institutes'ten alıntılarını içeren uzun bir mektup hazırlayıp göndermiştir. Bunun üzerine Katoliklerce tutuklanan ve yakılmak suretiyle idama mahkûm edilen Servetus, 7 Nisan 1553'te hapisten kaçarak İtalya'ya yönelmiştir. İspanya Mahkemesi onun yakalanması için kardeşini Fransa'ya gönderince, Fransa üzerinden değil de dolaylı olarak Cenevre üzerinden İtalya'ya geçmeye karar veren Servetus, 13 Ağustos 1553 Pazar günü Cenevre'ye varmış ve kiliseye gidip Calvin'in vaazını dinlemeye başlamıştır. Burada Calvin'in baskısıyla tutuklanıp hapse atılmıştır. Filistin'in verimsizliğine yönelik ifadeleri yanında, Musa'nın sözlerine muhalefet, teslis ve bebek vaftizini reddetmekle suçlanmıştır. Calvin'in "suçlu köpek" dediği Servetus, yargı sürecinde Calvin muhaliflerince desteklenmiştir. Onun beraatı, Calvin'in otoritesini sarsacaktı. Calvin bu nedenle Servetus'un öldürülmesi için Konsil'i sürekli kışkırtmıştır. Servetus yargılamada suçlu bulunmuş ve Konsil kararıyla 27 Ekim 1553'te yakılarak öldürülmüştür. Calvin sonradan Servetus'un idamı konusunda yapmış olduğu tüm girişimleri reddetmiştir. Bununla birlikte Ser-

44 Harkness, a.g.e., s.31-32; Latourette, a.g.e., s.758-759.

* Calvin'in en önemli teolojik görüşü olan kader anlayışı Augustine'e dayanır. Calvin'e göre insanlar doğmadan önce seçilmişler ve lanetliler şeklinde Tanrı tarafından ezelde belirlenir. Bu seçim işinde insanın ve onun gelecekteki yaşantısının hiç bir etkisi yoktur. Tamamen Tanrı'nın kendi keyfi tasarrufu dâhilinde gerçekleşen bu seçim, kimlerin cennetlik ve kimlerin de cehennemlik olduğunu belirler. Kişinin bu seçilmişlik girdabından kurtulması ya da lanetlilerin seçilmişler arasında yer alması mümkün değildir.

45 Henry K. Rowe, *History of the Christian People*, The Macmillan Company, New York, 1931, s.271; Andrew Pettegree, "Michael Servetus and the Limits of Tolerance", *History Today*, February 1990, s.40-41.

vetus'u idama gönderen Calvin olsa da, onun yakılarak değil de daha merhametli bir şekilde öldürülmesini istemiş; fakat Konsil'i ikna edememiştir. Kilişenin sağlığı için Servetus'un ölümünü isteyen bizzat Calvin'dir. Alevler içerisinde yanan Servetus, "Ey Sonsuz Tanrı'nın Oğlu İsa, bana acı" diye haykarmıştır.⁴⁶ Durant'ın verdiği bilgilere göre⁴⁷ Konsil, Servetus'un öldürülmesinden bir yıl önce aldığı kararlar heretiklere verilecek en ağır ceza olarak sürgün cezasını kabul etmiştir. Buna rağmen Servetus yakılarak öldürülmüştür. Yine Durant'ın deyişle alevler onun yüzüne ulaştığında şiddetli acı içerisinde çığlık atmış ve ölüm öncesi yarım saat canlı bir şekilde yanmıştır. Servetus'un mahkûmiyeti, Calvin'in hasımları için büyük bir yenilgi olmuştur. Bu olaydan sonra onun gücüne önemli bir başkaldırı olmamıştır. Asıl husumetini heretiklere karşı gösteren Calvin, verilebilecek en büyük ceza olan idam cezasını tereddüt etmeden uygulamıştır.

Burada sorulması gereken temel soru, heretiklerin öldürülmesinin doğru olup olmadığıdır. Her fırsatta Kutsal Kitab'a bağlılığını dile getiren ve sağlam bir Hıristiyan toplumu oluşturmayı hedef edinen Calvin, o dönemde heretik olanlara bu cezayı uygulamışken, bugün onun devamı kiliseler acaba neden aynı cezayı tatbik etmemektedir? Benzer soruyu Calvin'in diğer pek çok karar ve uygulaması için de söylemek mümkündür. Örneğin Calvin Kutsal Kitab'ı esas alarak kilise müziğine ve dans etmeye kesin karşı çıkmış ve bundan asla taviz vermemiştir. Oysa bugün onun torunları konumundaki çeşitli Reform Kiliseleri, dans ve kilisede müziğin yer almasında bir sakınca görmedikleri gibi bu konuda oldukça ileri gitmişler ve müziği ibadetin asli unsurlarından biri haline getirmişlerdir. Calvin'in verdiği diğer pek çok ceza da bugün geçerliliğini kaybetmiş durumdadır. O halde, eğer doğru olan bugünkü şekliyle heretiklerin öldürülmemesi, dans ve kilise müziğinin yasaklanmaması ise, Calvin'in uygulamasına ne demelidir? Aksi halde, bugün doğru olan şeyin o gün de doğru olması gerekmez miydi? Bugünün Reform Kilisesi geçmişin Calvin'inin bir ürünü değil midir? Yoksa zaman değişince yasalar da değişmekte midir? Küçük bir çıkarsama ile bugünkü dinsel hüküm doğru ise, bu durumda Calvin yanlış yapmış değil midir? Bu durumda Calvin'in tüm icraatlarını temellendirmeye çalıştığı "doğru inanç"ın ve "gerçek din"ın bir insanı öldürmeyi nasıl öngördüğü de tartışmaya açıktır.

4.3. Siyasal Erke Yönelik Uygulamalar

Calvin'in katı dinsel uygulamalarından rahatsız olan serbest yaşantı sahibi liberaller, onun önünü kesmek için her türlü mücadeleye girerken, Calvin de onları en şiddetli şekilde cezalandırmada asla tereddüt etmemiştir. Kayıtlarda buna ilişkin pek çok örnek vardır.

46 Harkness, a.g.e., s.41-44; Pettegree, a.g.m., s.41-43; Marian Hillar, "Sebastian Castellio and the Struggle for Freedom of Conscience", *Essays in the Philosophy of Humanism*, ed. D.R. Finch and M. Hillar, c. 10, 2002, s.31.

47 Will Durant, *The Renaissance: A History of Civilization, in Italy from 1304-1576 A.D.*, Simon & Schuster, New York, 1953, s.482-484.

Liberallerden önemli bir kişi, Konsil üyelerinden Pierre Ameaux'dur. Cenevre yönetiminde uzun yıllar görev alan Ameaux, ilk defa 1545'te Consistory'e başvurarak ahlaksızlık ve sapkınlıkla suçladığı eşinden ayrılmak istemişti. Calvin de onları boşamıştır. Ertesi yıl evinde akşam yemeği partisi veren Ameaux, aldığı içki sonrasında Calvin'in kötü bir adam olduğunu, öğretilerinin sahte olduğunu, sivil idarecilerin ona danışmadan bir şey yapmadığını, her geçen gün güçlendiğini ve önlem alınmazsa kısa sürede şehrin efendisi olacağını söylemiştir. Tutuklanıp hapse atılan Ameaux, sarhoşluğu geçince sözlerini geri almak istemiştir. Konsil de onun bu şekilde hafifçe cezalandırılmasından yanaydı. Fakat Calvin üç Konsil'e de ayrı ayrı müracaat ederek, onun kutsal şeylere küfretmekten ve Tanrı'ya karşı gelmekten suçlu olduğunu ve dolayısıyla katı bir şekilde cezalandırılması gerektiğini belirtmiştir. Consistory de Calvin'i desteklemiştir. Ameaux mahkemede Tanrı, sivil idareciler ve Calvin'e kötü söz söylemekten suçlu bulunmuş ve suçluların giydiği elbise ile şehrin sokaklarında dolaştırılmıştır.⁴⁸ Böylece Calvin hasımlarına karşı bir defa daha zafer kazanmıştır. Bu olay, seküler idarede etkin bir kimsenin, Calvin'in Cenevresi'nde sıradan insanlar gibi nasıl ceza aldığını göstermesi açısından önemlidir.

Calvin'in liberallerle yaşadığı asıl olay, onun Cenevre'ye dönüşünde etkili olan, fakat liberallerin lideri olunca tutumunu değiştiren Ami Perrin ve ailesi arasında gelişmiştir. Babası François Favre'nin Cenevre'nin ilk ve varlıklı ailelerinden olması ona şehirde iyi bir statü sağlamıştı. Fakat Calvin nazarında Ami Perrin, babası ve oğlu Gaspard ahlaki açıdan problemliydiler. Örneğin Calvin dansı yasaklamıştı. Perrin, eşi ve Consistory'in başkanı Amblard Corne, 1546'da yapılan nişan partisinde dans edince önce hapsedilmişler, ardından Consistory huzurunda uyarılmışlardır. Kısa süre sonra Gaspard Favre, ibadet sırasında bahçede bowling oynarken yakalanıp cezalandırılmıştır. Ardından François Favre de zina suçlamasıyla ceza almıştır. Artık bütün Perrin ailesi Calvin ve Consistory huzurundaydı. Onlar toplumsal konularına dayanarak Konsil tarafından yargılanmak isteseler de, Calvin ısrarla onların üzerine gitmiştir. Bunun üzerine Konsil, özür dileyenlerin bağışlanabileceklerini, aksi halde kendisinin verdiği cezayı çektikten sonra Consistory'e gönderileceklerini belirtmekle arayış bulmaya çalışmıştır. Bundan kısa süre sonra Perrin, Calvin'in yırtmaçlı elbise yasağının kalkmasını istemiştir. Calvin ile Perrin arasında kalan Konsil, Kutsal Kitap'ta yırtmaç konusunda bir şey bulamamıştır. Ancak Calvin ikna kabiliyetini kullanmış ve *Kutsal Kitap*'taki kibir ve gururun kınanmasına ilişkin ifadeleri delil gösterip Konsil'i ikna ederek kazanan taraf olmuştur. Ardından Perrin'in eşi hakkında dans etme ve Consistory'e saygısızlıkta bulunma suçlamalarıyla hapis kararı çıkarılmış, fakat durumdan haberdar olan kadın şehri terk etmiştir.⁴⁹ Giyim-kuşamda olduğu gibi

48 Anders, a.g.e., s.562-565; Harkness, a.g.e., s.33.

49 Geniş bilgi için bkz. Harkness, a.g.e., s.34-36.

bazı davalara bakılmasını Konsil(ler) üstlense de, Calvin'in Konsil üyeleri üzerindeki etkisi, oradan istediği kararın çıkmasına yetmiştir.

Liberalilerin eleştirileri Calvin'in otoritesine de yönelmiştir. Jacques Gruet kiliseye, "Bizi fazlasıyla kızdırdığınızda patlarız... Biz artık böyle efendiler istemiyoruz..." şeklinde Calvin'e yönelik pankartlar asınca önce tutuklanmış, ardından evindeki aramada Calvin'i ve yetkinliğini hedef alan başka dokümanlar da bulununca işkence sonrasında vatan hainliği ve küfür suçlamasıyla 26 Temmuz 1547'de başı kesilerek öldürülmüştür.⁵⁰

4.4. Doktrinel Konulara Yönelik Uygulamalar

Calvin kendisini Tanrının temsilcisi olarak görüp sunduğu öğretileri Tanrı'nın doktrinleri olarak düşündüğü için, görüşlerini aktarmada olduğu gibi, uygulamada da büyük çaba göstermiş ve bunlara karşı gelenleri acumasızca cezalandırmıştır.

Onun kader öğretisini eleştiren Jerome Bolsec adlı rahip önce hapse atılmıştır. Fakat o Calvin'i göz ardı ederek Konsil'i, Protestan öğretiyi benimsemiş diğer İsviçre kiliselerinin görüşlerini almaya ikna etmiştir. Bolsec bu kiliselerden kısmi destek alsa da, son kartını oynayan Calvin, güçlü hitabetiyle cemaatine yönelmiş ve onları kendi görüşünün haklılığına ikna etmiştir. Konsil de yaygın görüşü kabul ederek 23 Aralık 1551'te Bolsec'i sahte görüşler ileri sürmekten ve *Kutsal Kitab'a* aykırı davranmaktan sürgün etmiştir.⁵¹

Kader konusunda bir başka tartışma, bir yıl sonra Genevreli Jean Trolliet ile yaşanmıştır. Trolliet Cenevre rahiplerine katılmak istemiş, fakat Calvin buna karşı çıkmıştır. Trolliet bunun üzerine Calvin'in kader anlayışının Tanrı'yi günahın sahibi yaptığı gerekçesiyle *Institutes'e* yüklenince Calvin Konsil'e müracaat ederek Trolliet'in kendisine iftira ettiğini ve eğer o desteklenirse kendisinin rahiplikten istifa edip şehri terk edeceğini belirtmiştir. Durumun hassasiyetini ve Calvin'in kararlılığını gören Konsil, politik bir tavırla ilk olarak *Institutes'in* "Tanrı'nın Kutsal Doktrini" olduğunu ve ardından da Trolliet'in iyi vatandaşlığını vurgulayarak⁵² iki tarafın gönlünü almıştır. Böylece Calvin olaydan kısmi başarı sağlamıştır.

Cenevre'de davaların ardı arkası kesilmemiştir. Bir kişi Bakire Meryem'e dua ettiği gerekçesiyle Protestan öğretiye aykırı davranmaktan üç ay süreyle şehirden kovulurken, bir başkası çocuğunu Katolik rahibe vaftiz ettirdiği için sürgün edilmiştir.⁵³

Sonuç

Hayatının önemli bir kısmını seküler otorite ve diğer muhalifleri ile mücadele içerisinde geçirmek durumunda kalan Calvin, bunun karşılığını da Ce-

50 Harkness, a.g.e., s.36.

51 Anders, a.g.e., s.624-628.

52 Harkness, a.g.e., s.39.

53 Harkness, a.g.e., s.51.

nevre'de gerçek otoritesini kurduğu 1555 yılından 1564'teki ölümüne değin sürdürdüğü şehrin mutlak hükümranlığıyla almıştır. Diğer bütün Protestan kiliseleri temelden etkileyen Calvin, hayata geçirdiği projesiyle devleti kutsallaştırmanın ötesinde *kilise* ile *devleti* birbirine yaklaştırmış, seküler otoriteyi dinsel otoritenin hegemonyasına sokarak Lutheran hareketten ayrılmıştır.

Calvin, beşeri hukuk nosyonu sayesinde mantık ve -entelektüel birikimi öncelemiştir. Hıristiyan toplum modeli oluşturma projesini büyük bir azimle sürdürmüş, Cenevre'yi Tanrı'nın kurallarının hâkim olduğu kutsal bir şehir haline getirmek için elinden geleni yapmış ve seküler otoritenin kilise üzerinde tasarrufuna asla izin vermemiştir. Onun dinsel ve seküler otorite anlayışı en açık yansımasını İskoçya'da göstermiştir. John Knox ile bu ülkeye taşınan Kalvinci öğretisi İskoçları sert bir mizaca bürümüş, onlara politik ve dinsel bağımsızlık konusunda İngiltere'ye karşı güç kazandırmıştır. İskoç reformcularının kilise ile devleti birleştirme adına verdikleri uzun ve sert mücadeleler, Calvin'i tanıma açısından önemlidir.

Calvin'in seküler hukuk nosyonu, teolojisini oluşturmaya büyük katkı sağlamıştır. Bu bilgi onda karar almadaki kıstasları, kararlılığı ve cezaları uygulamadaki sertliği ile kendisini göstermiştir. İlk dönem Hıristiyanlığı Cenevre'de kurmaya çalışmasıyla fundamentalist bir söylemin savunuculuğunu yapmıştır. *Kutsal Kitap*'i esas almış ve muhafazakâr bir çizgide ona hayat vermenin mücadelesini yürütmüştür. Karar ve uygulamalarındaki aşırı sertliğin kaynağı, paradigmasının temelini koyduğu *Kutsal Kitap*'in tek ve mutlak yetkinliği anlayışdır. Bu yönüyle onun hareketinin İslam terminolojisindeki yeri sefiliktir.

Protestanların Katoliklerden daha hoşgörülü ve özgürlükçü oldukları düşüncesi yaygın olmakla birlikte hatalı bir önyargıdır. Gerçekte Protestanlar, Katoliklerden daha katı ve muhafazakârdır. Günümüzde tüm dünyada muhafazakâr söylemleriyle dikkatleri üzerlerine çeken Evangeliklerin ve diğer Hıristiyan fundamentalistlerinin dini anlama ve uygulamada Calvin'e çok şey borçlu oldukları gözden kaçırılmamalıdır. Protestanlık adına bu tanımlama, ilk reformcular için de geçerlidir. Protestanlık kurtuluş için bireysel imanın yeterliliğini savunmuşsa da, Luther gibi Calvin de vicdan özgürlüğünü sunan bir sistemi desteklememiştir. Katolik Kilisesi'nin tiranlığı farklı bir şekilde devam etmiştir. Sivil idarenin uygulamalarına karşı "dinsel hoşgörü" ve "özgürlük" adına başlatılan isyan neticesinde ulaşılan başarı barış ortamını getirmemiş; bu defa daha önce ezilenler gücü ele geçince muhaliflerini ezmeye başlamıştır. Tek farkla; tiranlık bu defa Calvin'e, bir başka reformcuya yahut seküler otoriteye geçmiştir. Calvin'in Cenevresi'nde olduğu gibi, ona dayanan İngiltere'deki Puritan ihtilalinde de aynı şeyi görmekteyiz. Luther'in güçten yoksun olduğu ilk yıllarında söylediği birkaç sözü dışında, reformcular vicdan özgürlüğü konusunda sessizliğini sürdürmüşlerdir.

Batı Liberalizmi yaygın kanının aksine Reformasyona değil, Aydınlanmaya çok şey borçludur. Reformasyonun kısmi katkılarda bulunduğu liberalizmin Britanya orijinli olduğu ve Reformasyon'dan iki asır sonra gerçekleştiği

gözden kaçırılmamalıdır. Liberalizm, Protestanlığın ve özelde Calvin kökenli kiliselerin doktrin ve uygulamalarını Aydınlanma ilkeleri ile bağdaştırma teşebbüsü olarak ortaya çıkarırken, bunun kilise içerisinde bir çatışma yaratıp liberalizme alternatif Hıristiyan Fundamentalizmi'ni doğurduğu düşünülürse, Liberalizm-Reformasyon ilişkisi ve Calvin'in konumu açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Liberalizm, bazılarının dediği gibi⁵⁴ Kalvinci ya da Lutheran Protestanlığa dayandırılabilir bir hareket değildir.

Reformasyon, Batı'nın kendi dinamikleri içerisinde gerçekleşmiş politik ve dinsel içerikli devrim niteliğinde, özü ve yöntemi itibarıyla fundamentalist bir harekettir. Parolası "ilk dönem Hıristiyanlığına dönüş"; hedefi ise o toplumu yeniden inşadır. İslam dünyasında Batı tarzında yapılacak bir reform, mü-kemmeliyet ifadesi olarak -ütopik gözükse de- "Asrı-ı Saadet" denen "ilk dönem İslam'ı"nı yeniden oluşturmayı amaçlayacağından, böyle bir teşebbüs geriye dönüş anlamında irticai ve fundamentalist, söylem bakımından da sanıldığı aksine mevcut durumdan daha muhafazakâr, gelenekselci ve selefi bir yaklaşımla Vahhabi İslam anlayışı olacaktır. Lutheran veya Radikal Reformasyon tarzının model alınması ise, yüksek bir ihtimalle mevcut durumdan çok daha problemlerli bir din anlayışı ortaya çıkaracaktır. Batı tarzı reformasyonun, liberal perspektiften çok uzak olduğu ortadadır. Onun kurguladığı kilise-iktidar ilişkilerini bireysel hak ve özgürlükleri temin edecek bir formasyona sahip olmadığı açıktır. Dolayısıyla ister teolojik, isterse politik ya da modern dünyanın diğer değerleri açısından bakılsın, Müslümanların bir Luther ya da Calvin'inin olmayışı kayıp değil, belki de bir kazançtır.

54 Örneğin bkz. Ömer Çaha, *Dört Akım Dört Siyaset*, Kadim Yayınları, Ankara, 2004, s.17.

Gürcülerin Dinî Tarihçesi

Sami KILIÇ*

ABSTRACT

The Georgians, who appeared in the history near Tiflis in the east of Georgia, were polytheistics before they encountered with universal religions. In Georgia where there was small Jewish population, Christianity began to spread over after the first century and became the most crowded religion among the Georgians. After the 7th century Islam started to be seen in Georgia, but could not spread enough due to some political reasons.

KEYWORDS: *Georgians, Traditional religion of Georgians, Judaism, Christianity, Islam.*

Giriş

Gürcüler, bugünkü Gürcistan'ın doğu kısmında, Tiflis yakınlarındaki düzlük alanda tarih sahnesine çıkmış bir topluluktur. Gürcü efsanesinde, Hz. Nuh'un torunu Targamos'un soyundan gelen ve Gürcülerin atası olarak kabul edilen Kartlos'un, Nuh tufanından sonra Tiflis ve çevresine yerleştiği anlatılmaktadır.¹ Gürcüler, ilk yerleşim yerleri olarak kabul ettikleri bu bölgeyi, o zamandan günümüze kadar, Kartli olarak isimlendirmişlerdir.²

Gürcüler ilk ataları Kartlos'a izafeten kendilerine "Kartvel" derken, ülkelere de Kartvellerin yurdu anlamına gelen "Sakartvelo" adını vermişlerdir.³ Gürcü ismi ise Farsça olup İranlılar ve Türkler tarafından söz konusu toplum için kullanılmıştır.⁴

Bugünkü Gürcistan, tarihî coğrafyası itibariyle iki kısma ayrılır. Gürcüler doğuda Kartli olarak bilinen Tiflis ve çevresindeki düzlük alanda yayılırken,⁵ Kolhis ya da Lazika olarak bilinen batı kesiminde ise ilk çağdan itibaren Svan, Megrel-Laz ve Abhazlar gibi farklı gruplar yaşamıştır.⁶

* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi.

1 M. Brosset, *Histoire de la Georgie I*, Saint-Petersburg 1849, s. 17; Mirza Bala, "Gürcistan", İ.A. IV, Eskişehir 1997, s. 837.

2 Robert W. Thomson, *Rewriting Caucasian History*, Oxford 1996, s. 9-13.

3 Ronald Grigor Suny, *The Making of the Georgian Nation*, London 1989, s. 3.

4 Ahmet Özkan (Melaşvili), *Gürcistan*, İstanbul 1968, s. 67.

5 Robert W. Thomson, *a.g.e.*, s. 9-13.

6 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşa (İvane Cavaşvili), *Gürcistan Tarihi* (Çev. Hayri Hayrioğlu), İstanbul 2000, s. 31.

Bu makalemizde Gürcülerin dinî tarihini; Geleneksel Gürcü Dini ve Evrensel Dinler Dönemi olarak iki ana başlık halinde ortaya koymaya çalışacağız.

A. GELENEKSEL GÜRCÜ DİNİ

Gürcülerin yerleşik hayata geçmeleriyle birlikte Totemizm inancıyla irtibatlı oldukları anlaşılmaktadır. Bu dönemdeki Gürcü aile yapısına bakıldığında, kalabalık aile fertleri "sahlı" denilen evlerde yaşamakta olup geçimleri tarıma dayanıyordu. Bu dönemde evin reisi kadındı ve akrabalığın devamı kadının soyundan devam ediyordu. Soyun anadan devamının Gürcü toplumuna önemli etki yaptığını "Gutnis deda" (sapanın anası) teriminden anlamaktayız. Bu deyim, toprağı sürme, ekme işinin kadın işlerinden birisi olduğunu gösterdiği gibi inançlarında Bereket tanrısının yeri olduğunu da ortaya koymaktadır. Ayrıca, Gürcüler arasında özel mülkiyet yoktu ve elde edilen ürün toplum arasında paylaştırılıyordu.⁷ Bu da totem toplumunda görülen anaerkil aile yapısının ve ortak mülkiyet özelliklerinin⁸ Gürcülerde de var olduğunu ortaya koymaktadır. Fakat bu dönemde Gürcüler arasında totem olarak kabul edilen hayvan veya bitkilerin neler olduğu hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamaktadır. Buna rağmen arkeolojik kazılarda elde edilen bazı bulgular konuya az da olsa ışık tutmaktadır. Bu kalıntılar üzerinde boğa, öküz, balık veya deniz ejderhası, aslan, kuş, akrep ve at gibi hayvan resimlerinin bulunması, bu hayvanların Gürcü kabilelerinin totemleri olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.⁹

Gürcülerin ilkel toplum düzeni zamanla değişmeye başladığında buna paralel olarak dini inanışlarındaki çeşitlilik de artmıştır. Özellikle hayvancılığın gelişmesi ve demirin işlenmesi sonucu bir takım silahların yapılması, askerliğin zorunlu hale gelmesi Gürcü toplumunda erkeğin ön plana çıkmasını sağlamış ve anaerkil aile yapısı yerini ata erkil aile yapısına bırakmıştır. Demirin işlenmesiyle yapılmaya başlanan aletler, tarımda büyük kolaylık sağlamış ve buna bağlı olarak üretim artmıştır. O sebeple kısa zamanda Gürcülerin zenginliği artmış ve nüfusları da çoğalmıştır. Bu, özel mülkiyetin gelişmesine de sebep olmuştur. Nüfusu artan Gürcüler, birkaç köyün birleşmesinden "Tem" adı verilen, bir bakıma ilk siyasi teşekkülü oluşturmaya başlamışlardır. Temlerin bütün idari işleri "Lozor veya Lohor" denilen halk meclisi tarafından yapılırdı. Meclisin başında da "Maşşi" denilen amir bulunurdu. Bu meclise yirmi yaşını doldurmuş erkekler katılırdı. Meclisin almış olduğu karara Tem'in bütün fertleri uymak zorunda idi. Meclisin görevleri arasında komşu Temlerle barış anlaşması imzalamak, hırsızlık gibi suçları işleyenleri cezalandırmak, gelenekleri bozanları yargılamak gibi hususlar gelmektedir. Te-

7 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşia (İvane Cavaşvili), *a.g.e.*, s. 32.

8 Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi Dersleri I*, Kayseri 1993, s. 42; Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, İstanbul 1971, s. 113-114.

9 David Marshall Lang, *Gürcüler* (Çev. Neşenur Domanıç), İstanbul 1997, s. 40-42; Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşia, *a.g.e.*, s. 39.

m'in koymuş olduğu kurallara uymayanlar genellikle sınır dışı edilir, özellikle temin topraklarının başka bir Tem'e geçmesine yardım edilmesi veya tanrının inkâr edilmesi gibi bazı durumlarda ise ölüm cezası verilirdi. Alınan bu tedbirler Tem fertleri arasında suç işleme oranının azalmasına sebep olmuştur. Gürcü toplumundaki bu sosyal gelişmelere paralel olarak, dini inanışlarında Naturizm izleri daha belirgin bir hal almıştır¹⁰.

Tarımın önem kazanmasıyla birlikte Gürcü inançlarında Naturizm öne çıkmıştır. Zira onlar, tabiatın bir biçimi ve ruhu olduğuna inandıkları gibi tabiat güçlerinin insana iyilik ve kötülük yapma kuvvetine sahip olduğuna da inanmaktaydılar. Öyle ki tabiat kuvvetleri aynı zamanda tanrılaştırılmıştır. Bu nedenle Gürcüler, tabiat kuvvetlerine başka bir ifade ile bunlar ile irtibatlı tanrılara saygılı olmuşlar, onları memnun etmek için kurbanlar, adaklar ve çeşitli hediyeler sunarak, dualarda ve dileklerde bulunmuşlardır. Naturizm'den dolayı çok tanrılı bir inanç sistemine sahip olan Gürcülerde, bütün tanrıların lideri "Ğmerti"dir. Koruyan anlamına gelen Ğmerti, kâinatı yaratan ve ona şekil verendir. O kendi eseri olan kâinatı bir takım yasalara bağlamıştır. Ğmerti'den küçük olan tanrılara "Tanrının Çocukları" anlamına gelen "Ğv-tışşvilebi" denir. Her Gürcü oymağının farklı tanrıları vardır. Bunun yanında dağların, ırmakların, ovaların, bitkilerin, ağaçların ve evlerin işlerini yöneten birer tanrı vardır. Av ve evcil hayvanları koruyan tanrı "Oçopintre (Çoban Tanrı) veya "Deli"dir. Herhangi bir yerin koruyucu tanrısına "O yerin anası" anlamına gelen "Adgilis deda" denir. Bunlardan başka göklerin, bulutların işlerini düzenleyen tanrılara "Göklerin ve bulutların rehberi" anlamına gelen "Tsa grublis tsinamdzğvari" denilmektedir.¹¹

Gürcüler, Naturizm inancına bağlı olarak güneşi dişi, ayı erkek, yıldızları ise bunların çocukları olarak kabul etmekteydi. Tanrılaştırılmış eski Gürcü ışık kültü hiyerarşisinde güneş, en üst mevkide yer alırdı. Bunun sebebi ise Gürcülerin yerleşik hayata geçtikten sonra tarımla uğraşmalarıdır. Zira güneş tarımla yakından ilişkilidir. Bu nedenle güneş kültü sistematik bir şekilde inanç kültürüne dönüşmüş ve her zaman kendisinden yardım ve koruma beklenen bir tanrı olmuştur. Diğer taraftan yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Gürcü sosyal düzeni içerisinde kadın evin reisi idi ve güneşe yakıştırılan kadınlık vasfı bu reislik anlamına işaret etmektedir. Ayrıca tanrılar arasında rütbe sıralamasında güneş, bütün tanrıların anası olarak "Ana Tanrıça" sıfatını almıştır. Bazı kabilelerin rahipleri şöyle dua ederlerdi: "Şükürler olsun güne ve yukarıdaki Güneş tanrıya. Güneş ananın doğurduğu melekere". Burada güneş, tanrı ve melekere doğuran olarak nitelenmiştir. Gürcüler, M.S. II. Yüzyıla kadar "Güneş Tanrı" kültürüne saygı göstermeyi sürdürmüşlerdir. Zira bu yüzyılda Pasidi kentinde yerel bir tanrıçayı gösteren büyük bir heykel vardı. Bazı araştırmacılar bu heykelin Anadolu'nun ana tanrıçası "Kıbele" olabilece-

10 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşa, *a.g.e.*, s. 32-35.

11 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşa, *a.g.e.*, s. 80.

ğini ifade etmektedir. Fakat Gürcülerin bu tanrıçayı “Büyük ana”, “Tanrıların anası” gibi sıfatlar ile anmaları heykelde tasvir edilenin Güneş tanrıça olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Gürcüler arasında Güneş kültürünün varlığına antik çağ arkeolojik buluntularında da rastlanmaktadır. Bulunan eşyalar üzerindeki resimlerde sunakta kurban edilmeyi bekleyen at figürleri yer almaktadır. Bu dönemde at kurbanı sadece Güneş Tanrı için yapılmakta olup diğer tanrılara at kurbanı yasaktır. Zamanla bu inanç sistemi içerisinde “Kurumi” adı verilen din adamları ortaya çıkmış ve toplumda kraldan sonra en etkili konuma yükselmişlerdir. Bunlar mabetlerde ibadetleri yönetir ve komşu ülkelerle münasebeti yönlendirirlerdi. Kurumiler, zamanla çok sayıda mülk ve servet elde ederek krallardan daha iyi bir duruma gelmişlerdir.¹²

Bölgeden çıkarılan arkeolojik bulgular, Hititlerin, Helenistik dönem öncesi Gürcü dini üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Bu kazılarda elde edilen kilden yapılmış figürler, halkın geçim kaynağının çiftçiliğe ve hayvancılığa dayandığını, evcil hayvan yetiştiriciliğinin geliştiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca buluntular, bu dönemde halkın kurban kestiğine ve bir takım törenler düzenlediğine işaret etmektedir. Buluntular arasında yine kilden yapılmış öküz ve kadın figürleri yer almaktadır.¹³ Evcil hayvan yetiştiriciliği ve pirinç, demir, bakır, tunç gibi metalleri işleme Hititlerin başarılı oldukları alanlardı. Diğer taraftan Hitit sanat eserlerinde çeşitli hayvan figürleri sıkça görülür. Bunlar arslan ve kuş başlı insanlar, arslan, öküz, balık, akrep, kanatlı yaratıklardır. Bunların dışında hayat ağacı, kanatlı güneş figürleri vardır. Hititliler, kendi ilahlarını yapmış oldukları sanat eserlerine işlemişlerdi. Hititlerde Ana tanrı “Tanrıça” Güneşti. Erkek olan “Fırtına Tanrısı” Güneş Tanrıçasının eşi idi. Bunlardan olan çocukların hepsi tanrı idi. Bereket tanrısı “Telefinu” önemli tanrılar arasında idi. Dağlar ve akarsular kutsal varlıklar arasında yer alırdı.¹⁴ Ayrıca bu kazılarda ortaya çıkarılan mezarlarda çok miktarda altın, gümüş, bakır aletler, altın boğa ve aslan figürleri ve altın boncuk ve halkalar bulunmuştur. Bu mezar tipleri ve mezarlardan çıkan eşyalar ile Alacahöyük ve Horoztepe’deki mezarların hemen hemen aynı olması, dini inanç bakımından Gürcülere Hititlerin etkisini ortaya koymaktadır. Ayrıca mezarlardaki altın arslan ve boğa heykelleri bize bu dönemdeki Gürcülerin inanışları hakkında az da olsa birtakım ipuçları vermektedir. Hititlerin dini inançlarının Gürcüler arasında kendisini güçlü bir şekilde hissettirdiğine işaret eden en güzel örnek “Trialeti” mezarlarında bulunan gümüş bir kadehtir. Kadehte, kadeh şeklindeki bir vazo ve kutsal bir ağaç arasında bulunan tahtın üzerindeki yüksek rütbeli bir rahibin huzuruna giren maskeli rahipler tasvir edilmektedir. Bu tasvirde büyük bir ihtimalle Hititlerin bereket tanrısı ve rahipleri ile beraber ölümsüzlük şerbeti hazırlamaları anlatılmaktadır. Diğer taraftan Hitit tanrısı Telipinu’nu adı ile dağlık Gürcistan’da benzer bir isim taşıyan

12 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşia, *a.g.e.*, s. 65, 80-81

13 David Marshall Lang, *a.g.e.*, 32-33.

14 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşia, *a.g.e.*, s. 39; David Marshall Lang, *a.g.e.*, s. 38.

Tulepia-Melia (Tilki Tulepia) adı verilen halk ilahının takdis edilişi arasındaki benzerlik bulunmaktadır. Bununla her bahar tabiatın yeniden canlanması kutlandığı Hitit "Antahşum Bayramı" arasında bir bağ da kurulabilir. Diğer taraftan Hitit tanrıları ile Gürcü halk tanrıları arasındaki benzerlik de dikkat çekicidir.¹⁵ Hititlerin Gürcü dini inanışına etki ettiğinin diğer bir örneği ise, Hititlerde olduğu gibi¹⁶ Batı Gürcistan'da da ölüleri büyük bir kaba koyarak gömme âdetinin bulunmasıdır.¹⁷

M.Ö. VI. yüzyıldan itibaren, Gürcüler ile Yunanlılar arasındaki ilişkiler ilk etapta ticaretle başlamış ve zamanla artarak Kolhis'te Yunan kültürünün etkili olmasını sağlamıştır. Romalıların bölgeye gelmesiyle birlikte, bu ilişkiler siyasi bir boyut kazanmıştır. Gerek Helenistik öncesi gerekse Helenistik sonrası Yunan ve Romalıların Gürcülerin dini inançlarına nasıl etki ettikleri hakkında kaynaklarda yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte bazı bölgelerde Artemis ve Apollon tapınaklarının bulunduğu ve buralardaki halkın "Artemis" ve "Apollon"u büyük ilah olarak kabul ettikleri de bilinmektedir. Diğer taraftan Batı Gürcistan'da Roma hahamları, anfitiyatroları ve Zeus mabetleri bulunduğu ve Gürcülerin özellikle Yunan ve Roma savaş tanrıları'nın heykellerine tapındıkları görülmektedir. Bu da Yunan ve Roma etkisiyle Gürcüler arasında pagan inanç sisteminin gelişmesine sebep olmuştur.¹⁸

İran'daki Akamenid krallığı, Gürcü oymaklarını hâkimiyeti altına aldıktan sonra "Mitra" kültürünü de Kartli'ye sokmaya başlamıştır. Bunu arkeolojik kazılarda elde edilen kaseler desteklemektedir. Bu kâselerde kutsal ateş önünde duran bir at figürü ile "Büyük Mitra" anlamına gelen "Buzurg-Mihr" yazısı bulunmaktadır. Mitra'nın da bir güneş kültü olması, Gürcülerin de Güneş Tanrıya saygı göstermesi, Perslerin bu kültü resmi devlet kültü olarak kabul ettirmelerini kolaylaştırmıştır.¹⁹

B. EVRENSEL DİNLER DÖNEMİ

Tarihî kaynaklar, M.Ö. 586 yılında Yahuda devleti Babilliler tarafından ortadan kaldırılıp Yahudiler Babil'e sürgün edildiğinde,²⁰ buradan kaçan bir grubun Gürcistan'a geldiğini bildirmektedir.²¹ Gürcistan'a ikinci Yahudi göçü, M.S. 70 diaspora döneminde²² olmuştur. Bu grup Doğu Gürcistan'daki Mtshehta'da yoğunlaşmıştır. Bu Yahudi topluluğunun hem Hz. İsa hayattayken hem de O'nun ölümünden sonra Gürcistan'da yaşadığı bilinmektedir. Kaynaklar,

15 David Marshall Lang, *a.g.e.*, s. 47

16 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, Isparta 2002, s. 51.

17 David Marshall Lang, *a.g.e.*, s. 71.

18 Alexandre Chacanow, "Les Influences Etrangères Sur La Civilisation De La Georgie", *Actes du Dixieme Congres International Des Orientalistes I* (Session de Geneve 1894), Leiden 1897, s. 66; David Marshall Lang, *a.g.e.*, s.75-80; M. Brosset, *a.g.e.*, s. 58-59.

19 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşia, *a.g.e.*, s. 81-82; David Marshall Lang, *a.g.e.*, s. 80.

20 Ekrem Sarıkçıoğlu, *a.g.e.*, s. 265.

21 Ahmet Özkan, *a.g.e.*, s. 104.

22 Hikmet Tanyu, *Tarih Boyunca Yahudiler ve Türkler I*, İstanbul 1976, s. 81; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1997, s. 212.

burada yaşayan Yahudilerin İbranice konuştukları bildirilmekle birlikte, bu dönemde Gürcüler arasında Yahudiliği kabul edenlerin olduğuna dair yeterli bilgi vermemektedir.²³ Anonim Gürcü tarihinde, diaspora öncesi Mtsheta'da Yahudilerin yaşadığını ve Kudüs'ün Romalılar tarafından zaptından sonra buraya ikinci Yahudi göç grubunun geldiği bildirilmektedir. Adı geçen kaynak, burada yaşayan Yahudilerden bir grubun, Hz. İsa'nın doğumunda hediye takdimi için Kudüs'e gittiğini, burada Yahudilerin Anna isminde önemli bir hahamlarının olduğunu ve bunun da Kudüs'teki Yahudilerle bağlantısı bulunduğunu nakletmektedir. Ayrıca bu kaynak, Hz. İsa'nın çarşıya gerildiği anda orada hazır bulunanlar arasında Mtsheta'dan gelen bir Yahudi'nin de yer aldığını; Hz. İsa'nın entarisinin kimde kalacağına dair kura çekildiğinde entarinin bu Yahudi'ye çıktığını; bu Yahudi'nin entariyi Mtsheta'ya getirdiğini ve kız kardeşinin entariyi başına bastığında öldüğünü bildirmektedir. Aslında mucizevi bir şekilde anlatılan bu entari olayının buradaki Yahudilerin Hıristiyanlığı kabul etmesinde önemli bir rol oynadığı sanılmaktadır.²⁴ Hıristiyanlığın Gürcistan'da yayılmasıyla birlikte Yahudilerin bir kısmı Hıristiyan olmuş, bir kısmı ise geleneksel dinlerini devam ettirmişlerdir.²⁵ Sonraki dönemlerde Gürcüler arasında küçük bir grubun Yahudiliği benimsediği kaynaklarda geçmektedir.²⁶

Hıristiyanlık, Kolhis olarak bilinen Batı Gürcistan'da, M.S. I. Yüzyıldan itibaren yayılmaya başlamıştır. Bu yüzyılda bölgede Gürcülerden ziyade Svanlar, Megrel-Lazlar ve Abhazlar bulunmaktadır.²⁷ Gürcülerin çoğunlukta olduğu Doğu Gürcistan'da ise Hıristiyanlık Batı Gürcistan'dan sonra yayılmaya başlamıştır. IV. yüzyılın ilk yarısında Kartli tahtında oturan Mirian (265-342), çok tanrılı Politeist Gürcü inancını bırakarak, 20 Temmuz 317 tarihinde Hıristiyanlığı kabul etmiş ve ülkenin resmi dinini Hıristiyanlık olarak ilan etmiştir. Mirian, Hıristiyanlığı İznik konsilinden önce kabul etmiş ve Roma kralı Konstantin'den bir piskopos ve bir papaz göndermesini istemiştir. O dönemde Papa I. Silvestre de kendi vekillerinden biri olan Piskopos İoane'yi ve beraberinde iki papaz ve üç diyakosu Gürcistan'a göndermiştir.²⁸ Aslında Mirian,

23 Tamila Mgaloblishvili-Julon Gagoshidze, "The Jewish Diaspora and Early Christianity in Georgia", *Ancient Christianity in the Caucasus I*, (Editör T.Mgaloblishvili), Richmond 1998, s. 40,58.

24 M. Brosset, a.g.e., s. 53-55, 65, 104.

25 Davut Dursun, "Gürcistan", *D.İ.A., XIV*, İstanbul 1996, s. 311.

26 Fakat bu Gürcülerin Yahudiliği ne zaman kabul ettiklerine dair bilgi bulunmamaktadır. Bunlarında çoğu başta İsrail olmak üzere çeşitli ülkelere göç etmiştir. 1920-1921 yıllarında iki bin kadar Yahudi Gürcü Türkiye'ye gelip, İstanbul'da bir cemaat oluşturmuşlardır. Bunlar ayin için Beyoğlu'ndaki Or Hodeş sinagogunu kullanmışlar ve ibadetlerini Gürcüce yapmışlardır. Daha sonraki yıllarda Türkiye'deki Gürcü Yahudilerin çoğu başka ülkelere göç etmiş, günümüzde birkaç aile kalmıştır. İstanbul'un Ulus mahallesindeki Yahudi mezarlığında, Gürcü alfabesiyle yazılmış Gürcü Yahudilerin mezar taşları bulunmaktadır. Fahrettin Ciloğlu, *Gürcülerin Tarihi*, İstanbul 1993, s. 26.

27 Ahmet Özkan, a.g.e., s. 105.

28 M. Brosset, a.g.e., s. 117-119; Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, (Çev. Mehmet Aydın), Ankara 1990, s. 5,101.

Hıristiyanlığı siyasi nedenler ile kabul etmişti. O, kendi feodal rejiminin devamı ve ülkesinin bağımsızlığının garantisini Hıristiyan olmakta görüyordu. Zira bu dönemde geleneksel Gürcü inancının örgütü konumunda olan Kurumiler ile arasında anlaşmazlık bulunmaktaydı. Hıristiyanlığı kabul etmekle yeni yandaşlar kazanacak ve çok geniş mal varlığına sahip olan Kurumileri ortadan kaldıracaktı. Kurumilerden elde edeceği serveti de gittikçe güç kaybeden soylu ailelere dağıtacaktı. Mirian'ın bunları yapabilmek için Hıristiyanlığa girmesi gerekiyordu. Diğer taraftan Persler, doğu'dan ülkeyi tehdit etmekte idi. Kral Mirian, ülkesini Pers saldırılarından korumak için Hıristiyan Romalıların desteğine ihtiyacı vardı. Bu desteği de ancak onların dinini kabul etmekte görüyordu.²⁹

Gürcistan'a ulaşan ilk misyonerler Kudüs ve Antakya kiliselerine mensup olduğundan Gürcüler, ilk etapta bu kiliseler ile Yahudi-Hıristiyanların etkisi altına girmişlerdi.³⁰ Rivayete göre, Hz. İsa'nın göğe çıkışından sonra havariler arasında Hıristiyanlık faaliyeti için kura çekilmiş ve kurada Gürcistan bölgesinde Hıristiyanlığı yayma vazifesi Hz. Meryem'e verilmiştir. O da bu işi kendi adına yapması için havari Andre'yi (Andreas³¹) görevlendirerek kucağında Hz İsa bulunan tasvirini ona vermiştir. Dolayısıyla, Gürcüler arasında Hıristiyanlığı ilk yayanın Andre olduğu ve Gürcistan'da Meryem Ana adına bir kilise inşa ettiği rivayet edilmektedir.³² Aslında, Gürcü ülkesinin "Meryem ananın hissesine düşen ülke"³³ olarak tanımlanması yukarıda bahsettiğimiz rivayetlerin bir sonucudur.

Havari Andre'den sonra bilhassa Azize Nino'nun dört senelik faaliyetleri neticesinde, Hıristiyanlık geniş kitlelere yayılma imkânı bulmuştur. Azize Nino, Hıristiyanlığı ilk önce Mtsheta'daki Yahudilere daha sonra da Gürcülere yaymaya başlamıştır. Azize Nino, kral Mirian'ın Hıristiyanlığı kabul etmesiyle Mtsheta'da bir kilise inşa ettirmiştir. Yalnız Gürcülerin Hıristiyanlaştırılması sanıldığı kadar kolay olmamıştır.³⁴ Kapadokyalı Azize Nino, Kral Mirian tarafından, dağlı Gürcülere misyonerlik için gönderildiğinde halkın tepkisi ile karşılaşmıştır. Kaynaklar bu olayı şöyle anlatır: "öfkeli halk dişlerini gıcırdatacak bu vaazlara tepki gösterdi. Vaazcı kıza yüz vermeyip sırtlarını döndüler. Bunun üzerine orada görevli bir soylu kılıcını kınından çıkararak havada döndürdü. Halka tehditler savurmaya başladı. Halk kral askerlerinden korktuğu için ayaklar altında çiğnenip ezilen totemlerini korku ve endişe ile seyretmekten

29 Tamila Mgaloblishvili-Iulon Gagoshidze, *a.g.m.*, s. 47.

30 Tamila Mgaloblishvili-Iulon Gagoshidze, *a.g.m.*, s. 41, 46; Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşa, *a.g.e.*, s. 88-89.

31 Havari Andre, 12 havariden birisi ve Petrus'un kardeşidir. Anadolu'dan Volga nehrine kadar alanda Hıristiyanlığı yayma faaliyetine katılmıştır. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya 1998, s. 32

32 Fahrettin Ciloğlu, *a.g.e.*, s. 38; M. Brosset, *a.g.e.*, s. 55-56.

33 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşa, *a.g.e.*, s. 80-81.

34 M. Brosset, *a.g.e.*, s. 79, 90; Azize Nino'nun faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bkz., M. Brosset, *a.g.e.*, s. 90-132; Robert W. Thomson, *a.g.e.*, s. 84-145.

başka bir şey yapmadı". Bu bilgiler de Hıristiyanlığın Gürcüler arasında ilk etapta baskı ve kılıç zoru ile yayılmaya başladığını göstermektedir.³⁵

Hıristiyanlık Gürcistan'a girdiğinde Gürcülerin çok tanrılı inançlarına karşı mücadeleye başladı ve eskiye ait ne varsa ortadan kaldırdı. Özellikle dağlık bölgelerde yaşayan Gürcülerin eski inançlarını ısrarla devam ettirme gayretinde olması Hıristiyanları taviz vermeye yöneltti. Hıristiyanlar, Gürcü politeist inançlarına Hıristiyanlık elbisesi giydirek halka propaganda yapmaya başladılar. Hıristiyanlık Gürcistan'da yayılırken, Güneş kültü üzerinde bazı değişiklikler yapmış ve kendi tanrı ve azizleri ile bütünleştirmiştir. Böylece, Güneş Tanrıça "Meryem" ve "Barbare" ile erkek tanrı Ay ise "Aziz Giorgi" ile özdeşleştirilmiştir. Geleneksel Gürcü dininde Güneş Tanrıçanın fonksiyonu Meryem'e yüklenmiştir.³⁶ Aslında bu olay, geleneksel inanca sahip olan toplumların evrensel bir dine girdiklerinde, eski inançlarını tamamen terk etmeyip, alt kültür olarak evrensel din içerisinde devam ettirdiklerine³⁷ güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Hıristiyanlık Gürcistan'da resmi din olduktan sonra, feodal sistemin hizmetine girdi. V. yüzyılda Gürcü kilisesi, resmiyet kazandıktan sonra bağımsız kilise teşkilatlarını oluşturmaya başladı ve bu yüzyılda İncil Gürcüce'ye çevrildi. Her feodal beyliğin kendi bölgesine özgü bir kilise yönetimi ve bir Episkoposluğu mevcuttu. Bütün kiliseler merkezi Mtsheta'da bulunan Kartli Baş Episkoposluğuna bağlı idiler. Kiliselerde görev yapan rahiplere "Hutsesi" adı verilir. Rahiplik kurumu kısa zamanda hızla büyüdü ve genişledi. Onlar da eski Kurumiler gibi bağışlarla mülk ve servet elde etmeye başladılar. Böylece kiliseler birer feodal beylik durumuna geldiler. Bu kilise mülkleri Episkoposlar tarafından idare ediliyordu.³⁸

Gürcülerin, Hıristiyanlığı kabul ettikleri dönemde, Persler, Hıristiyan Gürcüler arasında Mazdeizm'i (Zerdüştilik) yayma faaliyetlerinden geri durmuyorlar, bunun için her türlü baskıyı yapıyorlardı. Pers kralı Yazdiger'in (438-457), Gürcü ve Ermeni soylu liderlerini çağırarak "Ya Hıristiyanlık dinini reddeder, Mazdeizm'i kabul edersiniz ya da sizi yurdunuz, yuvanızla birlikte ateşe verir kül ederim" sözleri baskının ne derece şiddetli olduğunu göstermektedir. Bu baskılara liderler boyun eğmek zorunda kalmışlar ve sözlerinde duracaklarının garantisini olarak bazıları Perslere rehin kalmıştır. Serbest kalan soylular, yanlarında Mazdeizm'i yayacak olan rahipler ile ülkelerine geri döndü. Gürcüler arasında Hıristiyanlık iyice kök salıp geliştiği için Mazdeizm'e pek ilgi göstermemişler ve İranlılar bu faaliyetlerinde pek başarılı olamamışlardır. Bunun üzerine İranlılar politikalarını değiştirmişlerdir. Bu dönemde özellikle, 381 yılında İstanbul'da yapılan II. Genel konsil ile başlayan ve 451 Kadıköy konsilinden sonra iyice alevlenen Hıristiyanlar arasındaki Monofizit

35 M. Brosset, a.g.e., s. 126-127; Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşa, a.g.e., s.77.

36 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşa, a.g.e., s.77-81

37 Ünver Günay-Harun Gürgör, *Türk Din Tarihi*, Kayseri 1998, s. 131-132.

38 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşa, a.g.e., s. 77-81; Davut Dursun, a.g.m., s. 311.

ve Diyofizit görüş mensupları arasında bir takım tartışma ve çekişmeler bulunmaktaydı.³⁹ Bu tartışmalarda Roma tarafından desteklenen Diyofizit görüşü Gürcüler arasında çoğunlukla kabul görmüştü. İranlılar bu mezhep mücadelesinden faydalanıp Roma otoritesini parçalamak için Mazdeizm'e çeviremedikleri Gürcülere Monofizit görüşü desteklemeleri konusunda bir takım telkinlerde bulunuyordu. Ayrıca yukarıda belirttiğimiz gibi kilisenin çok fazla mal elde etmesi Gürcü krallarını rahatsız etmekte ve aralarında bir takım çekişmeler başlamıştı. Bu durumdan İranlılar faydalanmış ve Episkoposları kendi tarafına çekmeyi başarmıştır. Bu dönemde Gürcü kilisesinde Ortodoks Bizans tesirinden ziyade Monofizit kiliselerin tesiri artmıştır. Fakat bu durum çok fazla devam etmemiştir. Kral Mirian'dan sonra tahta çıkan Vahtang, Episkoposların İran'ı açıkça desteklemesi ve kendisine sert tavrı almaları üzerine baş Episkoposu ve bu makamı lağvedip yerine Katalikosluk makamını kurdu ve yerine Diyofizit bir Katalikos atadı.⁴⁰ Bu olay bir bakıma Gürcülerin Monofizit görüşten kurtulmasını ve Hıristiyanlık ile yoğrulan yeni bir Gürcü kimliğinin ortaya çıkmasını sağlamıştır.⁴¹

VII. yüzyıldan itibaren Gürcistan'da Bizans etkisi her alanda olduğu gibi dini alanda da kendisini göstermiştir. Öncelikle Bizanslılar, Gürcistan'da varlığını devam ettiren Monofizitleri acımadan öldürmüş ve Gürcüler arasında Ortodoks Hıristiyanlığın hâkim olmasını sağlamıştır. Fakat Gürcistan'da Hıristiyan mezheplerin mücadelesi hemen hemen her yüzyılda bazen artarak bazen azalarak devam etmiştir. 1054 yılında kilisenin Katolik ve Ortodoks olarak ikiye ayrılmasıyla Doğu Gürcülerinin tamamına yakını Ortodoks kilisesine bağlı kalırken, Batı Gürcistan ahalisi Katolik Hıristiyanlığı benimsemiştir. Doğu Gürcülerinin baskıları neticesinde Batı Gürcistan'da gerilemeye başlayan Katolik mezhebi, Moğol istilası sonrası başlatılan misyonerlik faaliyeti neticesinde XIV. yüzyılda tekrar güç kazanmaya başlamıştır. Fakat 1453'te İstanbul'un Türkler tarafından fethedilmesiyle Roma ile irtibatı kesilen Gürcistan Katolik kilisesinin yayılması XV.-XVI. yüzyıllarda duraklamıştır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda tekrar başlayan Katolik propagandası, Ortodoks Hıristiyanların ve Müslümanların tepkisi nedeniyle başarıya ulaşamamıştır.⁴²

İslâm orduları, VII. yüzyıl ortalarında, Hz. Ömer zamanında 643'te Habîb b. Mesleme komutasında Gürcistan'a ulaşmış, böylece, Gürcüler için yeni bir dönem başlamıştır.⁴³ Gürcistan'a ilk gelen Müslüman Araplar yenilerek geri çekilmek zorunda kalmış, ancak 645'te Hz. Osman zamanında yine Habîb b.

39 Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*, (Çev. Mehmet Aydın), Ankara 1990, s. 11-20

40 David G.K.Taylor, "Christian Regional Diversity", *The Early Christian World I-II*, (Editör P.Esler) London 2000, s. 334-335; Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşia, a.g.e., s. 88-91.

41 Kitty Machabeli, "Early Medieval Stelae in Georgia in the Context of East Christian Art", *Ancient Christianity in the Caucasus I*, (Editör T.Mgaloblishvili), Richmond 1998, s. 85; Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşia, a.g.e., s. 77,78

42 Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşia, a.g.e., s.111-112; Mehmet Özkan, a.g.e., s.105-112.

43 Şibli Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi I*, (Çev. Talip Yaşar Alp), İstanbul 1975, s. 275-276.

Mesleme komutasında ülkeye giren İslam ordusuna karşı bir şey yapamayacağını anlayan Gürcü kralı, elçi gönderip barış istemiş ve cizye ödemeyi kabul ederek bir anlaşma imzalamıştır. Bu anlaşmaya göre Araplar Gürcülerin dini inançlarına karışmayacak, kendi isteği ile Müslüman olanlar haricindeki Gürcüler cizye ödeyeceklerdir. Bu anlaşma bir bakıma İslamiyet'in Gürcüler arasında yayılması yolunu açmıştır. Nitekim Habib b. Mesleme, Abdurrahman b. Cez'i Gürcülere İslam'ı tebliğ etmekle görevlendirmiştir. Onun tebliğ faaliyetleri sonucu bir çok Gürcü İslam'ı kabul etmiştir.⁴⁴

Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde Azerbaycan valiliğine, Emevîler zamanında el-Cezire valiliğine bağlı olan ve Kartli olarak bilinen Doğu Gürcistan'ın tamamı Hişâm b. Abdulmelik zamanında Mervan b. Muhammet tarafından 736'da fethedilmiştir. 786 yılında isyan girişiminde bulunan Gürcüleri, Huzeyme b. Hâşim sert bir şekilde cezalandırmıştır. Abbasiler zamanında Tiflis'te İshak b. İsmail tarafından bir İslam emirliği (833-852) kurulmuştu. Fakat İshak b. İsmail ile Abbasi halifesi arasında anlaşmazlık çıkınca, bu emirlik Türk komutanı Boğa el-Kebîr tarafından ortadan kaldırılmıştır. Müslüman Araplar Gürcistan'da X. yüzyıla kadar varlıklarını devam ettirmekte birlikte; bu emirliğin ortadan kaldırılması bir bakıma Kafkaslardaki Arap varlığı için sonun başlangıcı olmuştur. Önceden Abbasi ordusunda asker olarak Gürcistan'a giren Türkler, Selçuklu devleti döneminde 1049'dan itibaren Gürcistan'a akınlar düzenlemeye başlamış ve XI. yüzyılın ikinci yarısına kadar yapılan savaşlar sayesinde Gürcistan'a hâkim olmuşlardır. XI. yüzyılda Gürcülerin başına geçen Kral IV. David (1089-1125), Gürcistan'daki Müslüman hâkimiyetine son vermiştir. Kral David Gürcistan'da hâkimiyetini kurduktan sonra, ülkesinde bulunan Müslümanların çoğunu öldürmüş, cami ve evlerini ateşe vermiştir. Böylece, o Gürcistan'da Hıristiyanlığın tekrar güçlenmesini sağlamıştır. Fakat Gürcistan'da Hıristiyanların hâkimiyeti XIII. yüzyıla kadar devam etmiştir. 1220 yılında Gürcüleri bozguna uğratan Moğollar, 1231'de Gürcistan'a hâkim olmuşlardır. Fakat Kral Giorgi, İlhanlıların son zamanlarındaki karışıklıklardan istifade ederek ülkedeki Moğol hâkimiyetine son vermiştir. Daha sonra bölgeye Timur hâkim olmuş ve 1387 ile 1403 yılları arasında altı defa Gürcistan'a girmiştir. Timur hâkimiyeti yıllarında Gürcistan'daki çok sayıda kilise camiye çevrilmiştir. Timur'un zamanında Saingilo ve Gence halkı Müslümanlaştırılmıştır. Timur sonrası Gürcistan'a Karakoyunlu ve Safevî devletleri 1501 yılına kadar akınlar düzenlemiş, fakat bunlar, Gürcüler arasında kalıcı Müslüman nüfusun oluşmasında etkili olamamıştır.⁴⁵

44 Hüsamettin M. Karamanlı, "Gürcistan", *D.İ.A.*, XIV., İstanbul 1996, s. 312; Belazurî, *Fütühü'l Buldan*, Beyrut 1991, s. 204-205; Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşa, *a.g.e.*, s. 113-114.

45 Robert W. Thomson, *a.g.e.*, s. 261; Mirza Bala, *a.g.m.*, s. 838-841; Hüsamettin M. Karamanlı, *a.g.m.*, s. 312-313; Nikoloz Berdzenişvili-Simon Canaşa, *a.g.e.*, s. 114-115; Robert Grigor Suny, *a.g.e.*, s. 30; Ahmet Özkan, *a.g.e.*, s. 114-117; XI-XIII. yüzyıllarda Türk-Gürcü ilişkileri hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. İbrahim Telliöglü, *XI-XIII. Yüzyıllarda Türk-Gürcü İlişkileri*,

Osmanlı Devletinin 1505'de Batı Gürcistan'a, 1514 Çaldıran zaferinden sonra da Doğu Gürcistan'a hâkim olmasıyla birlikte, Gürcüler arasında kalıcı Müslüman nüfus oluşmaya başlamıştır. Bu tarihlerden Ruslarla yapılan 1829 Edirne anlaşmasına kadar olan süre içerisinde Gürcistan coğrafyası Osmanlı ile Şii Safevî devletleri arasında sık sık el değiştirmiştir. Gürcistan'daki uzun yıllar devam eden Osmanlı-Safevî mücadeleleri sırasında -dini alanda- Safevî devleti genelde Doğu Gürcistan'da etkili olurken, Batı Gürcistan'da ise Osmanlı etkisi daha çok görülmüştür. Bu nedenle Doğu Gürcistan'daki Müslüman Gürcüler arasında daha çok Şii mezhebi yaygın olmuş, Batı Gürcistan da ise Hanefi mezhebi daha çok taraftar bulmuştur. Bunun yanında Doğu Gürcistan'da sayıları az da olsa Şafiî mezhebi mensubu Gürcülerin de bulunduğu tahmin edilmektedir.⁴⁶

Gürcü kaynaklarında, Osmanlı Devleti'nin kendilerini zorla Müslümanlaştırdığına dair bilgiler bulunmakla birlikte bunlar gerçeği yansıtmamaktadır. Zira Osmanlı fethettiği bölgelerin hiç birinde zulüm ve din alanında baskı yapmamıştır.⁴⁷ Bu nedendir ki Osmanlı dönemine kadar dikkate değer Müslüman nüfus bulunmayan Gürcistan'da Osmanlı devriyle birlikte Müslüman nüfusta artış olduğu görülmektedir. Osmanlı devrinde Gürcistan'da İslam'ın yayılması için bölgedeki kiliseleri camiye çevirme yanında, Batum'da 27 cami, 31 medrese, Yukarı Acara'da 30 cami, 30 medrese, Aşağı Suplia'da 39 cami, 32 medrese, Maçahlisa'da 29 cami, 32 medres, Gonia'da 31 cami, 56 medrese ve ülkenin çeşitli bölgelerinde 847 mescit inşa edilmiştir.⁴⁸

Safevîlerin hâkimiyet kurdukları bölgelerde Müslüman nüfusu çoğaltma gayretleri, propaganda faaliyetinden ziyade Farsları bu bölgelere iskân etmesi ve Gürcüleri de İran'a sürgün etmesi sayesinde olmuştur. Safevî hükümdarı Şah Abbas'ın 1614 ile 1618 yılları arasında çok sayıda Gürcü'yü İran'a sürdüğü ve bunlardan boşalan yerlere Farsları yerleştirdiği iddia edilmektedir. Safevî döneminde İran'a gönderilen Gürcüler, dillerini ve kültürlerini devam ettirmekle birlikte zamanla Müslümanlaşmışlardır.⁴⁹

Gürcistan'ın XIX yüzyılın başlarından itibaren Rusların hâkimiyetine girmesi, İslam'ın yayılışını engellediği gibi bu yüzyılda ülkede nüfusunun üçte birini oluşturan Müslümanların çoğunun Türkiye ve İran'da göç etmesine neden olmuştur.⁵⁰

SONUÇ

İlk dönemde Totemizm ve Naturizm izleri taşıyan geleneksel Gürcü inancı tarihî süreç içerisinde politeist bir karakter kazanmıştır. Gürcistan tarihi çoğ-

Elazığ 2005, s. 23-121.

46 Hüsamettin M.Karamanlı, *a.g.m.*, s. 314-316; Ahmet Özkan, *a.g.e.*, s. 117-125; Mirza Bala, *a.g.m.*, s. 841-844.

47 Şinasi Altundağ, "Osmanlı İdaresi ve Gürcüler", *A.Ü.D.T.C.F.D.*, X, 1-2, Ankara 1952, s. 80-83.

48 Ahmet Özkan, *a.g.e.*, s. 120.

49 Ahmet Özkan, *a.g.e.*, s. 123-125.

50 Fahrettin Çiloğlu, *a.g.e.*, s. 63, 78-80..

rafyasının ilk çağlardan itibaren doğu ve batı olarak ayrılması her iki bölgede farklı kültür ve din anlayışlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle bu farklılık Gürcülerin evrensel dinlerle temas ettiklerinde açıkça ortaya çıkmıştır. Kilisenin 1054'de ikiye ayrılması döneminde Batı Gürcistan'da genelde Katolik kilisesi, Doğu Gürcistan'da ise daha çok Ortodoks kilisesi ve az da olsa Monofizit kiliseler etkili olmuştur. Fakat Ortodoks kilisesinin Katolik ve Monofizitlere karşı yoğun baskısı, Gürcüler arasında Ortodoks mezhebin daha yaygın olmasını sağlamıştır. Hz. Ömer döneminden itibaren Gürcistan'a giren İslam orduları, yaklaşık burada dört yüzyıl kalmalarına rağmen Gürcüler arasında kalıcı Müslüman nüfusun oluşmasını sağlayamamıştır. XVI. yüzyılın başlarından itibaren Gürcistan coğrafyası Osmanlı ve Safevî devletlerinin mücadele alanı olmuştur. Bu yüzyıldan itibaren Türkler ile İranlılar arasında sürekli el değiştiren Gürcistan'ın batı bölgelerinde genel olarak Osmanlı, doğu bölgelerinde ise İran etkisi görülmüştür. Buna bağlı olarak Batı Gürcistan'daki Müslümanlar Hanefî mezhebine tâbi olurken, Doğu Gürcistan'daki Müslümanlar ise Şii mezhebine tâbi olmuşlardır. Ülkeye Rusların hâkim olmasıyla birlikte Müslümanların çoğu İran'a ve Türkiye'ye göç etmiştir.

İslâm ve İlim

Şakir GÖZÜTOK

ISLAM AND SCIENCE

Today, many civilizations are being mentioned. One of these civilizations is Islamic civilization. Islamic civilization is based on Quran and the Prophet's approach to science.

Islam contributed enormously to the development of science by removing religious, lingual, racial and geographical barriers at time when tribal apprehension was dominate.

Another important contributions of Islam to science is the initiation of writing rtradition in addition to oral tradition. The main emphasis of Islam to universal sciesce had been gained the undertanding of science by whole mankind.

KEYWORD: *Islam, science, İslamic civilization.*

1. Giriş

Günümüzde varlığını devam veya kendisinden söz ettiren pek çok medeniyet bulunmaktadır. Bunların hepsi belli bir kültür ve ilmi temelden neşet etmişlerdir. Medeniyetleri besleyen güçlü kültür kaynaklarının olması, onların zenginliğinin bir nişanesidir. Ayrıca her medeniyetin kendine has bir muharrik gücü olduğu gibi, onları meydana getiren önemli sebepler ve saikler de vardır. Çoğu zaman medeniyetler, belirli bir kültüre dayanmakla birlikte, medeniyetlerin esasını teşkil eden söz konusu kültür de ilim tarafından dönüştürülür. Bu sebeple her medeniyetin gelişmesi aynı zamanda ilmi gelişmelerle paralellik arz eder.

İnsanın, göze hitap eden eserler üzerinde tefekkür ederken, onu ortaya koyan sanatçıyı düşünmeyi ihmal ettiği zamanlar çok olur. Mesela dünyanın yedi harikasından biri olan Mısır Pramitlerinin muazzam cüssesi karşısında şaşkınlığımızı gizlemeyiz, ama onları harika kılan önemli hususlardan birinin binlerce yıldır birkaç santimetrelik kum temel üzerinde çökmeden durabilmesi olduğunu göz ardı ederiz. Tıpkı bunun gibi, İslâm medeniyetinin varlığının ve tesirlerinin üzerinde uzun uzadıya durur, fakat çoğu kez bu medeniyetin Resulullah (s.a.v.)'in ilme karşı takındığı olumlu tavırlara borçlu olduğunu unuturuz. Çünkü tarihe yön veren kişilerin ilim karşısında takındığı tavırlar, kendilerinden sonraki dönemlerde ilmin gelişimi üzerinde önemli izler

* **Yrd.Doç.Dr.**, Yüzyüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

bırakmışlardır. Blaise Pascal'ın, M.Ö. 31 yılında Roma ile Mısır arasındaki talihsiz ve küçük sayılan Actium Savaşıyla ilgili olarak söylediği gibi, "Kleopatra'nın burnu biraz daha küçük olsaydı, dünya tarihi daha farklı olabilirdi."¹

İslâm medeniyeti de kendiliğinden tarih sahnesine çıkmamıştır. Onu besleyen önemli kaynaklar vardır ve bunların önemli bir kısmı Hz. Peygamber döneminden başlamaktadır. Bu dönemde ilim adına ortaya konan eserler belki de kayda değer bulunmayabilir, ama gelecekte muhteşem eserlere kaynaklık edecek düşüncelerin mayasının bu devrede atıldığı bir gerçektir. Bu nedenle, bu makalede İslâm Medeniyetinin ilk temellerinin atıldığı Hz. Peygamber zamanındaki ilme yaklaşımı ve bu yaklaşımla birlikte başlayan gelişmenin daha sonraki dönemlerde nasıl filizlendiği hususları ele alınacaktır.

2. Arabistan Dışındaki Bölgelerde İlimi Durum

İslâm'ın zuhuru esnasında genel olarak ilmi çalışmalar yetersizdi ve bir durgunluk içindeydi. Pek çok hikmet ve ilmi gelişmeye kaynaklık eden Doğu'dan, yani Hindistan ve Çin'den de yeni sesler yükselmüyordu. Hindistan'da dinin renklendirdiği mistik anlayış olabildiğince mesafe kat etmişti, ama aynı şeyi ilim adına söylemek mümkün değildi. Yazı demirden kalemlerin kızartılıp ağaçlara bastırılması ile yazılıyordu. Öğretim daha çok din adamlarının eliyle şekilleniyordu. Bu yüzden ilim adına ortaya konan her şey dinin boyasıyla boyanmış durumdaydı.²

Çin'de ise ilim özellikle "İki Han Hanedanlığı" (M.Ö. 206- M.S. 220) sırasında adım adım şekillenmeğe başlamış ve yaklaşık bin yıl sonra Song ve Yuan Hanedanları (960- 1368) döneminde zirveye ulaşmıştır. Bilimin gelişmesine bağlı olarak matematik, tıp ve eczacılık ilmi ile tarım, tekstil ve porselen teknolojileri de önemli bir gelişme kaydetmişti.³

İslâm'ın ortaya çıktığı coğrafyaya komşu sayılan Romalılarda, ilimden çok otoriteye saygı önemliydi. Bildikleriyle yetinen bir zihniyete sahip olan Romalılar, bilinmeyenlerle karşılaşmaktan ürkerlerdi. Bu anlayıştan hareketle gemiciler, görüş menzili dışındaki karalara sefer yapmaktan çekinirlerdi. Horatius, "Aç deniz, denizcilerin felaketidir" diye yazar. Gezegenler tanrılaştırılıyor, kuyruklu yıldızlar kötülük belirtisi sayılıyor, yıldızlar geleceği okumak için inceleniyordu. O gün için mevcut olan ilimler, yarar getirmeyen bir uğraşı olarak felsefeyle eş tutuluyor, bunun için de hor görülüyordu.⁴

1 Andrian Berry, *Bilimin Arka Yüzü*, Çev: R. Levent Aysever, Tübitak Yay., Ankara, 1996, s. IV. Zira Kleopatra'nın iltirasları yüzünden meydana gelen bu savaştan sonra Roma İmparatoru Augustus geniş bir coğrafyada egemenlik kurduğunda, entelektüel ve maddi ilerleme aşığı yukarı on üç yıl süren bir duraklama dönemine girmiştir. Bu yüzden düşünce hayatının gelişimini önemseyen Pascal, tarihte kısa sayılabilecek bu dönem için hayıflanmaktadır.

2 Will Durant, *Kıssatü'l-Hadâra*, Arapçaya Terc: Zeki Necip Mahmud, Dârü'l-Fikr, Beyrut, Ts., c. 3, s. 274, 275.

3 Du Şhi-ran, "Ming ve Qing Hanedanları Döneminde Bilim: Çin ve Batı Uygarlıları Arasındaki İlişki", *Bilim Tarihi Yazıları*, Haz: Osman Bahadır, İzdüşüm Yay., İstanbul, 2000, s. 90.

4 Berry, a.g.e., s. V.

Romalılarda “savaş, dinle bilim arasındaydı, dinle bilim adamları arasında değil” diyen Russell, bilim adamları arasında dine aykırı görüş tutanlar bile, bir çatışmadan kaçınmak için ellerinden geleni yaptıklarını ifade eder.⁵ Gerçekten de bir dönemde Hıristiyanlar, ilim ile mücadeleyi putperestlikle bir tutuyorlardı. Miladi 360 yılında o dönemin bütün ilim ve marifetlerini ihtiva eden ve yaklaşık 400.000 cilt kitaba sahip İskenderiye kütüphanesinin “Serapium” ismini taşıyan bölümü Piskopos Theoplihos tarafından yakıtılmıştı. Hıristiyanlık halk arasında intişar ettikçe ilme karşı alınan tavır gittikçe şiddetli bir hal aldı. Kütüphanenin yakılmasından yirmi beş yıl sonra meşhur astronom Theon’un kızı riyaziyeci Hypatia (370-415) Baş Piskopos Kyril’in teşvikiyle İskenderiye’de halk tarafından parçalanmıştı. Bize bu bilgileri aktaran Adivar, “İlmin ilk şehitlerinden biri galiba bu kadındır” demektedir.⁶ Uzun bir süre, daha doğrusu bütün Ortaçağ boyunca Hıristiyanlar için Kutsal Kitap ve Katolik dinin doğmaları ile neredeyse aynı derecede öneme sahip Aristoteles’in söyledikleri su götürmez katı gerçeklerdi.⁷ Bu gerçeklere uygun olmayan her türlü bilgi temelinden reddedilirdi.

İlme karşı olumsuz yaklaşımlar ve benzer mücadeleler Çin’de de gecikmeli olarak ortaya çıkmıştır. Batılı kolonistlerin dünya çapındaki etkinlikleri ile Cizvitler Uzak Doğuya geldiklerinde, Çin ile Japonya eş zamanda Batı ile ilişkiye geçmiş oldular. Çin’e gelen ilk Cizvitlerin en ünlüsü 1582’de burada bulunan İtalyan Mateo Ricci’ydi (1582-1610). Bu kişi sayesinde Batının teknolojiyle tanışan Çinliler, meşhur “takvim reformu”nu gerçekleştirdiler. Ama bu gelişmeleri benimsemeyen Quing Sarayı’na yakın bazı şahısların kışkırtmalarıyla aralarında Li Zubai’nin de bulunduğu beş Çinli idam cezasına çarptırıldı.⁸ Böylece bazı Çinli alimler, ilmi gelişmelere öncülük yapma uğruna hayatlarını feda etmişlerdir.

Araplarla komşu olan İran’da hüküm süren Sasani devletinde, Avesta’nın ortaya koyduğu sınıfsal kategoriler doğrultusunda ruhani sınıfın dışındakilerin kitaba dokunması mümkün olamazdı. Köylü ve çiftçi sınıfına mensup olan insanların medreselere gitmesi asla düşünülemezdi. Özel sınıfa mensup olan bir avuç öğrenci Zerdüş mabet ve hırbetleri, prens ve soyluları arasından birkaç yüksek öğretmen sayesinde öğrenim görebiliyorlardı. Şahların güvenliği, selameti ve işlerinin geleceği uğruna biraz tıp ilmi ve astroloji öğrenirlerdi.⁹

İslâm dünyasının çevresindeki bölgelerde genel manzara bu idi, Şimdi de İslâm’ın ortaya çıktığı coğrafyadaki genel duruma bir göz atalım.

5 Bertran Russell, *Religion and Science*, Oxford Universty Pres, Fourth Print, USA, 1966, p. 171.

6 Abdullah Adnan Adivar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, Remzi Ktb., İstanbul, 1944, s. 76.

7 Russell, a.g.e., s. 15, 16.

8 Du Shi-ran, a.g.e., s. 93-97.

9 M. Rıza Hakimi, *İslâm Bilim Tarihi*, Terc: Hüseyin Aslan, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 51.

3. Hicaz Bölgesinde İlmî Durum

İslâm'ın zuhur ettiği bölgede ilim adına ortaya konulabilecek çok az şey vardı. Yalnızca güneş, ay ve yıldızlarla ilgilendikleri ve bunların hareketlerine bağlı olarak ortaya çıkabilecek hava şartlarının rüzgâr ve yağmura dönüşebileceğini kestirdikleri “**ilm-i nücûm**” ve kan bağıyla bir kabileye mensubiyetin önemine binaen kişinin kan bağına ortaya koyan atalarının isimlerinin ezberlenmesiyle soy kütüklerinin belirlenmesine yardımcı olan “**ilm-i ensâb**”dan söz edilebilir. Okuma ve yazma oranının çok düşük olduğu Arap toplumunda, sözlü bir gelenekle bilgiler nesilden nesile aktarılıyordu. Bu sebeple şiir ve hitabet çok revaçtaydı. Bunun tabii sonucu olarak Araplar, söz sanatında çok üstün bir yere sahiptiler. Çünkü onların yegâne iletişim vasıtaları dil idi. Arap dili, aynı zamanda Arap kültürünün esasını teşkil etmekteydi. Araplar bunun farkında idiler ve dillerini olabildiğince korumaya ve geliştirmeye çalışıyorlardı. Bunun için Cahiliye döneminde Araplar, meşhur Ukkaz Panayırı'na gelen yabancıların üç günden fazla kalmalarına müsaade etmezlerdi.¹⁰ Zira bu dönemde Araplar, dillerini kutsama derecesinde severlerdi. Bu yüzden Araplar, kendileri dışındaki topluluklara “acem” derlerdi. Acem, “açık ve fasih konuşamayan” anlamındadır. Bundan dolayı hayvanlara da acem (dilsiz) canlılar denirdi. Bu münasebetle Araplara, “fesahat sahibi canlı” denilmektedir.¹¹ Bazı araştırmacılar, Arap toplulukları arasında en fasih ve güzel Arapça'yı Kureyşlilerin konuşmasının nedenini, Arap dilinin şaheser örneklerinin verildiği panayırların Mekke'ye yakın olmalarına bağlamaktadırlar.¹²

Araplarda kültürün daha çok sözlü gelenekle aktarılması ve Arap hafızasının insanı şaşırtacak derecede sözlü aktarılan bilgileri kaydetmesi sebebiyle okuma ve yazma, arzu edilen seviyeye hiç bir zaman çıkamamıştır. Tarihçiler, İslâm'ın zuhuru esnasında Mekke'de on yedi kişinin okuma ve yazma bildiğini haber vermektedirler.¹³ Yaptığımız bir araştırmada¹⁴ okuma ve yazma bilenlerin sayısı yirmi sekize kadar çıkmakla beraber, yine de Mekke gibi bir kültür merkezi için kayda değer bir rakamı bulmamaktadır. Bu oran, aynı zamanda okuma ve yazmaya gösterilen ilginin yok denilecek kadar az olduğunu da ifade etmektedir. Yazılı bir mirasa ve kitabî bir dine sahip olmayan Arapların, zamanla yazıya ihtiyaç duymamaları da ilgi çekicidir.

10 Muhammed Felhî Müderriszade, *Tarih-i Edebiyat-ı Arabiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, h. 1332, s. 5.

11 Muhammed Abid Cabirî, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvînu'l-Akli'l-Arabî)*, Terc: İbrahim Akbaba, İz. Yay., İstanbul, 1997, s. 103.

12 Hanna el-Fâhûrî, *el-Câmi' fî Tarihi'l-Edebi'l-Arabî*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1986, s. 52.

13 Ebu'l-Abbas Ahmad b. Yahya b. Cebbar el-Belâzûrî, *Futuhu'l-Buldan*, Tah: Abdullah Uneys et-Tabba' ve Öner Uneys et-Tabba', Müessesetu'l-Meârif, Beyrut, 1987, s. 660; Muhammed Atiyye el-Ebraşî, *et-Terbiyetu'l-İslâmiyye ve Felasifetuha*, 3. Bsk., Mısır, 1975, s. 71.

14 Şakir Gözütok, *İlk Dönem İslâm Eğitim Tarihi*, Fecr Yay., Ankara, 2002.

4. İslâm Dünyasında İlmî Gelişme ve Dönüşümlerin Başlaması

Yukarıda kısaca ortaya koymaya çalıştığımız dönemde Arabistan'daki ilmi kısırlık, Kur'ân'ın inişiyle değişmeye başlamıştır. Kur'ân, ilk âyetiyle dikkatleri ilim olgusuna çekmeyi başarmıştı. Bu bakımdan Kur'ân'ın, okuma ve yazma bilmeyen bir topluma "oku"¹⁵ emriyle ilk hitabını ortaya koyması çok anlamlıdır. "Nûn, kaleme ve yazdıklarına and olsun"¹⁶ yemini ile vahiy indirmeye devam eden Cenab-ı Hakk'ın, "De ki: Hiç bilenle bilmeyen bir olur mu?"¹⁷ sorusuyla toplumda bilgiye dayalı yeni bir değer ortaya koyduğunu gören Müslümanların ilme yönelmeleri zor olmamıştır. Çünkü Resulullah (s.a.v.) da "ilim talep etmek her Müslümana farzdır"¹⁸ buyurarak, ilmi merkeze alan bir anlayışa öncülük yapmıştır. Böylece Resulullah, ilim tahsiline dini bir anlam kazandırmakla kalmamış, ayrıca bir dini vecibe olarak algılanmasına da yardımcı olmuştur. O gün için Arap toplumunun alışık olmadığı bu durum, Kur'ân'ın atıflarıyla daha da belirginleşmiştir. İnsanları sürekli sağlıklı düşünmeye davet eden Kur'ân'ın, akla 49 kez atıfta bulunması ve yapılan bütün atıflarda aklın isim ve mastar halinin yani donuk şeklinin kullanılmaması, bilakis fiil ve türevlerinin seçilmesi, insanların sürekli akla işlerlik kazandırmasına yönelik bir vurgu olmalıdır.¹⁹

Resulullah (s.a.v.), ilim öğrenmeyi ailenin vazifesi olarak ortaya koymakla, çözümün kolaylaşmasını sağlamıştır. "Bizim çocuklarımız üzerinde hakkımız olduğu gibi, onların da bizim üzerimizde hakları var mı?" diye soran sahabeye, "Evet, çocuğun anne ve baba üzerindeki hakkı, ona kitabet (okuma ve yazma), yüzme ve atıcılığı öğretmesidir" diye cevap vermiştir.²⁰ İlimin anah-

15 Alak, 96/1.

16 Kalem, 68/1.

17 Zümer, 39/9.

18 İbn Mâce, Ebu Abdillah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen*, Tah: Muhammed Fuad Abdalbaki, Dâru'l-Fikr, Beyrut, Ts. Mukaddime, 17; Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, Tah: Hamdi Abdulmecid es-Silfi, Dâru İhyâ'it-Turasî'l-Arabî, 2. Bsk., Beyrut, 1985, X, 195; Taberanî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Dâru'l-Harameyn, Tah: Tarık b. İvadullah b. Muhammed, Kahîre, h. 1415, IV, 245. İbn Mâce'de: "Ehli olmayan kimsedeki ilim, domuzların boynundaki mücevher, inci ve altın kolye gibidir" ziyadesi vardır. Bu hadisin senet açısından zayıf olmasına rağmen mânâ olarak sahih olduğu belirtilmiştir. Bazı alimler, senet açısından "hasen" olduğunu ifade etmişlerdir. İmam Suyutî'nin bu hadisin elli ayrı rivayet zincirini tespit ettiği ve "sahih" olduğuna hükmettiği de belirtilmektedir. Bkz: Muhammed Abdurrauf el-Münavî, *Feydu'l-Kadir Şerhu el-Cami'i's-Sağir min Ahâdisi'l-Beşri'n-Nezir*, Tah: Ahmed Abdusse-lâm, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, IV, 353.

19 Cabirî, a.g.e., s. 43.

20 Abdurrahman Celaluddin es-Suyutî, *el-Cami'u's-Sağir fi Ahâdisi'l-Beşri'n-Nezir*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, Ts., I, 578; Ebu Abdillah Muhammed b. Ali Hakim et-Tirmizî, *Nevediru'l-Usul fi Ahâdisi'r-Resul*, Tah: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1994, IV, 353; Alauddin Ali el-Müttaki el-Hindî, *Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Akval ve'l-Ef'al*, Tah: Bekrî Hayyanî, Müessestü'r-Risale, Beyrut, 1993, XVI, 417 (hadis no: 45191); Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillah el-İsfehanî, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Ts., I, 134.

tarı mesabesindeki okuma ve yazmanın ailede çözülmesi, parlak bir medeniyetin doğum müjdesidir. Bu çağrı çok kısa sürede arzu edilen yankıyı bulmuştur. Öyle ki, hicrî 118 yılında vefat eden Ebu Abdillâh Mekhûl b. Zeyd, “**Yazmayan elin diyeti yoktur**” diye hükmetmiştir. Keza Ma'n b. Zaide eş-Şeybânî: “**Eğer el yazmıyorsa, o el değil ayaktır**” diyerek, yazmayı bilmeyen elin ayaktan farksız olduğunu ifade etmiştir.²¹

İlmin gelişimi için atılan ikinci adım onun evrenselliğine yapılan vurgudur. O gün için Arapların düşünce ve zihin kalıplarını belirleyen ve sosyal ilişkilerini şekillendiren yegâne olgu “kabile” anlayışıdır. Her şeyin kabilenin dar anlayışı çerçevesinde ele alındığı bir dönemde, ilmin öntündeki irkî, dinî ve coğrafi sınırların kaldırılması ilim tarihi açısından bir dönüm noktasıdır. Bu sebeple Resulullah (s.a.v.)’ın “ilim Çin’de de olsa onu talep ediniz”²² sözü, ilim açısından yeni bir çığırın açıldığını müjdelemektedir. “Hikmet mü’minin yitiğidir; onu nerede bulursa, almaya en çok onun hakkı vardır”²³ hadisi bu anlamı kuvvetlendiren bir başka çağrıdır. Unutulmamalıdır ki hakikat, Müslümanın yorulmadan peşinden koştuğu bir olgudur. Bu yüzden ilim erbabının bir kısmı, hikmeti ilim olarak yorumlamışlardır.²⁴ Hz. Ali de “ilim mü’minin yitiğidir, müşriklerin elinde de olsa onu alır”²⁵ buyurarak, hikmeti ilim olarak ifade etmiştir.

Artık bundan sonra Müslümanlar açısından ilmin önünde sınırsız bir coğrafya vardır; bu alan, dil, ırk ve din engellerinin kaldırıldığı fikir, ilim ve fenden özgürce istifade meydanıdır. Nitekim Resulullah’ın sağlığında, Müslüman olmamalarına rağmen Bedir esirlerinin Müslüman çocuklarına okuma ve yazma öğretmeleri, fidiye bedeli olarak kabul edilmiştir.²⁶ Keza Hîre Hı-

21 Ahmed Ali el-Kalkaşandî, *Subhu'l-A'sâ fi Sinaati'l-İnşâ*, Tah: Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Dârul-Fikr, 1. Bsk., Beyrut, 1987, III, 14, 15.

22 Ebu Şuca' Şiruveyh b. ŞehriDâr b. Şiruveyh ed-Deylemî, *el-Firdevs bi Me'suri'l-Hitab*, Dârul-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 1406; Ebu Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilmelik el-Bezzar, *Müsned-i Bezzar*, Tah: Mahfuzurrahman Zeynullah, Müessesetu'l-Ulumi'l-Kur'ân, 1. Bsk., Beyrut, 1409, I, 175; Ebu Ömer Yusuf b. Abdilber, *Camî'u Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, Tah: Ebu'l-Eşya ez-Zuheyrî, Dâr İbni'l-Cevzî, 4. Bsk., Cidde, 1998, I, 7; el-Münavî, a.g.e., I, 543. Bu hadise rivayet zinciri açısından ciddi tenkitler yöneltilse de, ilk dönem Müslümanların ilme yaklaşımlarını ortaya koyması açısından önemli işaretler taşımaktadır. Kaldı ki, “Hikmet mü’minin yitiğidir” hadisi anlam olarak bu hadisi desteklemektedir.

23 Ebu Musa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, Tah: Ahmed Muhammed Şakir, Dârul-Turasi'l-İlmiyye, Beyrut, Ts., İlim, 19; Muhammed b. Selame b. Cafer Ebu Andillâh el-Kudsî, *Musnedu's-Şihab*, Tah: Hamdî b. Abdilmecit es-Silefi, Müessesetu'r-Risale, Beyrut, 1986, I, 118.

24 İsmail b. Muhammed el-Aclunî, *Keşfu'l-Hafa ve Muzâli'l-İlbâs Amma İstehere mine'l-Ahâdis Aldâ Elsineti'n-Nas*, Tah: Ahmed Kalâş, Müessesetu'r-Risale, 4. Bsk., Beyrut, 1985, I, 436.

25 Abdilber, a.g.e., I, 321.

26 Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hakim, *Müstedrek Alâ Sahihayn*, Tah: Mustafa Abdulkadir Ata, Dârul-Kutubî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut, 1990, II, 152; Abdurrahman es-Suheyli, *er-Rafdu'l-Unuf fi Şerhi's-Sireti'n-Nebevîyye li İbni Hişam*, Tah: Abdurrahman el-Vekil, Dârul-Kutubî'l-Hadis, 1. Bsk., Kahîre, 1967, V, 245; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî, *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, Tah: Mustafa es-Saka, Temel Neşr., İstanbul, 1985, s. 68; Muhammed Abdullhay b. Abdilkebir el-Kettanî, *Nizamul-Hukumati'n-Nebevîyye et-Teratibu'l-İdâriyye*, Dârul-Kutubî'l-Arabî, Beyrut, Ts., I, 48, 49.

ristiyanlarından olan ve aynı zamanda Sa'd b. Ebi Vakkas'ın süt annesi olan Cufeyne, Hz. Peygamber'in zamanında Medine'de okuma ve yazma öğretme işini devam ettiriyordu.²⁷ Onun Hristiyan olması ilmin anahtarı mesabesindeki yazmayı öğretmesine engel değildi. Bu meyanda Hz. Ömer'in hilafeti döneminde Ebu Musa el-Eş'arî'nin özel kâtibinin de bir Hristiyan olduğunu zikretmek lazımdır.²⁸ İlimin önünde dini engeller kaldırıldığı ve evrensel bir yaklaşım hakim olmaya başladığı içindir ki, Medine'de okuma ve yazma öğretimini daha çok Yahudiler üstlendiği gibi²⁹, Sahabeye nispet edilmeyen pek çok mahalle mektebi konumundaki Küttâb da aynı amaçla faaliyetlerini sürdürüyordu.³⁰

İslâm dini, yalnız ilmin önündeki ırkî, dinî ve coğrafi sınırları ortadan kaldırmakla kalmamış, kişiler arasındaki kast ve sınıf sistemine dayalı engellere de son vermiştir. İlimden istifade etmek yalnızca hürlere ait bir ayrıcalık iken, İslâm dini kölelere de ilim tahsil etme fırsatını tanımıştır. Bizzat Hz. Peygamber, sahabeye Kur'ân'ı öğrenmeleri için dört kişiyi tavsiye eder. Bunlar: Abdullah ibni Mes'ud, Muaz b. Cebel, Ubey b. Ka'b ve Ebu Huzeyfe'nin azatlı kölesi Salim'dir.³¹ İslâm'ın getirdiği bu yeni anlayış, pek çok yetenekli zekânın inkişafına imkân sağlamıştır. İslâm Dünyasında köle oldukları halde ilimleriyle temayüz etmiş çok sayıda ilim ehlinin bulunduğunu unutmamak gerekir.³² Hürriyetine kavuşmuş bir köle olan Salim b. Ca'd: "Ben bir köle

27 Muhammed İbni Sa'd, *Tabakatu'l-Kübrâ*, Dâru's-Sadr, Beyrut, Ts., III, 356; Kettani, a.g.e., I, 206, 207; Hana el-Fâhûrî, a.g.e., 57.

28 İbn Kuteybe Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Uyunu'l-Ahbar*, Tah: Ali Yusuf Tavil, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, Ts., I, 102.

29 Kalkaşandî, a.g.e., III, 14, 15; İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara, 1. Bsk., 1988, I, 25.

30 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Şakir Gözütok, "Resulullah (s.a.v.) Döneminde İlköğretim Okulları ve İşlevleri", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1998, Sayı: 2, s. 187 vd.

31 *Buharî*, *Fedailu'l-Kur'ân*, 8; *Ahmed b. Hanbelî*, II, 163, 189; Hakim, *Müstedrek*, III, 250; *Taberanî*, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 66.

32 Bunlardan yalnızca Emeviler Döneminde yaşamış birkaç kişiyi zikretmek isteriz:

1. İbni Sirin diye meşhur olan Muhammed b. Sirin Ebu Bekr b. Ebi Amr el-Ensarî (öl. 110/728), Sahabi Enes b. Malik'in azatlı kölesidir. Hadis ilmi ile ilgilenenlerin sıkça rastladıkları bir isimdir. (Bkz: Ebu'l-Fida el-Hafız İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Tah: Ahmed Ebu Hakim ve Arkadaşları, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, Ts., IX, 279, 286).

2. İkrime Ebu Abdillâh (öl. 107/725), Sahabi Abdullah ibni Abbas'ın azatlı kölesidir. İlimle haklı bir şöret bulmuş ve sahabeden pek çok kişiden hadis rivayet etmiştir. Efendisi Abdullah ibni Abbas hayatta iken fetva vermeye başlamıştır. (İbni Kesir, *Bidaye*, IX, 254).

3. Yezid b. Ebi Müslim Ebu'l-Âlâ el-Medenî (öl. 103/721). Meymune'nin azatlı kölesidir. Tabiîn döneminde müfessirlerin en meşhurlarından biridir. İbn Abbas'ın en yakın dostlarından dı. Zamanında tefsir ilmini en iyi bilen kişi olarak tanınırdı. (İbn Kesir, *Bidaye*, IX, 232).

4. el-Emir Abdulvahhab b. Baht Ebu Ubeyd (öl. 113/731). Âl-i Mervan'ın azatlı kölesidir. Önce Şam'da ve sonra Medine'de ikâmet etmiştir. Hadis ilminde meşhurdur. İbn Ömer, Enes, Ebu Hureyre ve tabiînden pek çok kişiden hadis rivayet etmiştir. (İbn Kesir, *Bidaye*, IX, 316).

5. el-Mekhûlî eş-Şamî (öl. 113/731). Zamanında Şam ilim ehlinin önderlerindendir. Huzeyl kabilesinden bir kadının azatlı kölesidir. Kâbil'den esir alındığı söylenir. İmam Zühri, alim olanlar dört kişidir der, bunlar: Hicaz'da Sa'd b. Müseyyeb, Basra'da Hasan Basrî, Kûfe'de Şa'bi ve Şam'da Mekhûlî. (İbni Kesir, *Bidaye*, IX, 317).

idim. Beni üç yüz dirheme satın alan zat, hürriyetime kavuşturunca kendime iş aradım ve okumayı tercih ettim. İlim sayesinde ki, aradan çok zaman geçmeden beni ziyarete gelen padişahı kabul etmedim” demıştır.³³ İslâm anlayışında alimler, Peygamberlerin varisleridir; Peygamberlere duyulan sevgi, muhabbet ve heybetten onlara da pay düşer. Zirâ bir hadiste şöyle buyurulmaktadır: **“Alimler, peygamberlerin varisleridir. Peygamberler ne dinar, ne de dirhem; yalnızca ilim miras bırakırlar.”**³⁴

Böylece Müslümanlar, kimden ve nerden geldiğine bakmaksızın ilim ve hakikati almaya büyük bir gayret göstermişlerdir. Hz. Peygamber’in bu konudaki teşviklerini esas alan Müslümanlar, özellikle söz konusu dönemde tıp sahasında önde olan diğer topluluklardan olabildiğince istifade etmeye çalışmışlardır. Hicretin I. yüzyılında Emevi Halifesi Halid b. Yezid’in İskenderiye’deki Yunan Okulunun ilaç hazırlama usulünü öğrenmesi ve uygulamaya başlaması³⁵ bile erken dönemlerde yabancılardan ilim elde etmenin hangi boyutlara vardığını göstermektedir. Müslümanlar, Ruhâ, Hîre, Cundişapur ve Harran gibi bazı merkezlerde bir çoğu Kilisenin zulmünden kaçarak İran ve Bizans arasındaki tampon bölgelere sığınan Hıristiyan ve Sabii hekimlere çalışma ortamı sağladılar, onların bilgilerinden istifade etmek için dizlerinin dibine oturdular ve kitaplarını Arapça’ya çevirmeleri için onlara paralar ödediler. Cucis b. Bahtışû (ö. 215/830), Halife el-Mansur tarafından saray hekimliğine atandı. Daha sonra aynı görevi babalarından gerekli eğitimi alan Bahtışû’nun çocukları devam ettirdiler. Yuhanna b. Maseveyh’ten (ö. 243/857) mesleğini Müslümanlara öğretmesi istendi. Keza Huneyn b. İshak (ö.260/873), Halife Me’mun (ö. 218/833) tarafından dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Beytül-Hikme’ye idareci olarak tayin edildi; öğrencileri ve arkadaşlarının yardımıyla bütün tıbbî ve ilmi birikimini Arapça’ya tercüme etmekle görevlendirildi.³⁶

Esasen o güne kadar tıp ilmi alanında pek çok ilerleme göstermeye başlayan Müslümanlar, ilk hastanelerini Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik tarafından 88/706 yılında kurmuşlardı.³⁷ Ancak ilmin gelişmesi için Müslüman olmayan kesimlerden de faydalanmaktan geri durmadılar. Bu durumu değerlendiren Montgomery Watt, şunları ifade eder: “Hz. Muhammed’in “Bilgi Çin’de bile olsa arayınız” dediği rivayet edilir; ancak görüldüğü gibi Müslümanlar, kendi topraklarındaki yabancı kültürlerden bile gelse, bilgiyi almakta

6. Kasım b. Ebi Bezze Ebu Abdillâh el-Mekkî 86l. 124/742). Abdullah b. Saib’in azatlı kölesidir. el-Kari’ diye meşhurdur. Hadis ilminin önde gelenlerindedir. Ebu Tufeyl ve Amir b. Vesile’den hadis rivayet etmiştir. (İbni Kesir, Bidaye, IX, 354).

33 Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazalî, *İhyâü Ulumi’d-Din*, Terc: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul, 1974, I, 26.

34 Ebu Davud, İlim, 1; Tirmizî, İlim, 19; İbn Mâce, Mukaddime, 17.

35 İsmail Raci el-Farukî ve Luis Lamia el-Farukî, *İslâm Kültür Atlası*, Çev: Mustafa Okan Kibaroğlu, Zerrin Kibaroğlu, İnkılab Yay., İstanbul, 1999, 358.

36 Farukî, a.g.e., 355.

37 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm’da Bilim ve Medeniyet*, Çev: Nabi Avcı, Kasım Turhan, Ahmet Ünal, İnsan Yay., İstanbul, 1991, 88; Farukî, a.g.e., 356.

isteksiz davranmamışlardır. Belki de bu durumu, Müslümanlar bilgi konusunda düşündüklerinde temelde "hayatta yararlı olan bilgi" denebilecek bir bilgiyi düşünmüş olmaları olgusuyla izah etmek gerekir.³⁸

Resulullah (s.a.v.)'in ilim tarihi açısından dönüşümü başlatan bir diğer adımı ise, ilim öğrenmenin önündeki cinsiyet farkını ortadan kaldırmakla atmıştır. Resulullah'ın teşvikleriyle kadın ve erkek arasında hiçbir fark olmaksızın ilim tahsil edilmeye başlanmıştır. Cahiliye döneminde birer meta olarak algılanan kadınlar, diğer eşyalar gibi miras bırakılırdı. Bedeviler, birden çok kadınla evlenmekte sakınca görmedikleri için, kişinin ölümü ile hanımları en büyük oğluna miras kalırdı, kendisinin ihtiyacı yoksa kardeşlerinden birine verirdi.³⁹ Hz. Ömer'in : "Biz Cahiliye döneminde kadını hiçbir şey saymıyorduk. İslâmiyet geldiği ve Allahu Teâlâ onlardan söz ettiği zaman, artık onların da bir takım haklara sahip olduklarını anladık"⁴⁰ itirafı, söz konusu dönemde kadının konumunu çok iyi resmetmektedir. Abdullah İbn Ömer'in şu ifadeleri ise, Resulullah'ın kadına tanıdığı hakların korunması hususunda ne kadar dikkatli davrandığını ortaya koyması açısından önemlidir: "Biz Peygamber (s.a.v.) zamanında hakkımızda bir vahiy inmesinden korktuğumuz için kadınlara (kötü) söz söylemekten, haklarını çiğnemekten ve onlara sert davranmaktan kaçınırdık. Fakat Peygamber (s.a.v.) vefat edince, onlara çok (kötü) söz söyler olduk ve onlara karşı kusurumuz arttı."⁴¹ Bu ifadeler, İslâm öncesi zihniyetin kadınlar hususunda ne kadar katı ve kırılmaz olduğunu göstermektedir. Zirâ ciddi bir Müslüman olmasına rağmen Abdullah İbn Ömer'in ifadesiyle, Resulullah (s.a.v.)'in ölümünden hemen sonra insanlar eski geleneksel zihniyetlerine dönebilmektedirler.

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren kadın ve erkek arasındaki ayırım ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Resulullah (s.a.v.), kendisine inen âyetleri, önce çevresindeki erkeklere, hemen akabinde de kadınlara okuduktan sonra vahiy kâtiplerine yazdırırdı.⁴² Bu tutum bayram hutbelerinde de tekrarlanırdı; Re-

38 W. Montgomery Watt, *İslâmî Hareketler ve Modernlik*, Çev: Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 1997, 35.

39 Subhi Salih, *İslâm Mezhepleri ve Müesseseleri*, Terc: İbrahim Şarımış, Bir Yay., İstanbul, 1983, 46. Cahiliye döneminde Arapların çok kadınla evlilikleri geleneğine uygun olarak Gaylan b. Seleme es-Sakaffi adlı şahıs on kadın ile evlenmişti. Gaylan b. Seleme, Tâif'in fethinden sonra Müslüman olduğunda Resulullah (s.a.v.), on kadından dört tanesini seçmesini kendisine emir buyurmuştur. Bkz: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 2. Bsk., Beyrut, 1993, II, 135, 206; Hakim, *Müstedrek*, II, 209; İzzu'd-Din İbnü'l-Esir Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Usdu'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1989, IV, 43, 44.

40 Buhârî, Libas, 31; Müslim, Talak, 32.

41 Buhârî, Nikah, 81.

42 İbn İshak Muhammed b. İshak b. Yesar, *Siretu İbni İshak*, Tah: Muhammed Hamidullah, Hayra Hizmet Vakfı Yay., Konya, 1981, 128; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev: Salih Tuğ, İrfan Yay., 5. Bsk., İstanbul, 1993, I, 78; II, 697, 698. Muhammed Hamidullah, konu ile ilgili ilk referans olan İbni İshak'ta geçen bu rivayetin, İbni İshak'ın bir nevi şârihi olan İbni Hişam tarafından Resulullah (s.a.v.)'in hayatını esas alan eserinde dikkatsizlikle aktarılmasını hayretle karşılamaktadır. Bkz: Muhammed Hamidullah, *İslâm'ın*

sulullah (s.a.v.) önce erkeklere ve sonra bayanlara hutbe verirdi.⁴³ Bununla kalmayıp Hz. Peygamber, Mescid-i Nebevî'de erkeklerin eğitim ve öğretimi amacıyla mevcut olan "Erkekler Suffası" gibi, kadınlar için de özel bir "Suffa" kurmuştur.⁴⁴ Erkeklere öğretim için özellikle Perşembe gününü tahsis eden Hz. Peygamber, bayanların öğretimi için onların talebi üzerine ayrı bir günü tahsis etmiştir.⁴⁵

Bu tür yaklaşımlar, kadınlara Arapların alışık olmadıkları bir hürriyeti vermiş oluyordu. Bu hür ortamda bayan bilginlerin yetişmesi için çokça zamana ihtiyaç yoktu. Nitekim Hz Peygamber'in hanımı Hz. Aişe ile başlayan bayanların gözetimindeki öğretim faaliyeti, çok geçmeden başka kadın eğitimcilerin de ders halkaları kurmalarına vesile olmuştur. Hacibe Ümmü Derda es-Suğrâ (öl. 82/701) adındaki bilge kişi, Dımaşk (Şam) Camiinin kuzey duvarının yanında erkek ve bayanlardan müteşekkil bir ilim meclisi oluşturmuş ve Halife Abdulmelik b. Mervan dahi gelip onun ilminden istifade etmeye çalışmıştır.⁴⁶ Kezâ Hatip el-Bağdadî'nin Mekke'de Sahih-i Buharî'yi beş gün içinde bir hanımın ilim meclisinde dinlemiş olması da,⁴⁷ bayanların ilim konusundaki mertebelerini göstermesi açısından ayrı bir örnektir. Bu gibi misalleri çoğaltmak mümkündür. Konuyla ilgilenenler, ilgili eserlere baş vurarak gerekli belge ve bilgilere ulaşabilirler.⁴⁸

Resulullah (s.a.v.) döneminde ilmin gelişimi için atılan bir diğer önemli adım ise bilginin yazıya geçirilmesi olmuştur. Zira o güne kadar hafıza ve ezberlemeyi esas alan sözlü aktarım geleneği, yazının da devreye girmesiyle, hem yazılı ve hem sözlü geleneği birlikte oluşturmuştur. Günümüze kadar gelen hadis hafızlığı ile birlikte hadislerin metinden rivayet edilmesi âdetinin oluşmasında da bunun izlerini bulmak mümkündür. Çünkü Resulullah (s.a.v.), etrafında ilim öğrenmek için halka olan sahabeye "ilmi yazıyla kaydediniz" tavsiyesinde bulunmuştur.⁴⁹ Sürekli sözlü anlatım geleneğine bağlı kalarak

Doğuşu, Çev: Murat Çiftkaya, Beyan Yay., İstanbul, 1997, 19. Muhammed Hamidullah'ın bu iyi niyetli yaklaşımı, sonraki nesillerin kadın karşıtı tutumlarını gizlemeye yetmeyeceği kanaatini taşımaktayız.

43 Buharî, Hayız, 6; Müslim, İman, 34; Tirmizî, İman, 6.

44 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VII, 523; Taberanî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, XXIV, 204. Konu ile ilgili deliller ve geniş açıklamalar için bkz: Şakir Gözütok, "Resulullah (s.a.v.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, Ankara, 1998, Sayı: 2, s. 186 vd.

45 Buharî, İlim, 35; Müslim, Birr, 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 421.

46 İbn Kesir, *el-Bidaye*, IX, 50.

47 Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti İslâm'ın Rönesansı*, Çev: Salih Şaban, İnsan Yay., İstanbul, 2000, 230.

48 Kadının eğitimi konusu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Şakir Gözütok, "İslâm Tarihinde Kadın Öğretimi ile İlgili Bazı Yaklaşımlar", *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2001, Sayı: 2, s. 269-301.

49 Hakim, *Müstedrek*, c.1, s. 188; Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadî, *el-Cami'u li'l-Ahlakî'r-Ravi ve Adabî's-Samî'*, Tah: Muhammed Accac el-Hatib, Müessesetu'r-Risale, 3. Bsk., Beyrut, 1994, I, 351.

nesilden nesile bilgi aktarımının zorluğunu yaşayan ve hafızasının zayıflığından şikâyet eden bir Sahabeye de Hz. Peygamber benzer bir tavsiyede bulunmuştur: "Sağ elinden yardım al"⁵⁰ yani bilgiyi yazıyla kaydet.

Bu emir, okuma ve yazmanın yaygınlaşmasını sağladığı gibi, kitabî bir din olan İslâm dininin, bir tek "Kitab"ın yani Kur'ân'ın mihver olarak görüldüğü kitaplar dünyasıyla hayatı ihya etmesini, bilginin kitaplarda toplanmasını ve kitaplardan oluşan "kütüphane" geleneğini başlatmıştır. Bu anlayış, din ile kitabı bütünleştiren bir medeniyetin inşasına yol açmıştır. Öyle ki, dini ibadetlerin icra edildiği mekânlar olan camiler ve mescidler, aynı zamanda birer ilim öğretim merkezi olmakla kalmamış, bir müddet sonra her caminin yanına bir kütüphane kurulması âdetini de beraberinde getirmiştir. Artık Müslümanlar, camilerin bitişiğinde kurdukları kütüphanelere vasiyetle kitap bağışlama geleneğini başlatmışlardır.⁵¹

Böylece Müslümanlar, inanç ve ilim dünyalarını Kur'ân ile birlikte sayısız kitaplarla süslemeye devam etmişlerdir. Bu kitaplar, kurulan İslâm Medeniyetinin temel taşları olarak günümüze de ışık tutmaktadır.

5. İlmî Anlayışın Yaygınlaşması

İslâm'ın ilk zamanlarından itibaren, İslâm dünyasında ilmi merkeze alan bir anlayışın hakim olduğunu görmekteyiz. Resulullah (s.a.v.) ilmin yaygınlaşması için okuma ve yazmayı teşvik etmesi ve ilmin gelişmesi için gerekli bütün tedbirleri almasının yanında, civar yerlere ilmi ulaştırmak için özel ekipler göndermiştir. Bir-i Maun hadisesinde ilim ehlinde pek çok kişinin şehit edilmesinden dolayı, tedbir olarak ilim mürşitlerine birer küçük müfreze eşlik ederdi. Böylece bir tehlikeye uğramadan rahatça vaaz ve nasihatte bulunur ve ilim öğrenmek isteyenlere gerekli bilgiyi aktarırlardı.⁵² İlim ehlini korumakla görevli askerler, kesinlikle kuvvet kullanmaktan men olunmuşlardı.⁵³ Hatta bir defasında Resulullah (s.a.v.) ünlü komutan Halid b. Velid'i bu gaye ile bir müfreze eşliğinde Yemen'e göndermiş ve orada altı ay kalmasına rağmen hiçbir başarı elde edememiştir. Zira bir komutan olan Halid b. Velid'in eğitim ve öğretim esasları ile ilgili tecrübesi yoktu. Bunun üzerine Hz. Ali, Halid b. Velid'in yerine Yemen'e gönderilmiş ve bütün Yemenlilere İslâm dinin benimseterek başarıyla geri dönmüştür.⁵⁴

İslâm dünyasında ilk dönemlerden itibaren mescit ve camiler birer ilim merkezi olarak kullanılmışlardır. Camilerin hiçbir insanın mülkünde olmayışı, buradan herkesin rahatlıkla ilim tahsil edebilmesine imkân tanımıştır.

50 Tirmizî, İlim, 12; Ebubekir Ahmed b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadî, *Takyidu'l-İlm*, Tah: Yusuf el-Aş, Dâru İhyai's-Sünneti'n-Nebevîyye, 2. Bsk., Beyrut, 1974, 65.

51 Mez, a.g.e., s. 209.

52 Mevlana Şiblî, *İslâm Tarihi Asrı Saadet*, Terc: Ömer Rıza Doğrul, Amadî Matbaası, İstanbul, 1928, II, 595, 596.

53 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihu't-Taberî*, Tah: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Revaiu't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, Ts., III, 66.

54 Mevlana Şiblî, a.g.e., II, 596.

Buralara "Beytullah" yani "Allah'ın Evi" denmesi şekli değil, hukuki olarak sahibinin Allah olduğunu teyit eder. "Cami mensubu" olmak veya "üyesi" olmak gibi bir imtiyaz söz konusu değildir. Dünyadaki her Müslüman, eşit olarak bütün görevlere katılma, faaliyetlerde yer alma ve ibadetlerini eda hakkını kendiliğinden elde etmektedir. "Giriş ücreti", kayıt veya abone ücreti gibi mali yükümlülükler olmadığı gibi kota, limit ve kısıtlamalar da söz konusu değildir.⁵⁵ Bu şekliyle camiler, hür bir eğitim ortamını oluşturmuş ve ilmin yaygınlaşmasında önemli görevler üstlenmiştir. Öteden beri birer okul gibi hizmet veren camilerin yanında Hz. Ömer zamanında, Kufe, Basra ve Şam'daki camilerde Kur'an ve Hadis okumakla görevli "kâss" adı verilen kişiler görevlendirilmişti.⁵⁶

"İlmi öğrenip de onu öğretmeyenler, altın biriktirip de harcamayanlar gibidir"⁵⁷ diyen bir Peygamber'in müntesipleri, ilmin yaygınlaşması için çokça emek sarf etmişlerdir. Öğrencisine ilim öğreten hocaların "Allah'tan korkunuz, bu ilmi yayınız; onu öğretin ve gizlemeyiniz"⁵⁸ tavsiyesinde bulunmaları adeta bir gelenek olmuştur. Bir müddet sonra ilmi tavsiye eden âyet ve hadisleri, büyük caddelerin yanı başında inşa edilen medreselerin ana kapılarına yazmak âdet olmuştur.⁵⁹ Zira görkemli yapılar olan medreselerin süslü kapıları o gün için adeta birer reklam panosu gibi işlev görmekteydi. İlme özel bir önem atfeden Müslümanlar, Yunan medeniyetiyle İskenderiye'de ve Suriye şehirlerinde tanışmış olmalarına rağmen, her şeyiyle kendilerine ait bir medeniyeti inşa etmişlerdir. İlim sahasında Fırat ve Dicle sahillerinde, Kufe ve Basra'da önemli kültür merkezleri kurmuşlardır. Özellikle Kufe ve Basra şehirleri, ilmi hayatın kaynaştığı faal merkezler olarak öne çıktılar. VIII. asırda bile bunlarla rekabet edecek bir şehir görmek mümkün değildi.⁶⁰

Böylece ilim merkezlerinde yeni ilimler tedvin edilmeye başlandı. İmam Malik'in bildirdiğine göre ilmi ilk tasnif eden kişi İbn Şihab ez-Zühri (ö. 124/742)'dir.⁶¹ Dini anlayışın bir parçasını teşkil eden ilmin bu kadar kısa sürede tedvin edilmesi şaşırtıcı değildir. el-Hazin'in ifadesiyle: "İlmi yok

55 Faruki, a.g.e., 172.

56 Nası, a.g.e., 65.

57 İbn Abdilber, a.g.e., I, 489.

58 İbn Kasım, İmam Malik'in kendilerine bu şekilde tavsiyede bulunduğunu bildirmektedir. Bkz: İbn Abdilber, a.g.e., I, 492.

59 Amasya Merzifon Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nin Ahşap kapısının sağ kanadında: "Alimin, abide üstünlüğü dolunayın sair yıldızlara üstünlüğü gibidir"; sol kanadında da: "Allah kime hayır dilerse onu dinde fakih kılar" ve "Alimin abide üstünlüğü, benim sizin en alt seviyenizden birinden üstünlüğüm gibidir" hadisleri yazılıdır. Bkz: Abdulhamit Tüfekçi-oğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı, Kültür Bakanlığı Yay.*, Ankara, 2001, 125. Ayrıca Bursa İnegöl İshak Paşa Medresesi'nin kapısında da: "İlim Çin'de de olsa arayınız" hadisi yazılıdır. Bkz: Tüfekçi-oğlu, a.g.e., 384.

60 W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Terc: M. Fuad Köprülü, D.İ.B. Yay., 4. Bsk., Ankara, 1977, 27.

61 İbn Abdilber, a.g.e., I, 331.

edenler, gerçekte dinin altını oyuyorlar.”⁶² Müslümanların ilme verdiği önemi ortaya koyan çarpıcı bir örneği Şeyh Cemalettin Aksarayî'nin (ö. 1388) öğretim metodunda görmekteyiz. Kendisi Aksaray kasabasında Zincirli Medresesi müderrisliğinde bulunurken, öğrencilerini üç sınıfa ayırarak, birinci sınıfa evinden medreseye kadar yolda ders okutur (meşaiyûn); medresenin avlusuna varınca, orada direkler arasında ikinci sınıf öğrencilerine ders verir (revakiyûn) ve medresenin dershanelerine girerek üçüncü sınıf öğrencilerine daha yüksek öğretimde bulunurdu.⁶³ Yolda bile ilim öğretme hevesi, zamanın ilim ile değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyan güzel bir anlayışın ifadesidir.

Bu şekilde dini bir gayretle ilme el atan Müslümanların ortaya koyduğu eserlerde, ilk üç asırdan altıncı yüzyıla gelinceye kadar ilmin isim ve tanımı ile iki yüz elliden fazla ilmi dal ve şube ile karşılaşmaktayız.⁶⁴ Bunda ilim ehline verilen özel önemin payı büyüktür. Sürekli üstün bir saygıya medar olan ilim ehlini kollamak için çoğu halifeler, içlerinde filolog, hekim, matematikçi ve mühendisler olduğu halde bütün ulemaya maaş bağlamışlardır.⁶⁵ Bir örnek olması açısından ilim ehline çok büyük değer atfeden Fatih Sultan Mehmed'in Doğu ve Batı bilginlerini İstanbul'da toplamaya yönelik gayretlerini ifade edebiliriz.⁶⁶ İslâm dünyasında sadece öğretmenlerin değil öğrencilerin de masrafları başta halifeler olmak üzere idareciler tarafından karşılanmıştır.⁶⁷ Medreselerde okuyan bütün öğrencilerin her türlü ihtiyaçlarının vakıflarca karşılandığı bilinen bir gerçektir.

İlim merkezleri olarak öne çıkan medreselerle birlikte kütüphanelerin yanı başında kitap koleksiyonlarını talimle veya hiç olmazsa burada ifa edilen hizmetlerin mükâfatlandırılması ile birleştirilen yeni ilmi kurumlar olan “Dâru'l-İlim”ler ortaya çıkmıştır. Musul eşrafından olan şair ve alim İbn Hemdan (ö. 323/935) burada her sahadan kitap ihtiva eden bir kütüphane ile birlikte bir “Daru'l-İlim” yaptırıp vakfetmiştir. Burası ilim arayan herkese açıktı. Devletin resmi desteği olmadan ortaya çıkan Daru'l-İlimler, bu sahaya hasredilen öneme işaret etmektedir. Keza Kadı İbn Hibban (ö. 354/965) vasiyetinde Nişabur şehrinde bir kütüphane ile beraber bir evi, yabancı alimlerin barınmaları için vakfetmiş ve îaşeleri için de mirasından

62 Nasr, a.g.e., 15.

63 A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Remzi Ktb., 5. bsk., İstanbul, 1991, 25, 26.

64 Hakimî, a.g.e., 89.

65 Mez, a.g.e., 37.

66 Akkoyunlular padişahı Uzun Hasan'ın kendisine elçi olarak gönderdiği Ali Kuşçu'nun ilmine hayran kalan Fatih Sultan Mehmed, o günün rakamları açısından bir hayli yüklü olan bir ödemedede bulunarak günde 200 akçe maaşla Ali Kuşçu'yu Ayasofya Medresesine tayin etmiştir. Ali Kuşçu'nun İstanbul'a ilk gelişindeki yolculuğu için kendisine ayrıca günde 1000 akçe ücret ödenmiştir. Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 48.

67 Hicri 378 (m. 988) yılında vezir Yakub b. Kilis'in teşvikiyle Halife Hakim Biemrillah, Ezher Üniversitesi'nde 35 öğrencinin bütün masrafını kendisi karşılamıştır. Bkz: Hakimî, a.g.e., 327.

pay ayırtmıştı. Buradan dışarıya ödünç kitap verilmezdi. Hicrî 383 yılında Büveyhi veziri Erdeşir ibni Sâbur (ö. 415/1024) Bağdat'ın batı tarafında bir "Daru'l-İlim" kurmuştur. Yine 406/1015 senesinde vefat eden er-Radî, böyle bir "Daru'l-İlim"i ilim arayanların istifadesi için vakfetmiş ve öğrencilerin iâgesini temin etmişti. Meydana gelen değişim isimlerde kendini göstermektedir. Sadece kütüphaneler olan eski müesseseler, önce "Hazinetu'l-Hikmet" (Hikmet Hazinesi) ve daha sonra "Daru'l-İlim" (İlim Evi) olarak adlandırılmaktaydı. Kütüphane (hazine) bu kurumların sadece bir bölümünü teşkil etmekteydi.⁶⁸

Bütün bu ilim merkezlerine eşlik eden yeni kurumlar, İslâm medeniyetinin gelişmesine katkıda bulunmaya devam ettiler. Bu bakımdan, çeşitli branşlardaki alimlerin destek görmesi neticesinde hicrî 213 (m. 828) senesinde Halife Me'mun (ö.218/833) tarafından İlk İslâm Rasathanesi olan Şemmasiye Rasathanesi kurulmuş oluyordu.⁶⁹ Daha erken dönemde Emevi Halifesi Velid b. Abdülmelik tarafından 88/706 yılında ilk hastanenin kurulduğunu yukarıda ifade etmiştik. Hastanelerin kuruluşlarını takiben orada hizmet verecek doktorların yetişmesi için de özel gayretler gösterilmiştir. Abbasi Halifesi Muktedir Billah (ö. 320/932) zamanında Bağdat'ta yaklaşık 900 doktor sınava davet edilmiştir.⁷⁰ Sınavı geçen doktorların bu sayının dışında kaldığı düşünüldüğünde, tıp ilminin gelişimi ile ilgili bir fikir edinmek mümkündür.

Böylece İslâm aleminde ilmin şaşırtıcı bir ivme kazandığı görülmektedir. O dönemde Bizans için de aynı yükselişe işaret eden Berthold, "Lakin Hilafetin Bizans'a nazaran şu üstünlüğü vardı ki, orada muhtelif unsurlar bir arada iş görüyordu. Kur'an'ın verdiği bir derece dini hürriyet dolayısıyla, medeni hareketlerin yayılması için meydan daha genişti"⁷¹ demektedir. Gerçekten de Resulullah (s.a.v.) ile başlatılan ilmi çalışmalar, baş döndürücü bir şekilde süratle gelişmiş ve yayılmıştır. İlim insanlarına fikir üretebilecekleri geniş bir meydan bırakılmıştır.

Maalesef bir müddet sonra çeşitli sebeplerle İslâm dünyasındaki bu ilmi inkişaf duraklama dönemine girmiştir. "İctihat kapısı"nın kapandığının ileri sürülmesi, İslâm'ın en dinamik yönünü teşkil eden yeni içtihatların ortaya çıkmasını engellemiş ve eskilerin tekrarından başka hiçbir yenilik taşımayan sözde ilmi eserler piyasaya sürülmüştür. Bu anlayışın İslâm ilim dünyasına takdim ettiği yegâne hediye "şerh" ve "haşiye"lerdir. İlginç bir örnek olması bakımından birbirlerini takip eden şu haşiyeler silsilesini vermek uygun olacaktır: Hicrî 261 ((875) yılında vefat eden İmam Müslim, Hz. Peygamber'in hadislerini topladığı meşhur "**Sahihu'l-Müslim**" adlı eserini yazmıştır. Bir müddet sonra Muhammed b.Ali el-Mazerî (ö. 536/1141) bu kitabı "**el-Mu'**

68 Mez, a.g.e., 212.

69 Nasr, a.g.e., 79.

70 Hakimi, a.g.e., 163.

71 Berthold, a.g.e., 15.

İlim bi Fevaidi Kitabi'l-Müslim" adlı bir şerh yazmıştır. Hemen akabinde Kadı İyaz b. Musa el-Yahsubî (ö. 544/1149) bu şerhi tamamlayan "**el-İkmalu'l-Mu'lim**" adlı kitabını kaleme almıştır. Şerhler silsilesi burada bitmemiş, Ebu Abdillah Muhammed Hilfe b. Ömer el-Vestani el-Ubbî (ö. 827/1424) de bu son eseri tamamlayan bir şerh daha yazmış ve ismini "**İkmalu İkmal-i'l-Mu'lim**" koymuştur. Bu uzayıp giden şerh ve haşiyeler kervanına Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Yusuf es-Senusî (ö. 892/1457) de "**Mukemmilu'l-İkmal-i'l-İkmal**" kitabıyla katılmıştır. Bu şekilde uzayıp giden haşiyeler ve şerhlerin iş görmediği kısa sürede fark edilmiş ve akabinde bu geniş açıklamaları kısaltan "**Muhtasar**"lar dönemi başlamıştır. "**Haşiyeler**" ve "**Muhtasar**"lar dönemi fikir ve ilim açısından bir kısır döngüye şahitlik yapmaktadır. Maalesef çok geçmeden kapalı devre ilim tahsilinin başlamasına şahit olmaktadır. İlimin gelişmesi ve ilerlemesinde belirleyici bir role sahip medreselerdeki bozulma, bu anlayışa eklenince ilimdeki gerileme bütünü artmıştır. Bu sebeple gelişmelere ayak uyduramayan medreseler tarih sahnesinden sessizce çekilmişlerdir.

Belli bir dönem öne çıkmış olan ilmi durgunluğa zaman zaman İbn Haldun, İmam Nevevî, Muhammed İkbâl ve Bediuzzaman Said Nursî gibi dahilerin baş kaldırışlarına şahit olmakla birlikte, bunların yeterli sayıda olmadığını da biliyoruz.

6. Sonuç

İslâm dininin kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerim'in ilmin araştırılmasını emreden veya diğer vesilelerle ilim konusuna değinen âyetlerin hemen hemen tamamı, hicret öncesi Mekke devrinde nazil olmuştur.⁷² Müslümanların kendi canlarını bile korumakta zorlandıkları bir dönemde ilme yapılan bu atıflar bile tek başına İslâm'ın ilme verdiği değeri ortaya koymaya yetmektedir. Hz. Peygamber'in yukarıda da işaret ettiğimiz gibi ilmi merkeze alan bir anlayışla Müslümanları teşvik etmesi, İslâm medeniyetinin temellerine atılan ilk harçlar olarak kabul edilmelidir. Bu anlayışın beslediği bir yaklaşımla her dönemde İslâm âlimleri, ilmin gelişmesi ve yayılması için olağanüstü gayretler ortaya koymuşlardır.

Kaldı ki, fakihlerin ilmi câhillere ulaştırmanın âlimlere vacip olmadığını ifade etmelerine rağmen,⁷³ İslâm âlimleri, bildikleri hakikati her yere götürmek ve herkesi irşat etmek gibi kendilerine önemli bir sorumluluk yüklemişlerdir. Bu sorumluluğun neticesinde ilk dönemlerden itibaren ilmi hayatı besleyen ve geliştiren kurumlar oluşmaya başlamıştır. Bu kurumlarının yanında ilim ehli diğer dinlerin mensuplarından da hiçbir bağnazlık gösterilmeden istifade edilmiştir. İslâm Medeniyetinin ihtişamlı dönemlerinin temelini ilmi bu anlayışın attığı bilinen bir gerçektir. İlimin önünde dinî, ırkî, coğrafi, cinsî

72 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II, 765.

73 Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtavî, *Haşiyetu Alâ Merakk'el-Felâh Şerhi Nûri'l-İzâh*, Matbaatu'l-Kübrâ el-Emiriyî, 3. bsk., Bulak, h. 1318, s. 5.

ve sınıf ayırımına dayalı engellerin kaldırılması neticesinde, ilimden istifade etmek isteyenlerin önünde geniş bir hür alan açılmıştır. Müslümanlar bu alanı olabildiğince değerlendirmeyi başarmışlardır.

Daima ilim ve ilim ehline ayrı bir önem atfeden İslâm dünyasında, mevcut olan ilmî durgunluğun uzun süreli olamayacağı, modern eğitim kurumlarında eğitim ve öğretim gören yetişen Müslümanların bugünkü çalışmaları göstermektedir. Bu çalışmalar hem İslâm âleminde hem de globalleşen dünyanın arzu edilen barış ortamını yakalamasına imkân tanıyacağına olan inancımız her geçen gün artmaktadır.

Din İle İlgili Tutumlarımız ve Paradigma-Metodoloji Sorunu

*Niyazi USTA**

ABSTRACT

Our Attitudes about Religion and the Problem of Paradigm-Methodology. *This study considers the religious attitude in the present Turkish Society Especially two attitude (traditional and modernist) are tried to be researched connected with their reasons. In order to find out the meeting place between traditional and modernist attitudes, it must be understood by the two sides that why the common people and intellectual people have those attitudes. So it is seen that the best way to reach this goal is to inform the common people about secularism and religion. Yet, the suggestions for building this way are not mentioned here.*

KEYWORDS: *Attitude, religion, function, mentality, cultural atmosphere, causality.*

Bu deneme, din hakkındaki tutumların genel bir gözleminden hareketle meydana getirilmiştir.

Dinle ilgili tutumlar, çeşitlilik itibariyle gerçekten şaşırtıcı biçimde çokluk arz etmektedir. Zaten meselenin ilginçlik arz eden yönü de aynı dine inanan insanların, birden fazla tutum kategorileri oluşturmalarıdır. Biz elden geldiğince çeşitli tutumları başlıklar altında ifade edip, tutumların nedenlerine o nedenlere kaynaklık eden paradigma-metodoloji çerçevesinde değinmeye çalışacağız.

Bir şey hakkında herhangi bir tutum oluşurken etkili olan unsurları; bilişsel öge, duygusal öge, ön yaşantılar, tecrübeler ve toplumsal ortam olarak sıralamak mümkündür. Bu unsurların ilk üçü kişisel yapı ve kapasiteyle alakalı olup, toplumsal ortamla anlam ve eğilim kazanırlar. Tek tek her bir obje hakkında oluşan tutumlarımız arasındaki ilişkilerin insicamlı oluşu, düşünme biçimlerinin benzerliğini ve davranış alışkanlıklarını meydana getirir.

Tutumlar, güç ve sarsılmazlık bakımından farklı derecelere sahiptir. Bazı tutumların değiştirilmesi kolay, bazılarınıninki daha zor iken, bazı tutumlarda bu, imkansız olabilmektedir. Bazı tutumlar ise merkezi bir yer işgal edip, diğer tutumları şu veya bu şekilde etkileyebilir. Tutumun parçalarından olan bilgi boyutu, duygu boyutunun ya da duygu boyutu bilgi boyutunun tesirinde

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

kalabilir. Örneğin “aklıma gelen, başıma geldi” şeklinde sıkça kullandığımız bir ifade vardır. Bu telepatik bir hadiseden ziyade, herhangi bir eylemi icra etmede aklımızın bizi uyarmasına rağmen duygusal hareket etmemizin ya da aklın ikazını yerine getirmedeki ihmalimizin bir ifadesidir.

Din, bilim, iman, madde, sanat v.s hakkındaki tutumlarımızın hülasası ve mahiyetinin toplamı, bizim nasıl bir bakış açısı ve dünya görüşüne sahip olduğumuzu gösterir. Bu bakış açısını; “paradigma”, “metodoloji” diye niteledik. Mesela, ferdin öbür dünya inancını ediniş biçimi, teoloji anlayışı, dünyevileşme hakkındaki düşüncelerini etkileyecektir. Aklılığın öngördüğü tutum, inancının oluşumundaki duygu boyutunun, dinin fonksiyonlarının sınırları konusundaki kabullerinin tesirinde kalmakla, şekillenecektir. Din hakkındaki tutumlarımızın, dini sosyalleşme ve kültürlenme sürecimizle ilgili ciheti, bugün dünyevileşme konseptimizin, İslamiyetle irtibatlandırılmasında nasıl bir hareket tarzı ve stratejisi geliştireceğimiz veya geliştirdiğimiz meselesini, karşımıza çıkarmaktadır. Toplumun pirinç tanelerinin oluşturduğu gibi bir birlik zannedenler niyet edilmemiş sonuçlarla karşılaşılıp karşılaşılmayacağı konusunda güvenilir olamamaktadırlar. Her şeyden önce toplumun bir sosyal belleği vardır. İlişkiler ağının doğası gereği her hangi bir alanı diğerlerinden bağımsız düşünmek mümkün değildir.

Bugün sahip olduğumuz İslamî külliyat -özelde fıkıh-(burada fıkıh yerine hukuk kelimesini kullanmaktan kaçındığımızı ifade etmek isteriz) oluştuğu dönemin yani içtihatların dinamik ve seri biçimde yapıldığı dönemin toplumsal mahiyeti ile birebir irtibatlıdır, dersek yanılmış olmayız. Söz konusu dönem; gelişmelerin, değişmelerin ve meselelerin, üretilen çözümlerle tatmin edici bir biçimde karşılandığı dönemdir. Dünyevi platform ve konjonktür bakımından Müslüman toplumların eziklik, geri kalmışlık hissetmedikleri bir dönemde, dünyevileşmeyle ilgili anlayışlarının, bugün arzu ettiğimiz biçim ve karakterden başka türlü olması, o günün toplumsal şartlarından kaynaklanmaktadır. Mamafih, bugün yeni düşünme biçimlerine doğru zorlanmamızın temel nedeni de, günümüz meselelerinin önceden üretilmiş hükümlerle karşılanamamasındandır. Bugün bir usul olarak hermönetik ve tarihsellik, böyle bir ihtiyaçtan doğmuş olsa gerektir.

Belki de bugünkü problemler karakteristikleri itibariyle söz konusu dönemde ulemanın karşı karşıya kaldığı problemler olsaydı, ibahat, farz-ı kifaye derecesindeki telakkileri, daha vurgulu bir hükme konu olacaktı. Bir örnek: “....Şu halde bir kimse yiyeceklerden her neyi helal ve hazır bulsa onun bir türünden karnının yarısını dolduracak yeme ve içmeye yönelse, giyeceklerden her neyi helal ve hazır bulsa sıcaklığı ve soğukluğu giderecek kadar elbise ile yetinse kendine uygun bir kadınla nikahlanıp onunla kanaat kılrsa ; ev-barktan ırz ve malını koruyacak kadar alçak bir evde otursa hilesiz sanat veya insaf ile ticaret kılrsa gerçekten o kimse dünya lezzetini ve Mevla rızasını bulur.”¹

¹ İbrahim Hakkı Erzurumlu, *Marifetname*, Kıtasan Matbaacılık, İst. 1984, s.200-201

Geçmişten bugüne eğitim-öğretim sürecimizin, geniş halk kitleleri açısından kifayetsizleşmesi, hatta inkıtaya uğraması ve bir toplum için uzun sayılabilecek bir süre bu halin devam etmesi, meselenin gittikçe irileşmesine neden olmuştur.

Sözlü kültüre bağlı kültürlenme yoluyla edinilen problem çözüm biçimleri, toplumsal yaşayışın uzun tarihsel periyodu göz önüne alındığında, tek kerelik öğrenmeler, problem çözümler mesabesinde kalmıştır.² Tek kerelik öğrenmeler ya da meseleleri halledişler, o periyot için bilimsel, metodolojik, parça başına anlamlı ve çözümleyici olması, kurumsallaşması yerine, dogmatikleşmeyi ortaya çıkarmıştır.

Kültürel kodlar haline getirilen düşünme biçimleri (davranış biçimlerinin kültürel kod haline gelmesiyle, düşünme biçimlerinin kültürel kod haline gelmesi ayrı şeylerdir) toplumumuzun ekserisinin paylaştığı tutumlara, oradan da problem çözmenin ideolojileşmesine yol açmıştır. Problem çözmenin ideolojileşmesi, "değişen şartlara, değişmeyen reaksiyonlar gösterilmesi"³ biçiminde tezahür etmektedir. Düşünme faaliyetinin sonuçlarının informal yolla öğrenilmesi, ideolojileşme temayülü taşır. Buna mukabil, yeni tutumlar geliştirenlerin de kültürel, itikadi veya ameli olanla, bilimsel alana ait olanı ayırt etmeksizin toptancı bir hareket tarzı geliştirmeleriyle ideolojikleştiklerini söyleyebiliriz. Oysaki dinin, kültürel kodlamadaki etkinliğe konu olan cihetleri ayırt edilmelidir. Kültürel olanla, bilimsel olanı ayırt edebilecek enformasyonun, halk tabanında yaygınlaştırılması yapılmaksızın karşı tutumları eleştirmek inafsızlık olur. Belli bir imkân çerçevesi belli bir nesneliliği ortaya çıkarır. İmkânlar değişikçe nesnellikler de değişir. Ekonomik düzey ve eğitim düzeyi itibarıyla son derece kısıtlı imkânlardaki bireylerin tutumlarının, algılarının kalitesi bir üst düzey imkân sahiplerinin algılarından farklı olacağı tabiidir.

Değişen şartlara nispeten birkaç uygun anlayış geliştirenler, tüm problemleri kucaklayıcı yeni formülasyonlara ulaştıkları iddiasında bulunabilmektedirler. En azından böyle bir imaj, mesaj olarak aktarılmaktadır. (Klasik dönem içerisinde yer alan unsurlardan kişisel arka plana uygun olanların seçilip, referanslar içerisine sokulduğu da görülür.)

Sait Halim Paşa'nın "Evladın pek noksan olan bilgisi ile babanın cehalet derecesine inmiş köhne malumatı karşı karşıya gelince, evladın saygısı, babanın haysiyeti ortadan kalktı" şeklindeki tespitini, eski ile yeni tutum sebepleri arasındaki münasebeti açıklamada kullanabiliriz.

Klasik dönemi olduğu gibi benimseyenler; İslamiyet'in o günkü gibi hakıyla yaşanması durumunda meselelerin çözülebileceği iddiasında bulunmaktadırlar. Ancak "hakıyla" yaşanma talebinin içeriği ve nasıllığı hususunda

² Tek kerelik öğrenmeden kastımız; ulemanın meselelere bilimsel yaklaşımın oluşturduğu toplam bilginin, halk tarafından öğrenilmesinin gelenekleştirilmiş biçimidir.

³ Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yayın, İst., 1983, s.52 Bu durumun "paradigmatik aşırılık" diye belirlenmesi için bkz. Hasan Şahin, *Paradigmaların Savaşı Kaostaki Türkiye, Sistem Yay.*, 1997.s.128

tatmin edici cevaplar verilememektedir. Hakkıyla yaşanmadığı tezi yanlışlanabilmesi mümkün olmayan sloganik ve inanma içeren bir önermedir. Her şeyden önce “İslam’ın, hakkıyla yaşanılmaktan zamanla neden uzaklaşıldığı” sorusu cevaplandırılmalıdır. Eğer bir cevap varsa, bu cevapla insan kaynağına değişime atıfta bulunulmuş olur. Öyleyse mesele, dinin kendisinden ziyade insanla, onun eğitimi ve kalitesiyle ve toplumsal dönüşümün kendisiyle ilgilidir.

“Hakkıyla yaşanmadığı” tezinden hareket eden anlayışa cevap, “gerçek İslam” söylemiyle,⁴ geleneksel anlayış taraftarlarının dışından gelmektedir. Bu yaklaşım tarzıyla, sanki önceki İslamî birikimler gerçek değilmiş ve “gerçek İslam” a da henüz ulaşılmış gibi bir hareket biçimi geliştirilmektedir. *Toplumun, İslamî ilimler, bazında donanım eksikliğinden yararlanılarak girilen ikna edicilik yerine, reel ve rasyonel, hem de verimli sonuçlarda, ısrarlı olan geniş halk kitlelerinin henüz dile getirilmemiş haklı taleplerini müşahede etmek mümkündür.* Özellikle kültürler arası etkileşimle beslenen rasyonelitenin popüler sunumu, toplumumuz tarafından *arasyonel* algılanmaktadır. Hatta, dinin felsefi bir ekol haline getirileceği kaygısı ortaya çıkmaktadır.

İslamiyet’le ilgili her tutum, belli bir arka plana bağlı olduğuna göre, tutumların benzeştirilmesi, fertlerin mükteseplerinin benzeştirilmesini mantıki olarak zorunlu kılmaktadır. Aksi takdirde, bir tutum açısından ikna olmayanların haksız ve insafsızca itham edilmeleri söz konusu olur. Bu benzeşme, eğitim ve ekonomik düzey başta olmak üzere maddi temellerde gerçekleşebilir. Çünkü maddi imkânlar, bir şey hakkında fikir yürütmenin karakteristiğine önemli ölçüde etkide bulunur.

Akıl yürütmek suretiyle bir fikre, tutuma ulaşma: şuurdaki muhtevalar ve kavramlar arasında münasebet kurularak gerçekleşir. Çocukluktan itibaren şuurda yer alan muhtevaların niteliği kadar niceliği de önemlidir. Zira algı; zihindeki muhtevalar üzerine eklenen tembihlerin sayısal anlamdaki miktarı ve kategorik farklılığının işlem sayısını artırma sonucu ortaya çıkar. Yukarıda işaret ettiğimiz İslami külliyat (paradigma) ulemanın kendi donanımları ve zamanlarının çeşitli verileri çerçevesinde kur’an ve sünnetten algıladığını işleminden geçirip anladığı biçimiyle halka sunması ile oluştuğunu bir kez daha tekrarlamalıyız. Bu, tıpkı mevleviliğin sema sembolündeki gibi bir görünümdür. Yani ulemanın kitabı dinden anladığı ve algıladığını bireysel donanım ve kendi zamanının verileriyle işleyip halka aktarması durumudur.

Ananeyle öğrenilen, kazanılan, (belki belli bir zaman ve yapı için doğru olan) tutumların değiştirilmesine oranla, formel eğitim yoluyla öğrenilen tutumların değiştirilmesinin daha süratli olduğunu eğitimciler çok defa tecrübe etmişlerdir.

Deneye ve değişime tahammülü olmayan öğrenmelerin, zamanla batıl itikat derecesinde muamele görmesi kaçınılmazdır. Çünkü bu yollu öğrenmelerde, sebeple sonuç arasındaki ilişkiyi oluşturan “illetin”, gerçek illetten ziyade,

⁴ Ali Bardakoğlu, “İlahiyatçıların Din Söylemi”, *İslamiyat*, cilt: 4, sayı: 4, Ekim-Aralık 2001 s.66

görünürdeki illet olduğunun farkına varılmayabilir. Yani, sonucun sebebi veya illeti, sonuca mesafe, zaman, mekan ya da başka bir özellik itibarıyla yakın olan, alelâde bakışla görülebilenlerden biri olarak bilinir. Oysa gerçek sebep veya illet, sonuca çok uzakta, hatta alelâde bakış için şaşırtıcı biçimde ilgisiz görünen bir yerde bulunan, bir unsur olabilir. Bu durumu konumuz dışından bir örnek olarak aşağıdaki öykü ile açıklayabiliriz. “Urfa aşiretlerinden iki aşiret reisi, araçların yardımıyla, aralarında var olan kan davasına bir son vermek amacıyla, birbirlerinden kız alıp oğlan evlendirmeye karar verirler ve bu karar uygulanır. “A” aşireti oğullarına, kan davalı olduğu B aşiretinden kız alır. “A” aşireti öldüren; kızlarını veren “B” aşiretiyse, öldürülen, öldürme sırasına sahip olan taraftır. Olay sırasında “A” aşireti, “B” aşiretine “kan bedeli” (diyet) ni de ödemiştir.

Aradan on beş yıldan fazla bir zaman geçer. Bu süre içerisinde her iki tarafta ölen ve öldürülen yoktur. Gelin doğurur, oğlu on beş yaşına ulaşır. Ne var ki, “su uyur kan davalı uyumaz” atasözünde olduğu gibi iki yan da birbirlerini sürekli denetlemekte ve birbirlerinden kuşkulmaktadır.

Günlerden bir gün kız tarafı, “A” aşiretini onurlarına şölen vermek üzere obasına çağırır. Hıslımlığın bozulmaması için bu çağrıya uyan “A” aşireti”, gelinini ve torunu da yanlarına alarak küme halinde “B” aşireti obasına giderler, hoş karşılanır, ilgi görürler. Büyük yemek hazırlıkları sırasında “A” aşiretinde gelin olan evin kızı, ailesinde birilerinin normal olmayan davranışları içerisinde olduğunu görür, kendisinden saklı kimi hazırlıklar yapıldığını sezinler. İşi araştırdığında, babası ve taraftarlarının bu vesileyle evlerinde konuk olan, kızlarının gelin olduğu aşiretin, tümünü birden ortadan kaldırmayı amaçladıklarını öğrenir. Kız, ivedi kocasına haber ulaştırır: “Ne edip edin, oğlumu da yanınıza alarak evi terk etmenin yolunu bulun” der. Haber belirli işaretlerle konukların her birine duyurulur. Konuklar, abdest bozmak, abdest almak, atlara bakmak ve benzeri bahanelerle belirli bir yerde buluşmak üzere evi terk etmenin yolunu bulur ve kaçmayı başarırlar. Konukların tümüyle evi terk ettiklerine tanık olan ev sahipleri, tez elden silah kuşanıp, atlanıp kaçanların bir geçitte önlerini keserler. Karşılıklı önce söz, sonra ateş atışmaları başlar. Bu arada kız da silahla beraber ata atlayıp babası, ağabeyi ve taraftarlarını izler ve baba yanı grubu içerisinde yerini alır. Silahlı atışmalar sırasında mevzilerin zaman zaman değiştirilmesi ve kimi devinimler sonucu, kadının on beş yaşındaki oğlu, dayısını rahat vurabileceği bir konuma gelir ve dayıya silahını doğrultur. Dayı yeğenini görmemekte, anne her ikisini de görebilecek, oğluna daha yakın bir yerdedir. Oğluna ivedi seslenir. “Oğlum yapma” der. Oğlan annesini duyunca kararsızlığa girer ve tüfeği yüzünden indirmeye başlar, bu sırada -baba ateş açma uzunluğu dışında ama olayı tümüyle görebilecek konumdadır- babanın sesi duyulur: “Ne duruyorsun?” diye. Anne: “Oğlum babanı dinlersen elin kana bulanır, yapma.” diye uyarısını yineler. Oğlan, babasının yinelenen buyruğu üzerine dayısını vurmaya düşünür ve silahı yeniden yüzüne götürür, tetiğe basacağı sırada anne: “Oğlum yapma” diye oğlunu yeniden uyarır. Annesine kulak vermeyen oğul dayısına tam ateş ede-

ceği sırada anne kurşunuyla vurulur, yere düşer ve ölür. Havanın kararmasıyla birlikte karşılıklı kurşunlar kesilir. "A" aşireti ölülerini alıp obalarına, "B" aşireti de "evlat katili" kızlarını alıp evlerine dönerler. Böylece "B" aşireti "A" aşiretinin tümünü değil ama, birini öldürerek, "Kana karşı kan" davasının gereğini yıllar sonra da olsa yerine getirmiş olur.

Olay duyulur: kadın, "evlat katili" sanığı olarak tutuklanır. Davanın Urfa Ağır Ceza Mahkemesinde görülmesi sırasında Yargıç: "Kadın sen ne biçim annesin, insan yavrusunu vurur mu?" diye sorar.

Babasoylu aşiret kadını:

"Furur, Hakim bek. Furur. Başka umar olmadığında" der. Yargıç şaşırır ve: "Ne demek o?" diye sorar. Babasoylu Aşiret kadını Ana:

"Umarsızlığımı ben söyleyeyim sen anla " der ve devam eder:

Hâkim Bek. Hâkim Bek

Koca ildedir (yabanda).

Oğul bildedir (Belde. Biyolojik babalık).

Ya kardeş nirdedir? "(Nerededir) der.

Yorum: kadın babasoylu bir aşiretin üyesidir. Ailenin ocak tütürücü tek bireyi, vurduğu oğlunun dayısı erkek kardeştir ve evlerinde yaşlı babasından başka erkek de yoktur. Erkek kardeşinin ölmesi, baba ocağının sönmesi sonucunu doğuracaktır. Kadının ise bireysel sorunu kendince önemsizdir. "Koca ildedir" derken kadın: Ben hangi erkekle evlenirsem o bana koca olur" diye düşünür. Bu olayda koca yabandan biridir. "Oğul bildedir" derken kadın: "Kendime koca olarak seçtiğim erkekle yattığımda bir döl, oğlan sahibi olabilirim" demekle biyolojik olarak babalığın ne olduğunu vurgulamak ister. "Ya kardeş nirdedir?" sorusunu sorarken de: "Ben bir kardeş doğuramam" demekle, kadın olarak aile içerisindeki yerini, rolünü ve konumunu belirtmektedir. Annesi babası da zaten yeniden oğul kazanacak durumda da değildir; yaşları gereği.⁵ Bölgedeki "töre"den habersiz olan hakim, annenin katilliği konusundaki düşünceleri, illet arayışının oldukça sığ olduğu anlaşılmalıdır.

Dinin Diğer Alanlarla İlişkinde Paradigma Açısından Bir Örnek: Din-Ekonomi

Tutum konusunda söylediklerimizi, dinle-ekonomi arasındaki ilişkide beliren tutumlar bazında somutlaştırabiliriz. Bunu da, bir ekonomistin, istihdam meselesini izahta kullandığı "Robinson Örneği"⁶ ile ortaya koymak yerinde olacaktır. Ancak, öncelikle şöyle bir açıklama yapmak, kanaatimizce elzemdir:

Din, ekonomiyi yok iken icat veya ihdas etmiş değildir. Mevcut bir olgunun yapısal işleyişine değer yargıları yükler. Bunun dışında herhangi bir fonksiyon yüklemesi durumu, dinin yorulmasına ve verimsiz bir materyal konumuna düşmesine sebep olur.

⁵ Ali Rıza Balaban, *Gelenekler, Töre ve Törenler*, Betim yay. İzmir, 1983, s. 87-88

⁶ Sadun Arel, *İstihdam, Para ve İktisadi Politika*, Bilgi Yayınları, Dördüncü Basım, 1972, s. 24

Şimdi, Robinson Örneği'nden hareketle meseleyi izah etmeye çalışabiliriz: İssiz bir adaya düşmüş olan Robinson, yaşamak için çalışmak mecburiyetindedir. Çalışma süresi ise, elde etmek istediği hayat standardına göre değişecektir. Gündüzleri meyve toplayıp, geceleri de bir ağaç kovuğunda ya da mağarada, otların üzerinde uyuyarak sürdüreceği bir yaşam tarzına razı ise, böyle bir standardı, belki günde 1-2 saat çalışarak yakalayabilir. Ancak, meyvenin yanında ekmek, et vs. yemek ister ve uyumak için mağarayla yetinmeyip daha lüks bir yer arayışında olursa, günlük çalışma süresini artırmak zorundadır. Et için av teknolojisi, ekmek için de tarım kültürü geliştirilmesi ve icatta bulunması gerekmektedir. Bu durumda Robinson, iki hayat ve haz tekkisinden birini seçmekle yüz yüzedir. Ya az çaba gerektiren, basit kanaatkâr ve düşük bir yaşam tarzını benimseyecek; ya da daha meşakkatli ama yüksek standartlı bir hayatı tercih edecektir.

Robinson, daha zahmetli olan hayat standardını tercih ettiğinde, elde etmek istediği ürün ve zahmet için harcayacağı emeği, sarf etmeye değer bir tutum geliştirmiş olur. Gelecek için yatırım yapmanın makûliyetine ulaşır. Bu süreç onu, yeni hazlara, ihtiyaçlara ve bu ihtiyaçları teminde kullanacağı yeni maddelere yöneltir. Robinson'un dini inancı da, bu iki tutumdan hangisine yöneleceğinde etkindir. Lakin onun dini inancı, hangi tutuma yöneleceğinde sadece bizatihi inandığı dinin metinsel-teorik yapısıyla değil, onun sahip olduğu dini nasıl algıladığıyla ilgili olacaktır. Bu algı, onun başka bir adada kendisi gibi birinin de mevcut olduğunu, günün birinde onunla karşılaşabileceğini ve kendi durumunun, mevcut haldeki gibi sürmeyebileceğini akıl etmesi ve başkaca saiklerle yakından alakalıdır. Böyle bir tembih ve tehdit yok ise muhtemelen birinci tutuma yatkın olacaktır. *“Çalışmadan, yorulmadan, öğrenmeden rahat yaşama yolunu benimseyenler önce hürriyetlerini sonra bağımsızlıklarını kaybetmeye mahkumdurlar”*. (Atatürk).

Tek kişilik Robinson örneği yerine, bugünün toplumlarını ve toplumlar arası ilişkilerin ortaya çıkması durumunu koyarsak, bugünü tahlil etmede ve karşılaştığımız problemlerle geleneksel ya da modern dini anlayışlar arasındaki irtibatlandırmalarımızda nasıl bir tutuma sahip olduğumuzu görmüş oluruz.

Değişmeye, dünyevileşmeye ve genel olarak problemlerin çözümünde tutum değişikliğine, zihniyet itibarıyla hicrete, dönüşüme; dinin değer sisteminin ne dediği, müminlerin algısı çerçevesinde cevaplanacak bir sorudur.

Kur'an-ı Kerim'in, "Bu dünya hayatı, bir oyun ve eğlenceden, geçici zevkten başka bir şey değildir"⁷ ayetini ve benzerlerini; "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrıldığınızda, Allah'ı anmaya koşun! Namaz bittiğinde, yeryüzüne dağılın ve Allah'ın fazlından rızınızı arayın."⁸ ayeti ve benzerlerini görmezden gelerek ya da pasif bir değerlendirmeye tabi tutarak algılama gerçekleşir ise, kanaatkar tipteki Robinson'a ulaşılır. Böylece "bu dünyadan" bağımsız "öbür dünyalılık", zamanla bu dünyalılığı boğar.

⁷ Kur'an Enam-32

⁸ Kur'an Cuma-19

Adım atışımıza bile öbür dünyalık adına müdahale eden, kuşatıcı bir din anlayışı ile, fonksiyon itibariyle dünyanın büyüsunü korumaktan bile aciz bir din anlayışı arasındaki salınımda, en optimum din anlayışı arayışının sonuçları, epey bir müddet sürecektir. Sosyal değişme olgusuna bağlı olarak bu sonuçlar, tekrar tekrar farklı dozlarda yaşanacaktır.

Dinin Toplumsal Konumu Hakkında Bir Yaklaşım

Dinin uhrevi sonuç bakımından bizzat hüküm verdiği konular itibariyle ele alınması dışında, dinin bir hayat tarzı ve davranışlar bütünü, motivasyon kaynağı olması itibariyle toplumbilimcinin üzerinde durduğu en önemli konu din-toplum münasebetleridir.

Dinle ilgili tutumlarda, metodoloji sorunuyla ilgilenmek, bize göre dinin duygu boyutunun, dolayısıyla da ferdin iç dünyasında öznellediği alanın dışında kalan sahada, yani toplumsal alanda görünümü ve işleyişiyle ilgilenmektir. Toplumsal ciheti itibariyle dinle ilgili metodolojiden bahsedilebilir. Bunu yapabilmek için her şeyden önce, toplumsal hedeflerin ne olduğunu, dinin toplumsallığı ile ilgilenenlerin ne yapmak istediklerini anlamak, netleştirmek gereklidir. Başka bir ifadeyle, dinin toplumsal fonksiyonları nelerdir, bu fonksiyonları hangi, ne tür bir anlayışla-metodolojiyle belirleyebiliriz? Din, her türlü problemin çözümü açısından sözün kendinde bittiği bir olgu, kurum olarak görülebilir mi? Toplumsal talepler var ise ve yerine getirilemiyorsa talep ne olursa olsun dine müracaat etmek, dini yorgun düşürmek olmaz mı? Toplumsallığı itibariyle kabul görmeyen dini tutumları şayet değiştirilmesi gerekiyorsa nasıl değiştirmeliyiz? Türünden sorular çerçevesinde metodoloji arayışında, şunları göz önüne almak, bizce-sadece bizi bağlayacak şekilde aşağıdaki gibi açıklanabilir:

Pek çok tutum ve davranışlardan müteşekkil paradigma oluşturması noktasında din, müminine çağrıda bulunur ya da ihsaslar gönderir. Bazen de toplum, herhangi bir ihtiyaç saikiyle dini bu noktada fonksiyonel kılar. Örneğin, uzun süreçler sonucu ulaşılabilecek şuurlanmanın neticesi olarak beklenen davranışlar sadece ve sadece “inançla” yaptırılabilir. Bu, toplumun dini pra.g.m.atist kullanımınıdır. Geleneğin en şiddetli biçimde eleştirisine neden olan anlayışın, aslında toplumsal açıdan neticeleri itibariyle doğru, makul görülebilir anlayışlar olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, dini kutsallık atfedilen bir belde, tabu haline getirilen eşya ya da olgu, gerçekte pratik bir faydayı sağlamak içindir. Yanlış olan; zamanla, pratik sonuç unutulup araç ve ariziliğin esas teşkil etmesidir.

Bu pra.g.m.atist tavrın sonucu yerleşmiş kabuller, ilahiyatçı entellektualizmiyle eleştirildiğinde “dinin aslından olmayan” şeyler bulunmuş olur. Dünyevi anlamda toplumun taleplerini yerine getirmekle yükümlü olan unsurlar görevlerini, yükümlülüklerini yerine getirmeyişlerinin sorgulanması yerine birinci dereceden sorumlu olmadığı halde din sorgulanmaktadır. Bu sorgulamayı yapanlar ne kadar eleştirel ne kadar yenilikçi olursa olsun, temelde herşeyi dine bağlayan bir bakış açısının ürünüdür. Bugün islam dünyasında

“islami yenilenme” diyebileceğimiz modern süreç ve sorgulamada öne çıkan sonuç; islamiyetin din olarak alan ve fonksiyonlarını belirleme ya da fonksiyonalitesini artıracak destekleri oluşturmadan ziyade, verileri rasyonelleştirme, duruma göre misyon-etkinlik biçme şeklinde tezahür etmektedir. Batının sekülerizm süreci ile yaptıklarını bir çeşit “islamiyeti akılcılaştırma” ile yapmayı deneme gayretleri olarak tavsif edilebilir.⁹ Yani din, yine dominant unsur olacak, lakin din, geleneğin içinde yer aldığı gibi değil, rasyonalist ve tarihsel bir bakış açısıyla işlenecektir. Ekonomik, siyasal ve diğer toplumsal alanlardaki problemleri dinin dışında bir teknikle çözme ile dini verileri akılcı biçimde kullanarak çözme ayrı şeylerdir. Dinin bu anlamdaki rasyonalitesi belkide “problemlerinizi problemin yapısı ve iktizası çerçevesinde çözüm” iznini verdiğini belirlemek olacaktır. Bu durumda özel alanında etkinlik için bakışını kendine çevirebilir: Sosyal erdemleri beslemek, dünyanın büyüsunü korumak, insan tabiatını kendine yabancılaşmamasını temin etmek ve nihayet bireyin dinin teolojik yapısı çerçevesinde aşkın bir varlığa inanma istek ve ihtiyacını, toplum hayatı yaşama zorunluluğu ile realize etme işlevine teksif edebilecektir.¹⁰ Dindarlığın bireysel çerçevesinin toplumsal sorumlulukla irtibatlandırılması için gereken teolojik çıkarım ve istimbatlara bireylerin ikna edilmesi, kalben müsterih olmalarını temin etmek bugün ilahiyatçıların mesleki görevleri olabilir. Din; adaleti emreder ama adaleti gerçekleştirmede kullanılacak vasıtaların belirlenmesi bizatihi, bütünüyle dinle değil bilimsel verilerle olacaktır. Keza inananların, dinin bir atölye kurmayı emrettiğini anlama ve algılaması tabiidir, lakin atölyenin teknik anlamda nasıl çalışacağını dinde değil işin kendinden çıkarma gereğinde inananların sağladıkları desteklenmesi ilahiyatçıların paradigmatik yükümlülüğü olabilir. Dinin fahri olarak yürüttüğü fonksiyonları yerine getirecek gerçek unsurlara sahip olduğunda, din ödünç ve emanet olarak elinde bulundurduğu, işlem sahasını, sahanın sahibi olgu ya da kuruma iade edecektir. Bu iade ya da devir teslim işi, belli bir süreci gerektirebilir. İlahiyatçı entellektualizmin bu süreçteki fonksiyonu, toplumun mutmain olmasını, tereddüt göstermesine gerek olmadığına dair güven duymasını temindir.

Modern zamanların minimalleştirme temayülüne karşı dinin, bütünleştirici fonksiyonuyla bugünün ve fazlasıyla da yarının toplumları için stratejik bir fenomen olduğunu sezinleyebiliriz. İnanma fiilinin indeterminist hususiyetiyle din; toplumlar için sınırsız güç kaynağıdır.

⁹ Nitekim islam dünyasında son yüzyılda ortaya çıkan islam modernizmi, siyasal islam ve tarihselcilik akımlarının maksadı; farklı biçimde ve yoğunlukta da olsa “Allah’ın tarihe müdahalesi” ni insan unsurunu da dikkate alarak hayata geçirmek olmuştur. Belki bunlardan ilki yani islam modernizmi dinin ilgi sahasını ahlak ile sınırlandırma yoluna belli ölçüde gidebilmiştir. Bkz. M. Zeki İçcan, *Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasal Görüşleri*, Dergah Yay.İst., 1998, s.156-163 Siyasal İslam ise modernleşme sürecine Bağlı Olarak İslami Hayatın tüm alanlarına kapsayan modern bir ideoloji (mega-anlatı) biçiminde algılanıştır. Bkz. M. Zeki İçcan, *Siyasal İslam, Dini ve Fikri Temelleri*, E.K.E.V. yay, Erzurum, 2002, s. 122.

¹⁰ Bakınız Adil Çiftçi, *Fazlurrahman ile İslamı Yeniden Düşünmek*, Kitabiyat, Ankara, 2000, S. 54.

Dinle ilgili tutumlarımızın analizinde kullanabileceğimiz usul, metot ne olmalıdır ya da nedir diye sorduğumuzda alacağımız cevap, hiçbir zaman net açık-seçik olamamaktadır. Belli bir teoriyi paylaşan fertler, mutlak surette öznel farklılığa sahiptir. Zira daha başlangıçta herhangi bir usulün yahut da fenomenin analizinde doğrulanabilirlik ya da yanlışlaşabilirlik, ilgililerin danışma çerçevesine (frame of reference) göre şekillenmektedir.

İmanın sübjektif yönü, toplumsallıkla (yapı, değişme, gelişme) irtibatlanan tarafıdır. Nesnellikle öznellik, birbirinin etkisi altında, yüz yüze duran, iki ayrı bölüm ya da birtelilik olarak tezahür etmektedir.¹¹ Nesnel imanın, yani dinin amentüsünün öznelliklerle bezendirilmesi yahut da en son (fundamental) noktaya değin indirgenmesi, ferdin dokunulmaz hakları olarak kabul görülebilir. Ancak, öznelliklerle giydirilmiş inanmanın sonuçları ve ortaya çıkaracağı etki, toplumsal yaşayışın çeşitli kısımlarıyla ilişkiye girmesi söz konusudur. (Örneğin, din-siyaset, hukuk, ekonomi ilişkilerinde nötr bir durumun ya da artı-eksi yönde pozisyonların oluşması). Bu tür ilişkilerin, din sosyolojisi açısından en kıymetli yönü, din dahil her tür fenomen ve yapının toplamının, toplumsal zihniyeti birlikte inşa edişidir.

Muhayyilemizde, zaafiyetlerimizi gidereceği zannına sevkeden söylemlerle mevcudiyet kazanan argümanlar, bir metod olabilir mi? Hangi noktalarda bu tür argümanlar problem çözücü olabilir?

Örneğin, toplumun yüklediği anlam ve değerlerle fonksiyon gören bir olgu, sembol, değişim olgusuna bağlı olarak yeniden gözden geçirilerek dizayn edilirse, ilgili alandaki zaafiyetimizi giderir mi? Mesela, bir sembol olarak bayrağı ele alalım. Bayrak, sembolik etkileşim sağlayan, bir ulusun yüz yıllarca onun üzerine atfettiği psikolojik hislerle iş gören bir semboldür. Kendi becerisiyle iş görmez. Anlattığı, hissettirdiği her ne varsa, onunla ilgilenenin ona biçtiği anlam-sembol çerçevesiyle ilgilidir. Keza bir sembol olarak "Ezan"ın, Arapça aslı yerine anadilde okunması, onun fonksiyonunu artırmaz. Aynı şekilde, ibadetlerde okunan duaların anadilde okunması, namaz ibadetinin fonksiyonunu artırmaz. Çünkü fenomen olarak ibadet, dinin duygu boyutuyla ilgilidir. Psikolojik cihetiyle kıymetlenir. Namazda okunan duaları mü'min dini bilgilerinin, entellektualizmini artırmak için okuyor değildir. Allah'a itaatın bir parçası olarak ibadet, belli forma sahip bir fenomendir. Hissi iletişimi teminde form olarak kullanılan bu fenomenleri, şu veya bu şekilde işleme tabi tutmak, kalbi fiillerin ortaya çıkmasına neden olan coşkuyu, iletişim ağını zedelemek olabilir.

Teoriyle realite arasında ontolojik bir karşılıklık, birebir ilişkisi kurulan olgu¹² deneylenmiş olmak zorundadır. Yani, sentaks olarak, anlamlı, mantıki çerçeve içerisinde düzenlenmiş bir şemanın, hedeflediği nesne alanında kullanışlı olup olmadıkları ancak gerçekliğinin, hem de çeşitliliğiyle birlik-

¹¹ Temel Yeşilyurt "İman, Objektivite ve Yanlışlanabilirlik", *Günümüz İnanç Problemleri İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu*, 7-9 Eylül 2001 Erzurum, s. 81

¹² Jürgen Habermas, *Sos. Bilimlerin Mantığı Üzerine*, Kabalacı Yay., çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, 1998, s.21

te uyup uymamasıyla bilimselliğe ulaşmış olur.¹³ Aksi takdirde kuram, gerçekliği kendine borçlu çıkarır. Çünkü sosyal alan, fizik alan gibi değildir. Fizik alanının eşyası metodik anlamdaki özelliği, kusuru behemehal ifşa eder. Lakin sosyal alanda eşyanın ifşası, oldukça görünmezdir.

Bir olguya tesir eden etkenlerin (değişkenlerin) değişim karakteristiği önemlidir. Bu etkenler statik midir? Değilse, değişim hızları nedir? Bu durum bize, bir metodun ilânihaye geçerliliğinin olamayacağı sonucuna götürür. Toplumsal önermeler, toplumsal yapıdan çıkarlar. Yapı değiştikçe önermelerin değişmesi kaçınılmazdır. Öyleyse toplumsal alanda ilânihaye nesnellikler söz konusu değildir. En azından belli periodlarda değişim gözlenir.

Uygulanan metodolojinin sonucunun verimli olup olmadığını, uygulama sonucundaki başarıya bakarak anlarız. Toplumsal anlamda bu, bizatihi toplumda uygulamanın (belli on yıllar boyunca) neticesinde görülecektir. Test edilip yanlış çıkması durumunda doğabilecek zararları, toplum çok pahalıya ödeyebilir. Bu mesuliyeti kim üstlenecektir? Acaba teorisinin ortaya koyduğu sonuç, pratikte ne kadar cereyan eder? Yani, ekser akılların “evet, iyi, doğru” dediği bir şeyin pratik tarafından yanlışlaşması söz konusu olamaz mı? Yoksa iddia edildiği gibi yüksek oranda doğrulanır mı? Hele de sisli bir toplumsal ya da entelektüel ortamda, deneyleme işi yapılıyorsa ki günümüzün her türlü ortamı belli oranda sislidir. Üstelik topluma mal olmuş, gelenekleşmiş, değer usul olmuş unsurlar; bireysel sevinç, keder, hayret gibi ani ortaya çıkan ya da kaybolan bir ruh hali değildir.¹⁴ Üstelik toplumda “silbaştan” tarzına çok sınırlı bir kredi vardır.

Sosyal alan, gözleme dayalı veriler sunması itibariyle izafiyetin hükümlerinde yer alır. Tümünüyle nesnelleştirebilmemiz mümkün olmazken, birilerinin bizi, kendi gözlem ve algısına inanmaya davet etmesindeki delili, daha önce de ifade ettiğimiz gibi dilin ikna kapasitesini kullanmasına bağlıdır. Tevilini telvine (duruma göre okuma, yorumlama ve anlama) dönüştürmediğinin garantisi yoktur.¹⁵

Güdüler çekerken nedenler itiyordur. Ancak bu durumda dahi “nedenler” ve “sonuçlar” olarak sıfatlanan olaylar, ayrı ayrı olaylardır. Bir güdü, bir eyleme neden oluyorsa aslında eylemden ayrı bir oluştur.¹⁶

Güdülerin nesnellliği konusu bizatihi problemdir. İçsel psikolojik nedenlere dayalı eylemlerdeki nedenlerin bir kısmı, somutlaştırılabilir. Ama çoğunun somutlaştırılması özel uzmanlık ister.

Evrensel bir “sosyal eylemleri öngörme ve Pçözümleme metodolojisi” ortaya koymak mümkün gözüküyor. Olsa olsa belli periyotlarda cereyan eden eylemleri anlamak ve çok cüz’i nisbette gelecek için öneride bulunmak, mümkün olabilir. Tek tek tüm olayların neden ve sonuçları bilinse bile, bunların

¹³ J.Habermas, s. 61

¹⁴ W.V.Quine, J.S.Ullian, *Bilgi Ağı*, çev. A. Hadi Adanalı, Kitabiyat, yay. Ankara 2001, s. 17

¹⁵ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, Kitabiyat yay., Çev. Fethi Polat. Ankara 2002 s. 114)

¹⁶ Jürgen Habermas, s.327.

ortak noktalarından hareketle bir ölçüm ya da yasa geliştirmemiz, hemen hemen imkânsızdır. Böyle bir genelleştirme, insanı tanımlayan atasözlerinin ötesine geçemeyecek konumdadır.

İnsanlık tarihinin geçmişini, toplumsallık-kültürel bağlamı içerisinde çözümlenme, anlama imkânına belli nisbette sahibiz. Ancak, geleceği, yine kültürel bağlamı içerisinde düzenleme adına geliştirilecek metodoloji için temel şart, “toplumsal hedef” bağlamıdır.

Bu noktada metodoloji, bir bakıma ideolojikleşmekte, esas itibariyle “toplumsal pra.g.m.atizm” ifadesiyle ifadelendirebileceğimiz bir hedefe kilitleniyor olmaktadır. Toplumsal pra.g.m.atizm esas alındığında, nesnellik toplumsal uzlaşmaya endekslenmiş olur. Yani mutlak nesnellikten bahsetme yerine, her toplumun kendi gerçekliği, ihtiyaçları, problemleri doğrultusunda onaylayabileceği bir nesnellik söz konusudur. Toplumlar, kendi sosyal yaşayışları için bir hayat tarzı, dünya görüşü, metodoloji, paradigma, kısaca adına ne dersiniz deyin, hayatı kolaylaştırıcı problem çözücü bir yapıyı oluşturmak istediklerinde bunu, birkaç kişinin, bilim adamının gayretleriyle gerçekleştirmeleri imkansız gözükmemektedir.

Günümüz toplumları, tarım toplumunun kapalı toplumsal yapısından çıkmış, birbirlerine her yönüyle “dokunma”, mesafesindedir. Bu itibarla problem çözme, “dahili” bir prosedür değil; bir ucuyla toplumlar arasılığa müstenittir.

Paradigmaların, problem çözmelerin dönüşümünde Barker’e göre dört tür insan, önemli işleme sahiptir:¹⁷

1) Paradigmayı çalışmış ve öğrenmiş, fakat onun için de hiç etkinlik göstermemiş genç bireyler.

2) Alan veya sistem değiştiren yaşlı insanlar (yeni geldikleri alana veya sisteme ilişkin cehalet ve yabancılıkları bu bireylere bir avantaj sağlar) paradigma içinde yer alan bireylere aptalca gelen sorular sorarlar, paradigma içinde yoğunlanmadıkları için normalde sorgulanamaz olan şeylerin farkında değildirler ve varolan paradigmaya (daha doğrusu ondan türemiş davranış örneklerine) ilişkin sorulması gereken soruları sorar, yapılmaması gereken şeyleri yaparlar.

3) Yalnız ve yansızlar: Bunlar egemen paradigmanın içinde yer alırlar, paradigmanın yüz yüze olduğu sorunları bilirler, fakat alanlarında genelde uçlarda dururlar. Bu bireyler neredeyse her zaman bir kriz durumu ortaya çıkıncaya kadar hatırlanmazlar. Bunların avantajı, paradigma ve sorunları hakkında bilgili olmaları, fakat paradigma tarafından biçimlenmemiş olmalarıdır.

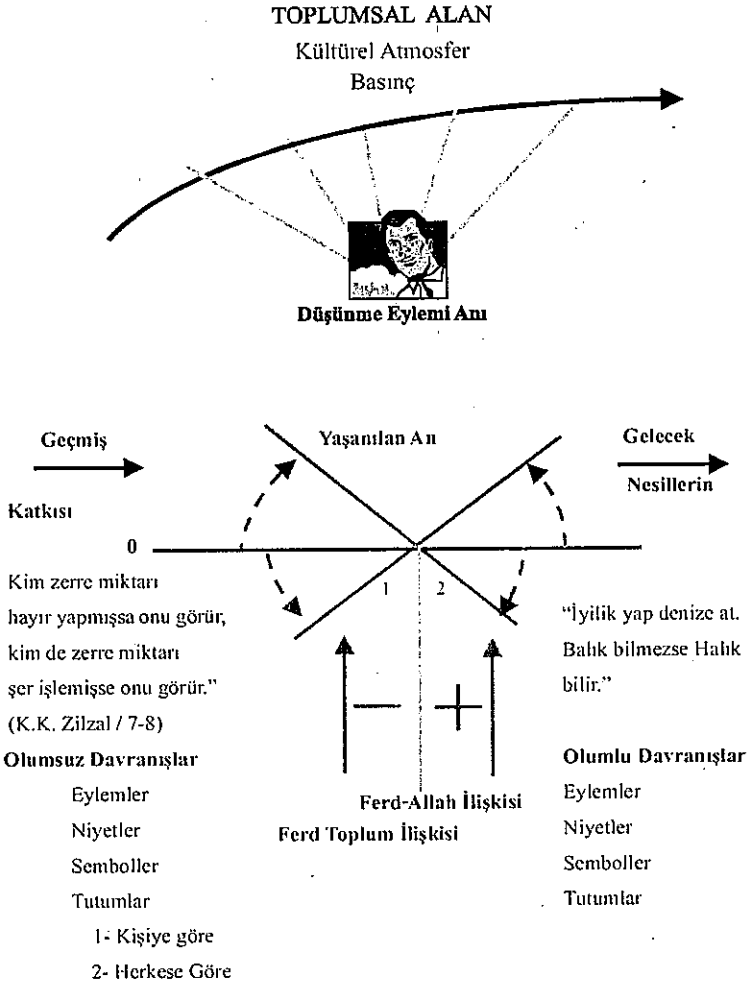
4) Düşünürler: Bu bireyler kaza eseri ya da başka bir şekilde paradigmanın rafında yer alan sorunlardan bir veya birkaçına takılır, bu sorun ya da sorunların paradigmanın önemli bir sorunu olduğunu bilmezler. Bu sorunun çözümü onlar için bireysel bir kendini kanıtlamadır; sorun bir anlamda kendi sorunlarıdır. Bu yolla çalışarak, aslında paradigmanın bekleyen bir sorunu ya

¹⁷ J.A.Barker, *Future Edge*, NewYork 1992’den aktaran Hasan Şimşek, *Paradigmaların Savaşı*, s. 43.

da sorunlarına kendilerine özgü bir model veya yaklaşımla çözüm getirirler.

Bize göre toplumsal bir varlık ve aynı zamanda bir dine inanan bir birey geliştireceği metodoloji- paradigma- değişkenlik, nesnellik konjektürel esneklik, verimlilik vs. her ne içerirse içersin yaşarken vicdanının ölünce ruhunun rahat edeceği algı, davranış ve sonuç için bir metodolojik yükümlülüğünün olduğunu peşinen kabul etmek durumundadır. Aksi takdirde, toplumsallık gözönüne alınmaksızın "sosyal bilimler metodoloji"sin den bahsetmek, metafizik bir karaktere bürünecektir.

Aşağıdaki şekilde görüleceği üzere olumsuz davranışlar arttıkça, toplumda olumlu davranışların ortaya çıkması azalır. Aksi durumda, olumlu davranışlar



Tevbe: Olumsuzluğun süreçte yer almasına manidir.

nışlar arttıkça olumsuzluklar azalma trendine girer. Olumsuzluğun ortaya çıkacağı alan daralır. İhtiyacımız olan paradigmatik dönüşüm; en verimli pozisyonu gerçekleştirecek davranış ve zihniyetin hayata geçirilmesidir. Neticede toplumun devamlılığı ve bir bütün olduğu göz önüne alındığında her bireyin adil ve ahlaki davranışlar geliştirmesi ideolojik muhteviyat taşımayan mutlak akılcılıktır.

0) Denge Durumu

1) İyi işleyen toplumsal yapı

2) Olumsuzluğun hâkim olduğu yapı

SONUÇ

İçinde yaşanılan zamanı anlayıp geleceği düzenlemeye matuf metodoloji taleplerinde batı toplumları ile aramızda belirginleşen bir tutum farkını müşahede etmekteyiz.

Kullana geldiğimiz usullerden başkaca bir usul arayışına zorunlu olarak itildiğimizde; sosyal belleğimizde yer alan gelenekselleşmiş usulün dışında usullere, bozuluruz endişesiyle son derece tereddütlü yaklaşmaktayız. Elbette bilinmeyen bir alanda yol almak içinde pek çok riski barındırabilir.

Bu sebeple bizim sade, tahdit edici, sabitleyici eğilimimize karşılık batı, tekci bir metotla iş görmenin bir verimliliği kaçırmaya, atlamaya sebebiyet verebileceğinden hareket etmektedir.

Kıscası hem doğu, hem batı hata yapma, mevzi kaybetme kaygısıyla hareket etmektedir. Ne var ki bu endişeleri bertaraf ederek verimliliğe ulaşmada doğu “tekci” batı “çokcu” ve “çoğulcu” tutumla karakterize olmaktadır.

Kur'an'ın Tarihselliği ve İbadetlerde Tarihsellik

Zekeriya PAK

ABSTRACT

The Historicity of Qur'an and Historicity on Religious Practices

The true understanding of Qur'an and the transforming the messa.g.e. of it to the present as appropriate to its aim is dependent to a great extent on reading of it as a historical text. This thought which is mostly entry point of traditional interpretation method has gained different dimension with the present day historical approach. According to this approach the Qur'an is a historical fact as a speech, the inclusive adjugements are shaped in terms of historical conditions and its universality is limited with the messa.g.e. and basic ethical principles which are offered by it. The evaluation of historicity of Qur'an in a wide frame will result in the appearance of practices which are the most important aspects of religious life as a factor changing to the time and place. This will transform Islam into a teaching with a set of ethical rules lack of main unchanging pillar.

KEYWORDS: Qur'an, historicity, interpretation, religious practice.

Giriş

Kur'an'ın tarihselliği meselesi, lehte ve aleyhte sergilenen tavırlarla, önemli bir gündem maddesi olma özelliğini hâlâ sürdürmektedir. "Tarihsel oluş" ile "evrensel oluş"a yüklenen anlam farklılığı, ilahî kelamın aşkın boyutuyla tarihsel tezahürü arasındaki ilişkinin farklı açılardan değerlendirilmesi ve benzeri hususlar, taraflar arasındaki fikrî uyumsuzluğın önemli nedenleri arasında sayılabilir. Ayrıca, Kur'an'a tarihsel bir olgu olarak yaklaşmanın, özellikle hüküm içeren âyetlerin anlaşılmasında yorumcuyu keyfi bir öznelliğe sürükleyeceği endişesi de tarihselci yoruma karşı olmanın önemli bir gerekçeleri arasında yer almaktadır.

Biz bu makalede, tarihselci yorum yönteminin ne yanında ne de karşında olma gibi bir tercihle yola çıkmaksızın, sadece, konunun tartışılacak daha bir çok boyutu olduğunu tespit amacıyla, ibadetler alanının tarihsellik kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceğini, değerlendirildiğinde nasıl bir sonuçla karşılaşılabileceğini deneme mahiyetinde irdelemeye çalışacağız.

* Yrd.Doç.Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Tahlilimize zemin oluşturması açısından, geleneksel yorum yöntemlerinde yer alan tarihselci bakış açısının tezahürlerini ve geleneksel düşünceyle çağdaş tarihselci yorum arasındaki yaklaşım farkını kısaca özetlemeye çalışacağız.

Kur'an'ı doğru anlama çabasının bir sonucu olarak geliştirilen "Kur'an ilimleri" içerisindeki konuların önemli bir kısmının, O'nun oluşum süreci ve tarihsel bağlamı ile alakalı olduğu¹ göz önünde tutulursa, geleneksel düşüncenin Kur'an'a tarihsel bir olgu olarak bakma yaklaşımından uzak olmadığı görülür. Buna dair bazı somut örnekleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Kur'an'ın tarihle bağlantısının en somut şekliye ele alındığı *esbâb-ı nüzûl* konusu, Kur'an ilimleri içerisinde her zaman ilk sıralarda yerini almıştır. Bu bahsin özeti şudur: Bazı âyetlerin doğru anlaşılması, onların *nüzûl sebeplerinin* bilinmesine bağlı olup² aksi durumda yanlış çıkarımlarda bulunulması ihtimali yüksektir.³ Ayrıca, özel bir sebebe bağlı olmaksızın inen âyetlerin doğru anlaşılabilmesi için de, Kur'an'ın ilk muhataplarının dinî, sosyal ve kültürel durumlarının genel olarak bilinmesine ihtiyaç vardır.⁴ Bu geleneksel yaklaşım, ilahî kelâmın beşerî bir iletişim aracı olan dil vasıtasıyla varlık sahnesinde somut bir gerçekliğe dönüşümünün belli bir tarihsel kesitteki sebepler/olaylar bağlamında gerçekleşmiş olduğunun, dolayısıyla Kur'an'ın bir tarih içinde ve içerik olarak da o tarihsel şartlarla ilişkili olarak şekillendiğinin bir ifadesidir.

Yine Kur'an ilimleri arasında yerini alan *neşh* meselesi, ister şer'î bir hükümün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılması⁵ şeklinde anlaşılın, isterse Kur'an'ın ilk muhatap kitlesinin eğitimi ve olgunlaştırılması açısından bir tedricilik⁶ olgusu olarak değerlendirilsin, sonuç itibarıyla, âyetlerin tarihsel durumlardan bağımsız olmadığının kabulü anlamındadır. Çünkü neshin varlığını kabul etmek, mensûh ve nâsîh âyetleri nüzûl seyri içinde belli bir tarihsel sıralamaya tabi tutmayı gerektirmektedir. Bu durumda bu âyetlerin her biri nüzûl tarihinin farklı kesitlerindeki şartlara göre verilmiş hükümleri içermekte olup, her biri kendi tarihsel döneminin izlerini taşımaktadır.

Âyetlerin *mekkî* ve *medenî* ayırımına tabi tutulması ve buna göre tasnif edilmesi çabaları da,⁷ yine tarih eksenli bir çalışmadır. Buna göre, nüzûl tarihinin Mekke ve Medine dönemleri, dinî, sosyal ve kültürel açıdan farklı şartla-

¹ Kur'an ilimlerinin sistematik başlıklar altında ele alındığı iki temel kaynak olan Zerkeşî'nin ve Suyûtî'nin eserlerinde bu durum açıkça görülebilir. Bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990; es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'bn-i Kesîr, Beyrut 1422/2002.

² es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'bn-i Kesîr, Beyrut, 1422/2002, I, 92; eş-Şâtûbî, *el-Muvâfâkât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs., III, 258.

³ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 121-123.

⁴ eş-Şânûbî, a.g.e., III, 261-262.

⁵ Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fikh*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul 1979, s. 329; Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Çev.: İbrahim Kafi Dönmez, T.D.V. Yayınları, Arkara 1990, s. 361.

⁶ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, s. 259.

⁷ es-Suyûtî, a.g.e., I, 25 vd.

rı barındırdığı için, her birinin sorunları ve öncelikleri farklı olmuş ve bu da âyetlerin içeriğinin şekillenmesinde etkili olmuştur.

Kur'an üzerine erken dönemde başlatılan *filolojik çalışmalar* da⁸ Onun, indiği dönemin diliyle şekillendiği, dolayısıyla Kur'an kelimelerinin nüzul dönemindeki ilk anlam delaletlerinin tespit edilmesi gerektiği esasına dayandığından, onun dil bakımından tarihselliğini ön kabul olarak içinde barındırır.

Kur'an'ın icazının büyük ölçüde onun edebî üstünlüğüne dayandırılması ve bunun da Kur'an'ın nâzil olmaya başladığı dönemdeki Arap toplumunda edebiyatın ileri safhada oluşuyla ilişkilendirilmesi,⁹ onun edebî yönüyle de tarihsel bir duruma cevap niteliği taşıdığına tespitidir.

Öte yandan Fıkıh Usûlü'ndeki *kıyas, mesâlih-i mürsele, istihsan* gibi istinbat yöntemleri de Kur'an'ın tarihselliğini kabul etme temeline dayanmaktadır. Çünkü bu yöntemlerin uygulanış amacı, Kur'an'ın nüzülü döneminde var olan bir olay hakkında verilmiş bir hükmün illetinden yola çıkarak ya da Kur'an'ın öngördüğü genel maslahatları gözeterek, vahyin nüzülü ortamında var olmayıp sonradan ortaya çıkan durumlar hakkında hüküm vermektir. Bu da, tarihi, nüzul dönemi ve sonraki dönemler şeklinde, iki temel kesite ayırma ve Kur'an'ı sadece birinci kesitin somut problemlerine cevap veren, ancak gelecekteki muhtemel durumlara somut çözümler sunmayan bir kitap konumunda görme anlamına gelmektedir.

Bu ve benzeri yaklaşımlardan yola çıkarak, âyetlerin ilk anlam delaletlerini tespit edebilmenin ve onu gelecek tarihselliklere taşıyabilmenin, Kur'an'ın tarih ile bağlantısını göz önünde bulundurmaya büyük ölçüde bağlı bulunduğunu ve İslamî geleneğin bu düşünceye yabancı olmadığını söyleyebiliriz.

Önerdiği yorum yöntemiyle Türkiye'deki tarihsellik tartışmalarına büyük ölçüde yön veren Fazlur Rahman da, Kur'an'ın tarihselliği fikrinin gelenekteki yerini şu ifadesiyle belirtmektedir: "Burada benim savduğum metod, her ne kadar şekil bakımından yeni ise de, yine onun unsurları tamamen geleneksel-dir."¹⁰ Fazlur Rahman ayrıca, Kur'an'ın nüzul dönemi tarihî bilgilerini sonraki döneme aktaranların bu faaliyetlerini, onların, Kur'an'ın anlaşılabilmesi için sosyal-tarihî arka planın bilinmesinin zaruri olduğuna kuvvetle inanmış olmalarından kaynaklandığını söyleyerek¹¹, Kur'an'ın tarihselliği fikrinin İslam düşünce tarihinde baştan beri var olduğuna dikkat çekmektedir.

Şu halde, "Yeni Modernizm"¹² dile getirdiği "Kur'an'ın tarihselliği" düşüncesi yeni ve orijinal bir tespit olmamalıdır. Zira Müslümanların, yukarıda-

⁸ Kur'an üzerine yapılan filolojik çalışmalar hakkında bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, I, 249.

⁹ ez-Zerkeşi, a.g.e., II, 224; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1983, s.172 vd.; Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1993, s. 37.

¹⁰ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Çev.: Alpaslan Açıkgenç - M. Hayri Kurbaşoğlu, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 209.

¹¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 209.

¹² Fazlur Rahman, Kur'an'ın tarihselliği temel düşüncesine dayanan ve kendisinin de içinde

ki yaklaşım örnekleri dikkate alınır, tarihsel yaklaşımdan hiçbir zaman uzak durmadıkları rahatlıkla söylenebilir.¹³ Ancak, Kur'an ve nüzul ortamı arasındaki ilişkinin mahiyeti hakkındaki anlayış farkı, yani "tarihsel oluş"a yüklenen anlam farklılığı her iki düşünceyi değişik sonuçlara ulaştırmaktadır.

Tarihselci Yöntemin Geleneksel Yöntemden Ayrıldığı Nokta

Gelenekselci düşünceye göre, nüzul döneminin sosyal ve kültürel yapısı vahyin içeriğinin şekillenmesinde önemli bir etken olmakla birlikte, Kur'an'ın nüzülü ile tarihsel şartlar arasında zorunlu bir bağ kurulamaz.¹⁴ Çünkü, nüzul sebebi, bir kısım *âyetlerin indirilmesine vesile olan ortam* demek olup, buradaki "sebepler", "bir neticenin meydana gelmesi için şart olan şey" manasını taşımamaktadır.¹⁵ Buna göre, tarihsel durumlar âyetlerin nüzülü ve yine âyetlerin içerdiği hükümlerin keyfiyetinin şekillenmesi için zorunlu sebepler değildir. Kur'an ve nüzul ortamı arasındaki ilişki, sadece, Levh-i Mahfuz'da var olduğu şekliyle, söylenmesi kararlaştırılmış ilahî sözlerin veya verilmesi önceden kesinleşmiş evrensel hükümlerin¹⁶ Allah tarafından belli tarihsel durumlara denk getirilmesinden ibarettir. Dolayısıyla, tarihsel şartlar, kendileri olmasaydı ilgili âyetler inmezdi, şeklinde değerlendirilmemelidir.¹⁷ Özellikle hüküm içerikli âyetlerin tarihsel şartlarla bağlantılı olarak inşi, hükümlerin nazarı kalmayıp, uygulamaya yönelik olarak "tam muhtaç olunduğu sırada"¹⁸ gönderilmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Buna göre, tüm zamanlarda uygulanabilecek ilahî hükümler için örnek bir tarihsel zeminin seçilmiş olması ve tüm zamanlar için söylenmiş ilahî sözler için somut muhatap kitlesinin var oluşu, ilahî hitabı bu tarihsel çerçeveye sınırlandırmak anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla, Kur'an'ı kendi tarihsel bağlamında okuma, içerdiği tümel ve tikel tüm hükümlerin evrensel oluşuna engel teşkil etmeyecektir.

Tarihselci düşüncede ise meseleye farklı bakılmaktadır. Buna göre Kur'an, Peygamber'in zamanındaki ahlakî ve toplumsal durumlara Peygamber'in zihni vasıtası ile gönderilen ilahî bir cevap olup,¹⁹ yaşanmış tarihi olaylardan

yer aldığı çağdaş modernist çabaları "Yeni-modernizm (neo-modernizm)" olarak adlandırmaktadır. Bk. Fazlur Rahman, *"İslam: Sorunlar ve Fırsatlar"*, İslâmî Yenilenme-Makaleler I, Çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 80.

¹³ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 56.

¹⁴ A. Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rölü*, Şûle Yayınları, 1994 İstanbul, s. 325, 328

¹⁵ Suat Yıldırım, *a.g.e.*, s. 89.

¹⁶ Kur'an'ın Kadr gecesinde toptan ve bir defada dünya semasına indirilip peşinden yirmi üç yıl boyunca oradan parça parça indirildiği görüşü, ondaki sözlerin ve hükümlerin önceden mevcut formunu kazandığı anlamına gelmektedir. Bk. ez-Zerkeşi, *a.g.e.*, I, 321 vd. es-Suyûtî, *a.g.e.*, s. 129 vd.

¹⁷ Sadık Kılıç, *Mitoloji Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerîm*, Nil Yayınları, İzmir 1993, s. 187; Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yayınları, Konya 1997, s. 333.

¹⁸ Suat Yıldırım, *a.g.e.*, s. 89.

¹⁹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 55, 60.

oluşan bir zemin ve çevre içerisinde gelişmiş bir dokümandır.²⁰ Kur'an'ın inişi ve İslam toplumunun oluşumu, tarihî bir ortamda ve sosyo-kültürel bir gelişim karşısında cereyan etmiştir. Kur'an bu duruma bir cevaptır; ve çoğunlukla somut tarihî olaylar içerisinde karşılaşılan belli sorunlara cevap teşkil eden, ahlakî, dinî ve toplumsal hükümleri/buyrukları içermektedir.²¹ Bu sebeple onun, nüzûl döneminden sonraki gelişmelerle doğrudan ilgilenmiş olması beklenmemelidir.²² Şu halde, Kur'an vahyi ve özellikle onun somut hükümleri ile tarihsel şartlar arasında sebep-sonuç bakımından sıkı bir ilişki vardır. Sebep farklı olması sonucun da farklı olmasını gerektirir. Hz. Peygamber dönemindeki tarihsel durumlar daha farklı olsaydı, Kur'an'ın meseleleri ele alış ve hükme bağlayış tarzı daha farklı tecelli edebilirdi. Dolayısıyla Kur'an, lafzî yapısıyla ve tikel hükümleriyle tarihsel, mesajı ve temel hedefleri bakımından evrenselidir.²³ Bu bakış açısının sonucu olarak, tarihsel durumla bu duruma cevap niteliğini taşıyan hüküm arasındaki illet ve hikmet bağı tespit edilmeli ve buradan çıkarılacak "temel ilke" evrensel kabul edilmelidir. Bu temel ilke doğrultusunda, toplumsal değişim ve farklılıklar göz önünde tutularak, gerektiğinde farklı hükümler üretilmelidir. Fazlur Rahman'a göre, cereyan eden ve etmekte olan toplumsal değişmeyi, gözlerini kapayarak görmezlikten gelip, hâlâ Kur'an'ın kurallarını lafzî manası ile uygulamakta ısrar etmek, Kur'an'ın toplumsal ve ahlakî gayelerini, hedeflerini kasten yok etmektir.²⁴ Garaudy de aynı düşünceyi biraz daha farklı ifadelerle şu şekilde dile getirmektedir: "Kur'an'da yazılı olduğu gerekçesiyle şer'î bir hükmü lafzen uygulama iddiasında bulunmak, Allah'ın ezeli kanunu olan Şeriat'ı, 7. asırda Ortadoğu'ya yönelik olan ve ezeli Şeriat'ın bu ülkelere ve bu döneme has uygulaması olan yasama ile karıştırmaktır."²⁵

Tarihselci düşünceye göre, toplumsal ve kültürel değişimin sürekliliği bu sonuca varmayı zorunlu kılar. Çünkü, ilk peygamberden son peygambere kadar bütün elçiler aracılığıyla Allah'ın insanlığa sunduğu "din" değişmezken, dinin müesses halini ifade eden "şeriat" her bir peygamber döneminde, o dönemin kendi tarihi şartları doğrultusunda değişkenlik arz edebilmektedir.²⁶ Şu halde peygamberlerin getirdiği mesajların bir "değişmeyen" boyutu, bir de "değişebilir" özellik taşıyan boyutu bulunmaktadır.²⁷ Değişebilir kısımların

²⁰ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 210.

²¹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 56.

²² Bk. Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 15-1.

²³ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, s. 64-65.

²⁴ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 72.

²⁵ Roger Garaudy, "Şeriat Nedir?", (Çev. Salih Akdemir), *İslâmiyât*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998, s. 19-20.

²⁶ Din'in sürekliliği ve Şeriat'ın ümmetlere göre değişiklik arz etmesi geleneksel düşüncenin de kabul ettiği bir olgudur. Bu konuda örnek olarak bk.: Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *Hucce-tu'llahi'l-Bâliğa*, Dâru İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1992, I, 254 vd. Ayrıca bu olgunun tarihselci yorumlama yöntemine temel kabul edilişi hakkında bk.: İlhamî Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999, s. 9-37.

²⁷ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, s. 53.

değişkenliğini tarihsel şartlar belirlemektedir. Tarihsel değişim ise süreklidir. Hz. Peygamberin getirdiği şeriat da, Kur'an'ın nüzul döneminin tarihsel şartları içerisinde şekillenmiştir. Bu sebeple zamanın değişimiyle değişebilecektir. Öyleyse yapılacak iş, Kur'an'ın değişmeyen ve evrensel "din" boyutu çerçevesinde, değişebilir olan "şeriat" kısmını farklı tarihsellikler ortamında yeniden üretmektir. Dolayısıyla, yorumcuya düşen görev "Hükümlerin vazediliş espirisini kavramak ve Allah gibi yeni hükümler koymak"²⁸ olacaktır. İlhami Güler'in şu tespiti bu konudaki fikrî çerçeveyi özetler mahiyettedir:

"Şeriatların değişmesi gösteriyor ki, çözümler, nesnesini bir kere ve bütün zamanlar için veren nihai, ebedi ve evrensel çözümler değil; zamana ve mekana, toplumsal yapıya, kavimlerin etnik, antropolojik, demografik, ekolojik, sosyolojik yapısına bağlıdır. Daha somut konuşmak gerekirse, Allah'a tapınma (ubudiyet) Din'dir; fakat bunun menâsiki (ritüelleri) değişebilir ve Şeriat'tır. Mirası adil bir şekilde paylaştırmak Din'dir. Fakat bunun hangi oranlarda paylaşılacağı Şeriat'tır. Hırsızlığın, adam öldürmenin, zinanın kötü (ahlaksızlık) olarak nitelenmesi ve bunların engellenmesi, cezalandırılması gerektiği Din'dir; fakat bu suçlara hangi cezaların terettüp ettiği Şeriat'tır. Sosyal ve siyasi ahlak Din'dir; fakat sosyal ve siyasi kurumlaşmalar Şeriat'tır. O halde, Din sabittir, değişmez ve evrenseldir; şeriat ise dinamiktir."²⁹

Geleneksel düşünce ile çağdaş tarihselci yaklaşım arasındaki temel farkı, yukarıdaki bilgiler ışığında, şu şekilde özetlemek sanırım yanlış olmayacaktır: İlkinde, *mevrid-i nassda ictihada mesağ yoktur*,³⁰ temel esasından hareketle, değişimin "nassın hükme bağlamadığı alan"da yapılan ictihatlarla ulaşılmış hükümlerle sınırlandırılması söz konusu iken, ikincisinde, *mevrid-i nassda da ictihada mesağ vardır*, düşüncesi benimsenmektedir. Başka bir ifadeyle, *ezmânun tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkar olunamaz*³¹ prensibi, geleneksel düşüncede sadece ictihad ile ulaşılan hükümler için geçerli iken, tarihselci yaklaşımda bu hüküm nassın karara bağladığı alan (mevrid-i nass) için de geçerlidir. Tarihselci yöneme göre, meselenin özü illettir. Hüküm koymanın bizzat kendisi ise, illete bağlı olarak ve onu doğru bir şekilde uygulayabildiği sürece illetin somutlaşmış hali olarak kalır, ama bu şekilde uygulanamazsa, o zaman o hükmün değiştirilmesi şarttır. Ortam, hükümdeki illeti yansıtmayacak şekilde bir değişikliğe uğrarsa, o zaman o hüküm değiştirilmelidir.³²

İbadetlerin "Değişebilir/Değişemez" Alanlardaki Yeri

Tekrar etmek gerekirse, tarihselci yoruma göre Kur'an, tüm peygamberlere gelen mesajların evrensel boyutunu oluşturan "din" temelinde, Allah'ın, milâdî

²⁸ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 8

²⁹ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 25; İlhami Güler, "Din, İslam ve Şeriat: Aynilikler, Farklılıklar ve Tarihî Dönüşümler", *İslâmiyât*, Cilt: 1, Sayı: 4, 1998, s. 66-67.

³⁰ Mecelle, Madde: 14. Bk. Ali Himmet Berki, *Mecelle*, Hikmet Yayınları, 1985 İstanbul, s. 20.

³¹ Mecelle, Madde: 39. Bk. Ali Himmet Berki, *a.g.e.*, s. 20.

³² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yayınları, Ankara 1993, s. 118.

7. yüzyıl hicaz bölgesi Arap halkına, dönemin tarihsel şartları doğrultusunda bir müdahalesidir. Önceki müdahalelerde var olan evrensel dinî esaslar bu müdahalede de değişmezken, bunların pratik hayata ilişkin uygulama biçimleri bu dönemin tarihsel şartlarına uygun olarak şekillenmiştir. Dolayısıyla Kur'an, değişmeyen temel ilkelerle, nüzul dönemine göre biçim almış tarihsel unsurları birlikte barındırmaktadır ve bunlar çoğu kez iç içedir. Şu halde yapılması gereken şey, evrensel ve değişmez ilkeleri, şartlara göre şekillenmiş değişebilir/değiştirilebilir nitelikli hükümler içerisinden süzüp çıkarmaktır. Bir başka ifadeyle, Kur'an yorumcusuna düşen görev, onun 7. yüzyıl Arap muhataplarına "ne dediği"nden hareketle, günümüzdeki muhataplarına "ne demek istediği"ni yakalamaktır.

Mesela Kur'an, "*Kısta sizin için hayat vardır.*"³³ derken, buradaki "siz" biz değiliz, 7. yüzyıl Arabıdır. Burada Kur'an'ın "ne dediği" tarihseldir ve nüzul dönemi toplumunu göz önünde bulundurduğumuzda, gerçekten kısta hayat vardır. Bugün, bu âyetin bize "ne demek istediği" önemlidir. Yine bugün, kasten adam öldürmeye verilecek ve mevcut toplumsal yapı içinde "hayat" değerini taşıyacak cezalandırma alternatiflerinden biri de belki kısas olabilir; ancak bunlardan hangisinin toplum için hayat değerini taşıyacağını tespitinde, Kur'an'ın genel maksatları çerçevesinde bu günün şartları belirleyici olacaktır.

Kur'an'ın tüm "dedikleri"nin, tarihsel bağlamın değişimiyle birlikte "demek istedikleri"ne dönüştürülmesi gerektiği ilkesi, tarihselci yorum anlayışının temel hareket noktasıdır. Ancak evrensel din açısından bazı değişmezlerin de, değişebilir olanlara temel ve hareket noktası teşkil etmesi açısından tespit edilmesi gerekmektedir.

Geleneksel düşüncede değişmezler konusundaki cevap büyük oranda açıktır: İletini tespit edebilme imkanına sahip bulunamadığımız "taabbudî" konularda ictihad mümkün olmadığı gibi değişim de mümkün değildir.³⁴ Şâtıbî'nin şu ifadeleri bu hususu özetler mahiyettedir:

"Taabbudilik, illetin akılla kavranılamaması demektir ve bu gibi konularda kıyas yürütmek doğru değildir. İlet akılla kavranılamadığına göre, bu, Şâri'in o fiilden maksadının belirlenen sınırdan kalınması ve öteye aşılması olduğunu gösterir. Bu durumda fiil tam istenildiği şekilde meydana gelirse, Şâri'in kastına uygun düşmüş olur; aksi takdirde muhalefet edilmiş olur."³⁵

Şâtıbî, ibadetleri hem nitelik hem de nicelik bakımından taabbudî alan içerisinde değerlendirirken, hukukî ve sosyal alanla ilgili emirlerde de taabbudîlik içeren hususların bulunduğunu ve bunlara teslim olmanın ve nass ile belirlenmiş sınırdan durmanın gerekliliğine vurgu yapar. Meselâ nikahta aranan şartların, nikahı zinadan ayırt etmek için arandığını, mirastaki payların,

³³ el-Bakara 2/179.

³⁴ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, İFAV Yayınları, İstanbul 1994, s. 107-110.

³⁵ eş-Şâtıbî, a.g.e., II, 242.

varislerin ölüye yakınlığı ile bağlantılı olduğunu, kadının boşanma veya kocasının ölümü nedeniyle iddet beklemesinin neslin karışmaması için bir önlem olduğunu anlayabiliyoruz. Ancak bu bilgimiz bunlar üzerine kıyas yapmaya ve bunlarda herhangi bir değişikliğe gitmeye yeterli değildir. Meselâ, başka şeyler nikahın zinadan ayrılmasını sağlayabiliyorsa, söz konusu şartlar gerekli olmayabilir veya rahmin temiz olduğu başka yollarla tespit edilebiliyorsa iddet beklemenin bir anlamı olmaz, şeklinde yorumlara gitmek doğru olmaz.³⁶

Ancak tarihselcilere göre “terk edilemeyecek ve değiştirilemeyecek olan şeyler bizzat Kur’an’ın hedefleri ve prensipleridir.”³⁷ Yeryüzünde âdil ve ahlakî temellere dayanan, yaşanılabilir bir toplumsal düzen kurmayı amaçlayan³⁸ Kur’an’ın temel ilkelerinin tespiti ve tespit edilen bu ilkelerin günümüze uygulanması için Fazlurrahman’ın önerdiği ikili hareket yöntemi,³⁹ -her ne kadar kendisi Kur’an’ın kelâm veya metafizik yönünün bu yöntemle ele alınmasının uygun düşmeyebileceğini ifade ediyorsa da⁴⁰ - mahiyeti gereği tüm Kur’an’a uygulanabilir özelliğe sahiptir. Hatta Kur’an, bir kısmında değil, tamamında, hitap ettiği insanların, onların koşullarının, kültürlerinin vs. göz önünde bulundurulduğu, yani bütünüyle verili durumu baz alan “tarihsel” bir “hitap” olduğu için, hiçbir âyet tarihselci yorumlama yönteminin dışında tutulamaz.⁴¹

Ele alınan örneklerle ve genel ifadelere baktığımızda, yoğunluğun kadınların şahitliği, çok evlilik, kisas, hırsızlığın cezası olarak elin kesilmesi, zekat kurumu, faiz, miras, kölelik gibi sosyal ve hukukî alanla ilgili konular üzerinde olduğu, ibadet ahkâmı üzerinde pek durulmadığı görülmekle birlikte, yöntemin bütünlük içinde uygulanması durumunda ibadet alanının dışarıda bırakılması için makul bir gerekçe bulunmamaktadır. Fazlur Rahman, “...ibadetlerin bizzat mantığı bunların kişilere göre değiştirilmez olmasını gerektirir.”⁴² tespitinde bulunmakla birlikte, namaz, oruç ve hacc ibadetlerini de “yasama alanı” içerisinde değerlendirerek⁴³ ve “Aslına bakarsanız, bizzat ibadât ve muamelât arasındaki ayırım da oldukça şüpheli gözükmektedir.”⁴⁴ diyerek

³⁶ eş-Şâtûbî, a.g.e., II, 228-234.

³⁷ Fazlurrahman, “İslam: Sorunlar ve Fırsatlar”, İslâmî Yenilenme-Makaleler I, s. 94.

³⁸ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, s. 37; Fazlur Rahman, “Allah’ın Elçisi ve Mesajı”, İslâmî Yenilenme-Makaleler I, s. 52.

³⁹ Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 55 vd.; Fazlur Rahman, “İslam Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru”, İslâmî Yenilenme-Makaleler II, Çev.: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 93-95.

⁴⁰ Fazlur Rahman, “İslâmî Çağdaşlaşma”, Çev.: Bekir Demirkol, İslâmî Araştırmalar, Cilt: 4, Sayı: 4, 1990, s. 318; Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 222.

⁴¹ Ömer Özsoy, *Kur’an ve Tarihsellik Yazıları*, s. 76

⁴² Fazlur Rahman, “İslam Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru”, İslâmî Yenilenme-Makaleler II, s. 93-95.

⁴³ Fazlur Rahman, “Allah’ın Elçisi ve Mesajı”, İslâmî Yenilenme-Makaleler I, s. 54.

⁴⁴ Fazlur Rahman, “İslam Hukuk Metodolojisini Yeniden İnşaya Doğru”, İslâmî Yenilenme-Makaleler II, s. 93.

bu alanın da tarihselci yöntemin dışında tutulmaması gerektiğinin işaretini vermektedir. Bu alandaki en somut fikri İlhami Güler'de görüyoruz:

"Daha somut konuşmak gerekirse, Allah'a tapınma (ubudiyet) Din'dir; fakat bunun menâsiki (ritüelleri) değişebilir ve Şeriattir."⁴⁵ "Tapınma ritüellerinin formu tarihi süreç içinde nisbî bir değişim gösterebilir."⁴⁶

Kanaatimizce, gelenekselcileri tarihselci yönetime karşı kılan önemli etkenlerden biri de bu olmalıdır.⁴⁷ Sayıları çok fazla olmayan sosyal ve hukukî tikel hükümlerle sınırlı kalmayacak niteliğe sahip tarihselci yöntem, kişisel dinî hayatın en önemli tezahürleri olan ibadetler alanına da uygulanacak olursa -ki önerilen yöntemin doğası bunu gerektirmektedir-, İslam adına geriye bazı temel ahlakî ilkeler kalacak ve alabildiğine öznel yeni bir şeriat tesis edilecektir. Bu kaygının sıradan bir savunma durumu olarak değerlendirilmesi⁴⁸ soruna çözüm getirmemektedir. Hatta şu sorular benzer kaygıları her zaman gündemde tutacaktır:

Kur'an, vahye ilk muhatap olan Arap toplumunda var olan sosyal, kültürel ve dinî durumlar üzerine söylenmiş ilahî kelâm niteliğini taşımakla birlikte, içerisinde tüm zaman ve mekanlara hitap etme niteliğini taşıyan hüküm ve tespitler yok mudur? Hukukî ve sosyal içerikli hükümlerin şekillenişinde nüzul dönemi şartlarının etkisi olduğu kadar, insan-Allah ilişkisinin somut göstergeleri olan ibadetlerin biçimselliğinde de tarihsel arka plan aranabilir mi? Her bir peygambere gelen vahiy, evrensel değerleri de içermekle birlikte sadece kendi döneminin problemlerini çözmeyi hedefliyor ve geleceğe yönelik söz içermiyor ise, bugün ve burada yaşayan ben, tüm kutsal metinlerin kendi tarihsel dönemlerinden farklı bir tarihsel dönemde yaşayan biri olarak, onların karşısında eşit mesafede olup hangisinden olursa olsun -ister tek tek isterse toplu olarak- çıkaracağım evrensel ahlak ilkeleri doğrultusunda hayatımı şekillendirebilecek miyim? Her bir peygamber tarihsel bir şahsiyet ve getirdikleri mesajlar evrensel ve tarihsel unsurları içerdiğine göre, herhangi bir peygamberi veya herhangi bir ilahî kitabı değil de Hz. Muhammed'i ve Kur'an'ı tercih edişim, Hz. Muhammed'in hayatının daha net ve detaylı biliniyor oluşundan ve Kur'an'ın aslına uygun olarak günümüze intikal ettiğine olan inancımdan öteye bir anlam ifade etmekte midir?

Önemli teolojik sorunları da beraberinde taşıyan bu soruları çoğaltmak mümkündür. Bu soruların yol açtığı en önemli kaygılardan biri de, ibadetlerin tarihsel arka planla ilişkilendirilerek "değişebilir" alan içerisine dahil edilmesidir. Çünkü, Kur'an'daki tüm emir ve yasaklar, nüzul döneminin tarihsel şartları içerisinde değerlendirildiğinde, "Kur'an'daki yasama ile ilgili âyetlerin Arap toplumunun örfü ve tabikata ilişkin kuralları ile bağlantısı içinde

⁴⁵ İlhami Güler, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, s. 25.

⁴⁶ İlhami Güler, "Soruşturma", *İslâmiyât*, Cilt: 7, Sayı: 1, 2004, s. 137.

⁴⁷ Bk. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, s. 309.

⁴⁸ Mehmet Paçacı, *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?*, s. 74.

doğuşu"⁴⁹ gibi, ibadetlerin nitelik ve niceliklerini belirleyen tarihsel veriler yakalanabilir ve onlar farklı sosyal ortamlarda yeni formatlara dönüştürülebilir. Tarihselci yöntem buna rahatlıkla kapı aralamaktadır.

Tarihselci Yöntemin İbadetlere Uygulanma İmkânı

Tarihselci anlayışa göre, bugün ve burada yaşayan bir fert, kişisel dinî hayatını şekillendirmek üzere Kur'an'a yöneldiğinde, orada, tarihsel bir şeriatla karşılaşacaktır. İbadetler de bu şeriatın bir parçasıdır. Allah'a kulluk görevini yerine getirmek isteyen bu fert, ibadetlerin Kur'an'da ifade edilmiş uygulama biçimlerinden ve Hz. Peygamberin tatbikatından ziyade, bunların arka planındaki temel ahlaki ilkeleri tespit edecek ve onları günümüze taşıyacaktır.

İbadetler tarihsel bir incelemeye tabi tutulduğunda, bunlardaki tarihsel ve evrensel olan boyutu ayırt edebilmeyi sağlayacak bazı sonuçlara ulaşmak mümkün olabilecektir. İşte, makalemizin bundan sonraki kısmında, örnek olarak seçtiğimiz namaz ve hac ibadetlerine, tarihselci düşünce ışığında bir yaklaşım denemesi yapacağız. Buradaki tespitler sadece bir deneme olup, tarihselci yöntemin ibadet alanına da uygulanabileceğini ve uygulandığında nasıl bir sonucun ortaya çıkabileceğini tahlil amacını taşımaktadır.

Namaz'daki Tarihsel Unsurlar

Namaz ibadeti Kur'an'da genellikle, "duâ etmek" anlamındaki⁵⁰ "salât" kavramıyla ifade edilir. Eda edilmiş biçimi hakkında bilgiye sahip değilsek de, önceki peygamberlerin şeriatlarında da namazın var olduğunu Kur'an bildiriyor.⁵¹ Kıyâm, kırâat, rükû ve secde unsurlarını içinde barındırdığı şekliyle namazın kılınmış biçimini ise, tarihsel bir olgu olarak, Hz. Peygamber'in tatbikatından öğreniyoruz.

Namaz ibadeti vahyin nüzul süreci içinde en çok üzerinde durulan ibadetlerden biridir. Allah inancı pratik hayatlarında yer almayan, yapıp etmelerinden dolayı âhirette Allah huzurunda hesap verileceğini kabul etmeyen ve dinî hayatlarını putlar merkezli şekillendiren bir toplumdaki fertlerin zihinlerine ve vicdanlarına tek Allah şuurunun iyice yerleşmesi için, Allah ile birebir ilişki esasına dayanan bir ibadete duyulan ihtiyaç, namaza bu kadar önem verilmesinin tarihsel gerekçesini teşkil edebilir. Nitekim namazın en önemli fonksiyonu, Allah inancını zihinlerde canlı tutmak⁵² ve sonuçta insanı çirkin eylemlerden ve kötülüklerden alıkoymaktadır.⁵³ Ancak Hz. Peygamber'in kıldığı biçimiy-

⁴⁹ Fazlur Rahman, *İslam*, Çev.: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, Ankara, 1993, s. 99.

⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dârü Sâdır, Beyrut, 1994, XIV, 464-465.

⁵¹ Mesela bk. el-Mâide 5/12; Yûnus 10/87; Hûd 11/87; İbrâhîm 14/37, 40; Meryem 19/31, 55, 59; Tâhâ 20/14; el-Enbiyâ 21/73; Lukmân 31/17

⁵² "Muhakkak ki ben, yalnızca ben Allah'ım! Benden başka ilah yoktur. Şu halde bana kulluk et ve beni anmak için namaz kıl." Tâhâ 20/14.

⁵³ "Sana vahyedilen Kitab'ı oku ve namaz kıl. Muhakkak ki, namaz, hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar." el-Ankebût 29/45.

le namaz, bütün unsurlarıyla evrensel miydi, yoksa tarihsel şartlar mı namazın şeklini belirlemişti? Bunun için namaz ibadetini biraz daha yakından incelediğimizde şu tespitleri yapmak mümkündür:

a) Namazda kuraat: Namazda Kur'an okunması emrini, kendi tarihsel bağlamı içinde incelediğimizde, şu sonuca ulaşmamız mümkündür: Ahlakî temel üzerine dayalı yeni bir toplum inşa etmeyi hedefleyen Kur'an'ın içeriğindeki mesajın zihinlere nakşedilebilmesinin en verimli yolu, onun ezberlenmesi ve namazlarda tekrar edilmesi idi. "Kur'an'ı ağır ağır ve düşünerek oku",⁵⁴ "Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun."⁵⁵ âyetlerindeki "Kur'an okuma" ifadesiyle namaz kastedilmiştir.⁵⁶ Yine sabah namazı "Sabah okuyuşu (kur'âne'l-fecr)"⁵⁷ şeklinde anılarak, namazda Kur'an okuma ön plana çıkarılmıştır. Şu halde namaz kılmak demek bir nevi Kur'an okumak demektir. Yazılı kültür geleneği bulunmayan, bunun yanında ezbere dayalı şifahi kültürün hakim olduğu bir toplumda, vahyin içerdiği mesajın zihinlere yerleştirilmesi, Kur'an okumanın namaza taşınması yoluyla sağlanabilirdi. Özellikle Hz. Peygamber'in uygulamasıyla yerleşik bir hal alan Fâtiha suresinin okunması, bu surenin içeriğindeki Kur'an'ın özü sayılabilecek esaslara bakılırsa, bu açıdan önem arz etmekteydi. Kısacası, namazlarda Kur'an okunması ve tekrarlanması şirkten yeni kurtulmuş bir toplumda tevhidî zihinlere yerleştirmek gibi bir tarihsel maksada bağlıydı.

"Kur'an'ın hitabı bütün zamanlarda yaşayacak insanları gözetmediğine ve sadece nüzul dönemi insanların kültürlerini dikkate alarak onların sorunlarına dair konuştuğuna"⁵⁸ göre, "Artık Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun."⁵⁹ emrinin muhatapları, doğrudan kendi ortamlarıyla ilgili olan sözleri namazlarında okuyacak insanlardı. Şu halde, günümüz insanını doğrudan muhatap almayan bir metni namazda okumak nostaljik bir okumanın ötesinde bir anlam ifade etmeyecektir. Allah 7. yüzyıl Arap toplumunun dışında kalan zaman ve mekânları dikkate almayıp, nüzul döneminin insanlarını esas alarak sadece onlara hitap etmiş ise, söyleminde beni dikkate almayan bir metni bugün ibadetime taşımam onun tarihselliğini yok saymak olacaktır. Özellikle, nüzul döneminin problemlerine cevap olarak verilmiş tarihsel hükümleri içeren âyetlerin namazda okunmaya devam edilmesi, tarihsel bir hükmün toplum şuurunda hala geçerli bir hüküm imiş gibi yer etmesi mahzurunu doğuracaktır. Mesela, "Kisasta sizin için hayat vardır." âyetini hüküm bakımından tarihsel sayıp namazlarda okunmasına izin vermek doğru olmayacaktır. Yine, bir yandan Avrupa Birliği'ne giriş çabası devam ederken diğer yandan "Ne Yahudiler ne de Hristiyanlar, sen onların dinlerine tabi olmadıkça asla sene-

⁵⁴ el-Müzzemmil 73/4.

⁵⁵ el-Müzzemmil 73/20.

⁵⁶ en-Nesefî, *Tefstru'n-Nesefî*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1984, II, 303, 306.

⁵⁷ el-İsrâ 17/78.

⁵⁸ Mehmet Paçacı, "Soruşturma", *İslâmiyât*, Cilt: 7, Sayı: 1, 2004, s. 132.

⁵⁹ el-Müzzemmil 73/20.

den razı olmazlar.”⁶⁰ “Ey iman edenler! Yahudi ve Hıristiyanları vefî edinmeyin. onlar ancak birbirlerinin velisidir. Sizden kim onları vefî edinirse o da onlardandır. Allah böylesi zalimleri doğru yola iletmez.”⁶¹ âyetlerini namazlarda okuyarak tarihsel bir tespite devamlılık kazandırmak, günümüzdeki Ehl-i Kitap ile olan ilişkiyi yanlış bir zemine oturtmaya yol açacaktır.

Ayrıca, namazda kıraat zorunluluğu, Arap olmayan Müslümanlar için farklı bir tarihsellik problemini de gündeme getirecektir. Kur’an’ın Arapça oluşu, ilk muhatap kitlenin Arap oluşuyla doğrudan ilişkilidir. İlk müslümanlar kendilerine kendi dilleriyle hitap eden Kur’an’ı namazlarında okuyor ve okudukları şeyin içindeki mesajı anlama ve içselleştirme imkanı buluyorlardı. Böylece onlar Allah’ın doğrudan muhatabı olabiliyorlardı. Dolayısıyla ilahî kelâmın, indiği tarihsel ortamın diliyle tezahür etmiş, somutlaşmış biçimi olan Arapça Kur’an’ı, farklı dilde konuşan Müslüman toplumlara, tarihsel ve Arapça zarfıyla sunmak ve namazda okumalarını istemek, hedeflenen maksada uygun düşmeyecektir. Namazın fonksiyonlarından biri de Allah’ı anma olduğuna göre,⁶² manası bilinmeyen sözlerin tekrarı bu maksada hizmet etmeyecektir. Hz Peygamber dönemindeki namazda Kur’an okunuşunun temel esprilerinden biri, kişinin kendine hitap eden kelâmı kendi diliyle okuyarak Allah’la ilişki kurmasıdır. Bugün Türkiye’de yaşayan müslümanlar ne Kur’an’ın doğrudan muhatabıdır; ne de namazlarda okunan Kur’an kendi dillerindedir.

Şu halde, namazdaki kıraat unsurunda ısrar etmek, günümüz tarihselliğini dikkate almadan nüzul dönemi tarihselliğini bu güne taşıma anlamına gelmektedir. Tarihselci anlayışa göre namazda Kur’an okuma zorunluluğu kendi tarihsel bağlamında anlamlı olmakla birlikte günümüz tarihselliğinde pek fazla bir anlam ifade etmemelidir:

b) Namazda rûku ve secde: Kur’an’da Allah’ın mecazî olarak insanbiçimci bir anlatım üslubu ile tasvirinden⁶³ de anlaşılabilceği üzere, Kur’an’ın indiği tarihsel kesitte var olan melik yönetici tiplmesi Allah’ın tasvirinde de önemli bir rol oynamıştır: Allah’ın tahtı,⁶⁴ tahtın etrafında dönen melekler,⁶⁵ tahtın melekler tarafından taşınması⁶⁶ vs. Yine o tarihteki yaygın duruma göre bir melik karşısında ona saygı ve tazimin en ileri derecesi onun karşısında yere kapanmakla olurdu.⁶⁷ Rûku ve secde böyle bir kültürün izlerini taşı-maktaydı. En yüce melik Allah olduğuna göre, tazimin en ileri derecesi olan rûku ve secdenin Allah’a karşı gösterilecek bağlılığın ifadesi olarak namaz

⁶⁰ el-Bakara 2/120.

⁶¹ el-Mâide 5/51.

⁶² Tâhâ 20/14.

⁶³ Bk. Ömer Özsoy, Kur’an ve Tarihsellik Yazıları, s. 15-17; Mehmet Erdoğan, “Kur’an Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkinin Fıkhî Yorumu”, İslâmiyât, Cilt: 7, Sayı: 1, 2004, s.62.

⁶⁴ Kur’an’da 21 yerde Allah’ın “arş”ından bahsedilir. Sebe kraliçesinin (en-Neml 27/23, 38, 41, 42), ve Hz. Yusuf’un (Yûsuf 12/100) tahtları da “arş” kelimesiyle ifade edilir.

⁶⁵ ez-Zümer 39/75; el-Mü’min 40/7.

⁶⁶ el-Mü’min 40/7; el-Hâkka 69/17.

⁶⁷ Bk. Yûsuf 12/100

ibadetinde de yer alması tarihsel bir durumun sonucudur.⁶⁸ O günkü tarihsel kültür, Allah'a saygının da bu şekilde form kazanmasında etkin olmuştur. Dolayısıyla tarihsel kültürün izlerini taşıyan tazim biçimini farklı tarihselliklere taşımak, Kur'an'ın lafzına takılıp kalma ve onun manasını geri plana itme anlamına gelecektir. Şu halde, "Allah'a saygı" temel ilkesini somutlaştıracak ve her toplumun kendi kültürüne uygun düşecek saygı biçimleri keşfedilebilmelidir.

c) Namazın beş vakit oluşu: Putlara tapmaktan daha yeni vazgeçirilmiş bir toplumun bilincine tevhid inancını ve tek Allah'a bağlılığı yerleştirmenin bir gereği olarak, bu bağlılığın günün beş vaktinde sıklıkla tekrar edilmesi o günün tarihselliğinde bir zorunluluktur. Böyle bir zorunluluğun devam ettirilip ettirilmeyeceğini yeni tarihsel şartlar belirleyecektir.

d) Namazda kible: Kabe cahiliye döneminde de kutsal bir mekan ve Allah'ın evi olarak kabul edilmekteydi. Kur'an nazil olduğu dönemde, mevcut kültür içinde hazır bir kutsal mekanın var oluşu, kible için farklı kutsal mekan arayışına gidilmesini gereksiz kılmıştı. Her ne kadar geçici bir süre, Hz. Musa'nın şeriatında kible olan⁶⁹ Mescid-i Aksa kabul edilmişse de, baskın Arap kültürü kiblenin Kabe'ye çevrilmesini zorunlu kılmıştı. Eğer Kur'an başka bir coğrafyada inseydi, o coğrafyanın tarihsel durumuna göre kible başka bir mekan olarak belirlenebilirdi. Şu halde Kabe'nin kible oluşu tarihsel bir olgudur. Hz. Peygamber döneminin farklı tarihsel kesitlerinde dahi iki farklı kible uygulaması söz konusu olmuşsa, kible "din" alanının değil, "şeriat" alanının bir unsurudur; bu özelliği ile de "değişebilir" kategoridedir.

Kısacası namaz ibadeti, insanın Allah ile olan diyalogunun canlı ve sürekli olmasını ve bu diyalogdan elde edilecek ahlakî olgunluğun sosyal hayata yansımalarını hedeflemektedir. Namazın tarihsel uygulaması, Hz. Peygamber döneminde, bu hedefin gerçekleşmesine katkı sağlayacak en uygun biçim idi. Tarihselci yorum mantığı, gerekiyorsa hedefi gerekçeleştirici başka ibadet formları keşfetmeyi Kur'an'ın ruhuna aykırı bulmayacaktır.

Hacc'taki Tarihsel Unsurlar

*"İnsanlar için kurulan ilk kutsal ev, Mekke'de bulunan mübarek ve insanlar için yol gösterici Kabe'dir. Orada apaçık işaretler, İbrahim'in makamı vardır. Oraya giren herkes güvende olur. Gitmeye gücü yetenler için Kabe'yi hacetmek, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır. Kim bunu inkar ederse, şunu bilsin ki Allah hiçbir kimseye muhtaç değildir."*⁷⁰

İslam'da dinî hayatın önemli tezahürlerinden biri de hac ibadetidir. Âyette de ifade edildiği gibi, Kâbe'ye gitmeye imkan bulanlar için bu ziyaret mümi-

⁶⁸ Dehlevî, namazdaki kıyâm, rukû ve secde unsurlarını tahlil ederken, bunlarla Allah'a gösterilen tazim ile Meliklere gösterilen tazim arasında ilişki kurmaktadır. Bk. ed-Dehlevî, a.g.e., I, 209, 215.

⁶⁹ ed-Dehlevî, a.g.e., I, 255.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/96-97.

nin Allah'a karşı bir görevidir. Bu âyetin ve hac ile ilgili diğer âyetlerin⁷¹ lafzî okunuşundan çıkarılacak sonuç, belli bir zamanda, belli mekanları kurallarına uygun olarak ziyaret etme zorunluluğudur. Âyette ifadesini bulan ve Hz. Peygamber zamanında da uygulaması olan hac ibadeti, Kur'an'ın ahlaklı bir toplum oluşturma genel hedefinin gerçekleşmesine yönelik katkısı bakımından tarihsel bir incelemeye tabi tutulmalıdır. Kur'an, nüzul döneminin toplumsal gerçeklerini göz önünde bulundurarak somut taleplerini buna göre şekillendirdiğinden, hac ibadetinin tarihsel arka planını incelemeden, âyetlerin lafzından hareketle amel etmek doğru olmayacaktır.

"Gitmeye gücü yetenler için Kabe'yi haccetmek, insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır."⁷² âyetinde geçen "insanlar" biz değil, vahyin ilk muhatabı olanlar ise, bu emir karşısında bizim konumumuz ne olacaktır?

Şunu hemen söyleyebiliriz ki, İslam öncesi Arap toplumunun hac uygulamasıyla, İslam'daki hac uygulamasını karşılaştırdığımızda, uygulamadaki şirk unsurlarının temizlenmesinin dışında ciddi bir değişikliğin yapılmadığını görmekteyiz. Gelenekteki tarihsel uygulama büyük ölçüde muhafaza edilmiş ve Kur'an'ın öngördüğü hac ibadeti bu uygulama üzerine bina edilmiştir. Hac ibadetindeki tarihsel unsurları şu şekilde belirleyebiliriz:

1) Haccın zamanı: Kur'an'da, hac ibadeti için özgün bir zaman belirlenmemiştir. Sadece, İslam öncesi toplum geleneğinde hac için belirlenmiş zamana atıfta bulunulmuştur: "Haccın zamanı bilinen aylardır."⁷³ Âyette geçen "bilinen aylar" ifadesi, cahiliye döneminde hac uygulamasının yapıldığı aylardır. Bunlar muhataplar tarafından bilindiği için ismen zikredilmemiştir. Kur'an, bu uygulamayı olduğu gibi muhafaza etmiş; hatta bu geleneği bozma teşebbüslerine şiddetle karşı çıkmıştır.⁷⁴ Bu zaman dilimi, Şevval, Zilkade ayları ve Zilhicce'nin ilk on günüdür. Kur'an bu zamanı hitap ettiği toplumun kültürüne göre belirlemiştir. Hac ibadetiyle kastedilen temel hedef doğrultusunda, tarihsel şartlara göre belirlenmiş bu zaman üzerinde yapılacak değişiklik dinin özüne aykırı düşmeyecektir. Nüzul döneminde Kur'an'ın muhatapları olan Arabistan bölgesinde yaşayan insanların alışkın ve dayanıklı olduğu, fakat, meselâ kuzey bölgelerinde yaşayan Müslümanlar için büyük bir sıkıntıya dönüşebilecek sıcak yaz mevsimlerinde hac ibadetinin yapılması, bu ibadetle hedeflenen maksadın oluşmasını olumsuz yönde etkileyebilecektir. Hac ibadetinin bir maksadı varsa -ki olmalıdır-, iklimin mutedil olduğu bir zaman diliminin seçilmesi bu maksadın oluşmasına engel olmayacaktır. Tarihselci düşünceye göre Allah, hükümlerini vazederken nüzul döneminde ilahî kelama muhatap olan toplumu esas almış, başka coğrafyada yaşayan insanları dikkate almamıştır. Şu halde, bugün bize düşen şey, mazrufu koruyarak zarfı günümüz tarihselliğine uygun hale getirmektir.

⁷¹ el-Bakara 2/196, 197.

⁷² Âl-i İmrân 3/97.

⁷³ el-Bakara 2/197.

⁷⁴ et-Tevbe 9/37.

2- Kabe ve tavaf: Cahiliye döneminde de Kabe kutsal bir mekan olarak kabul edilmekteydi. Kabe hac maksadıyla ziyaret edilirdi. Mekke halkı ve diğer Araplarca kutsal kabul edilen Kabe, müşriklerce putlara ibadet edilen bir mekana dönüştürülmüştü.⁷⁵ Kabe'nin tavaf edilmesi, haccın temel şartlarından biriydi. Hac dışında da, mesela yolculuğa çıkış ve dönüşlerde de Kabe'yi ziyaret ve etrafında tavaf yaygın bir gelenek idi.⁷⁶ Gerek Kabe ve gerekse putların etrafında yapılan tavafın sayısı da yedi olarak belirlenmişti.⁷⁷ Dolayısıyla, İslam'daki hac ibadeti esnasında Kabe'nin ziyaret edilip etrafında yedi defa dönülmesi var olan bir geleneğin sürdürülmesinden ibarettir ve tarihseldir.⁷⁸ Her ne kadar Kabe'nin kutsal bir mekan olarak kabulü ve ziyaret edilmesi Hz. İbrahim döneminden kalma dinî bir gelenek ise de, bu uygulama yine de bölgesel olup evrensel olmamalıdır. Bütün peygamberlerin getirdiği şeriatlarda dinî bir görev olarak Kabe'nin ziyaret edilmesi esasının var olduğunu söylemek mümkün değildir. Hz. İbrahim ve onun geleneğinin takipçisi olan Hz. Peygamber dışında hangi peygamber hac maksadıyla Kabe'yi ziyaret etmiştir? Meselâ biliyoruz ki Hz. Musa şeriatında Mescid-i Aksâ aynı fonksiyonu icra etmekteydi. "Son peygamber Mekke'de değil de Filistin topraklarında gelmiş olsaydı, bugün hac görevini yerine getirmek üzere Müslümanlar Kudüs'e gidiyor olacaktı." demek tarihselci düşüncenin mantığına hiç de aykırı olmamalıdır. Daha uç bir fikir olarak denilebilir ki, son peygamber Hindistan bölgesinde gelseydi, Allah o bölgenin insanların hiç tanımadığı, bilmediği bir mekan olan Kabe'yi onlar için hac yeri olarak sunmayacaktı, kendi geleneklerinde var olan hac uygulamasındaki şirk unsurlarını temizlemekle yetinecekti. Bugün Müslümanlar da, günahlarından arınmak maksadıyla Ganj nehrine gidecekler ve hacı olacaktı.

Sonuçta, Kur'an'ın öngördüğü maksadın mevcut hac uygulamasıyla gerçekleşeceği kanaatine varılabileceği gibi, farklı bir uygulamanın maksada daha uygun olacağı sonucu da çıkarılabilir. Mesela, dinler arası diyalog çerçevesinde, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam için ortak kutsal mekan olan Mescid-i Aksâ niçin hac mekanı olmasın? Hz. Musa'nın şeriatında ve Hz. Peygamber'in bir dönem uygulamasında Mescid-i Aksâ'nın kible oluşu bunun için

⁷⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi Tarihi'l-Arab Kable'l-İslâm*, Bağdat 1993, VI, 429, 431.

⁷⁶ Cevad Ali, *a.g.e.*, VI, 354.

⁷⁷ Cevad Ali, *a.g.e.*, VI, 355.

⁷⁸ Dehlevî, Kabe'nin Hz. İbrahim zamanında kutsal bir mekan olarak inşa edilmesini, o dönemin tarihsel şartlarıyla ilişkilendirir: Gök cisimlerine tapmakta olan toplum, her bir gök tanrısını temsilen bir tapınak inşa etmekte ve ibadetlerini buralara yönelerek yapmaktaydılar. Bu anlayış onları, Allah'ın rahmetinin tecelli edeceği bir mekan (Kabe) inşasına ve onunla Allah'a yaklaşma düşüncesine sevk etti. Zamanla, Kabe'ye gösterilecek saygı Allah'a saygıyla eşdeğer, ona karşı takınılacak olumsuz tavır Allah'a karşı saygısızlık olarak telakki edilir oldu. Bu düşüncenin yaygınlaşması neticesinde Kabe'yi ziyaret etmek ve ona saygı göstermek zorunlu hale geldi. Bk. ed-Dehlevî, *a.g.e.*, I, 208. Bu yorum her ne kadar tarihsel açıdan ispat edilebilirlikten uzak ise de, dinî şeaîrin belirginleşmesinde Allah'ın iradesinin genellikle yerleşik toplumsal geleneğe bağlı olarak tecelli ettiği için ifadesi bakımından önemlidir.

meşru bir temel sayılmaz mı? Çünkü Mescid-i Aksâ da çevresi mübarek kılınan kutsal bir mekandır.⁷⁹

3- Arafat, Müzdelife, Mina ziyaretleri: Arafat'ta bir müddet bulunmak cahiliye dönemi hac menasikinden idi. Bu işlem, zilhicce ayının dokuzuncu gününde yapılırdı ve bu güne "Arafa günü" denilirdi. Oradan Müzdelife ve Mina ziyaretlerine geçilirdi.⁸⁰ Bu ziyaretlerin tarihselliği ve bölgeselliği için de yukarıdaki yorumları yapmak mümkündür.

4- Tıraş olma: Cahiliye döneminde hac esnasında tıraş olmama haccın gereklerinden biri idi. Aksi takdirde hacları geçersiz olurdu. Haccın bitiminde putların yanında tıraş olunur ve böylece hac tamamlanmış sayılırdı.⁸¹ İslamî hac uygulamasında da, tıraş olarak ihramdan çıkma geleneği mevcut olup, temelinin tarihsel bir uygulamaya dayandığı görülmektedir.

5- Safa ve Merve tepelerinin ziyareti: Hac ve umrenin temel şartlarından değilse de, Kur'an'a göre, buraları ziyaret etmek dini açıdan bir sakınca doğurmadığı gibi, hayırlı ameller kategorisindedir.⁸² Safa ve Merve tepelerinin ziyareti, Kur'an tarafından ihdas olunmuş bir uygulama olmayıp, yapılan şey, cahiliye döneminde de uygulanan bir geleneğin şirk unsurlarından arındırılarak devam ettirilmesinden ibarettir. Rivayete göre, cahiliye döneminde Safa üzerinde İsaf putu, Merve üzerinde Nâile putu yer almaktaydı ve insanlar bu iki tepe arasında tavaf ederler ve putlara dokunurlardı.⁸³ Kur'an bu iki tepenin ziyaret edilmesi uygulamasının devamında bir mahzur görmediği gibi, üstelik hayırlı ameller kategorisinde değerlendirmiştir.

Kısacası, tarih boyunca, bütün peygamberlerin getirdiği şeriatlarda Kabe ve Arafat unsurlarını içine alan bir hac ibadeti mevcut değildi. Kur'an Hac ibadetini emrettiğinde, İslam öncesi gelenekte var olan hac uygulamasındaki şirk unsurlarını temizlemenin ötesinde yeni bir uygulama biçimi ortaya koymadı. Kur'an'ın nazil olduğu ortamda kutsallığı kabul edilen bir mekan varken, hac için daha faklı bir bölge aranması, tarihsel şeriatın vakıaya uygunluk arz etmemesi anlamına gelirdi. Yine o dönemde, İslam coğrafyası merkezi Arap yarımadası sınırlarını aşmamıştı. O günün tarihselliğinde en uygun hac bölgesi Mekke ve civarı idi. Hac ibadetindeki mekanların tarihselliği, onların değişebilir bir mahiyet arz ettiğini gösterir. Kur'an'ın indiği ortam çerçevesinde hac ibadeti değerlendirilip bu ibadetin vaz edilmesinin arka planındaki mana ve maksadı tespit edildiğinde ve bu mana ve maksadın günümüz şartlarında en iyi şekilde nasıl gerçekleştirilebileceği üzerinde düşünüldüğünde, hac ibadetine yeni bir formel yapı getirmenin tarihselci yaklaşıma göre hiçbir mahzuru olmamalıdır.

⁷⁹ Bk. el-İsrâ 17/1.

⁸⁰ Cevad Ali, a.g.e., VI, 382.

⁸¹ Cevad Ali, a.g.e., VI, 388-389.

⁸² el-Bakara 2/158.

⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, byy. trs., I, 556.

Sonuç

Kur'an, sosyal, hukukî ve ahlakî alanla ilgili olarak insanlar arası yatay ilişkiyi düzenlediği gibi, insan-Allah arası dikey ilişkinin nasıl olması gerektiği konusunda da temel esaslar koymuş ve bu esasların fert ve toplum hayatında dinamizmini sağlayacak ibadet uygulamaları öngörmüştür. Ahlâk temeline dayalı bir toplum oluşturma ve buna bağlı olarak yaşanabilir bir dünya kurma hedefinin gerçekleşebilmesi, tek Allah'a inanma ve O'nunla diyalogun kalbî ve fiilî olarak canlı bir şekilde sürdürülmesi durumunda gerçekleşebilir. Sosyal ve hukukî alanı düzenleyen kurallar kadar, insan-Allah ilişkisinin ahlakî boyutu ve bunların dışı yansıyan pratikleri de sonuç itibarıyla Kur'an'ın ahlaklı bir toplum oluşturma projesine hizmet eden unsurlardır. Bu maksada hizmet etmeyen her uygulama anlamsız şekillerden ibarettir. Dolayısıyla Kur'an'ın tüm taleplerinin arka planında insan merkezli bir maslahat vardır.

Tarihsellik düşüncesinin temelinde de, ilahî kelamın tüm zamanlarda ve mekanlarda fonksiyonelliğini maslahat ekseninde sürdürmesini sağlayacak bir yöntem arayışı yattığı görülmektedir. Kur'an'ın tarihte ne dediğini değil, günümüze ne demek istediğini tespit çabası da bu amaca yöneliktir. Kur'an'ın ilahî bir kelim olduğu inanan birisinin, O'nu nüzul dönemi tarihselliğine gömme amacı taşıdığı asla düşünülemez. Ancak, Allah'ın "ne dediği"ni tespit amacıyla geliştirilmiş geleneksel anlama yöntemlerine rağmen öznel yorumlardan hiçbir zaman uzak kalmadığı göz önünde tutulursa, Kur'an'ın "ne demek istediği"ni tespit çabasının, özneliği çok daha geniş boyutlara ulaştıracağı muhakkaktır. Bunun için, değişmez esaslarla, değişebilir hükümleri birbirinden ayırt edici gerçekçi ve tutarlı kriterler belirlenmediği sürece Kur'an'ın tarihselliği esasına dayalı yöntem üzerindeki kaygılar devam edecektir.

Hukuk alanıyla sınırlı tutulduğu takdirde bir dereceye kadar isabetli sonuçların elde edilmesini sağlayacak bir yöntem olarak gözüken tarihselci yorum, ibadet alanıyla ilgili âyetlere de tatbik edildiği takdirde, İslam'ın, hiçbir sabitesi kalmayan ve sadece bazı ahlak kurallarından ibaret bir öğretiye dönüşme tehlikesi vardır. Dinin kurumsal bir yapı olarak toplum içinde devamlılığını sağlayan en önemli unsurlardan biri de ibadetlerdir. Namazı, orucu, haccı, ezanı, kurbanı, camisi olmayan ya da bu değerleri sürekli değişkenlik arz eden bir toplumun Müslüman kimliğini sadece ahlakî ilkelere bağlı kalarak sürdürmesi mümkün değildir. İbadetler bir yandan dindarlık belirtisi olurken diğer yandan dinin toplumda kurumsallaşmasını sağlayan ve mensuplarına kimlik kazandıran unsurlardır. İbadetlerdeki bu işlevselliği göz önünde bulundurduğumuzda, onların Hz. Peygamber dönemindeki tarihsel uygulama biçimleriyle muhafaza edilmesi son derece önem arz etmektedir. Zamana ve mekana göre ibadetlerin temel yapılarında yeni düzenlemeler yapılması, hatta bazı ritüellerin tarihsel fonksiyonlarını yitirmiş olabileceği gerekçesiyle devreden çıkarılması, din adına sınırsız ve keyfi bir rölativizmi doğuracak ve İslam da tarihteki "muharref dinler" kategorisinde yerini alacaktır. Tarihselci yöntem tüm Kur'an'a uygulandığında, ibadetler noktasında varılacak sonucu Hasan Hanefî'nin şu ifadelerinde şimdiden görmek mümkündür:

"Fakat olgunlaşma gerçekleşir gerçekleşmez ahlakî davranış formalitelerinin yerini alır. Ahlakî davranış kutsal bir ibadettir. Gün boyunca daimî ve değişmez bir ibadet. Sinagoglar, Camiler, Mabedler ve diğer ibadet evlerine ihtiyaç yoktur. Bütün yeryüzü bir mabed ve ahlakî her davranış ise bir ibadettir."⁸⁴

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, bugün ve burada yaşayan bizlerin müslüman kimliğini taşıyor oluşu, Kur'an'ın evrensel bir mesaj oluşuna olan inancımızın bir sonucudur. Kur'an'ın hukuk ve toplumsal alan ile ilgili hükümleri çerçevesinde önerilen tarihselci yorum yönteminin, suda oluşan halkanın genişlemesi gibi bütün İslamî değer ve uygulamaları da içine alacak şekilde genişleme kabiliyetine sahip bulunuşu, dinî hassasiyet taşıyan insanları ister istemez endişeye sevk etmektedir. Tarihselci yorum yöntemi bağlamında sürdürülen tefekkür sürecini, günümüz müslümanları için önemli fikrî açılımlarına sebep olabilirdiği açısından önemsemekle birlikte, bu yöntemin eleştirel yaklaşımlarla da olgunlaştırılması gerektiğine inanıyoruz.

⁸⁴ Hasan Hanefi, "Dinî Değişme ve Kültürel Tahakküm", Çev.: İlhami Güler, İslamî araştırmalar, Cilt: 6, Sayı: 3, 1992, s.159.

Kur'an Tercümesine "Kur'an" Denilebilir mi?

Mevlüt GÜNGÖR*

ABSTRACT

It is, of course, necessary to translate the Qoran for those whose native langua.g.e.s are not Arabic. Thus from the very beginning the Qoran was translated almost into all langua.g.e.s. However, is it possible to argue that the translation of Qoran made by a man is exactly the same as the Qoran in all respects? Those who answer this question affirmatively argue that one can worship in the prayer with the translation of the Qoran. In this article we have dealt with the arguments of both sides put forward on this matter, and reached a conclusion.

KEYWORD: *Translaton of the Qoran, Worship in Turkish, Praying in Turkish, Worship in Native Langua.g.e.*

Kur'an, Yüce Allah'ın insanlığa en büyük bir lütfudur. Çünkü onu kendisine muhatap kabul ederek ona çok yüksek bir değer vermiş ve hayatı boyunca kendisine yol gösterecek bir kitap göndermiştir. İnsana böyle bir rehber kitap ortaya koymaya en ehliyetli zat elbette Yüce Allah olmalıdır. Çünkü insanı yoktan var eden de; onu gerek maddi ve gerekse manevi yapısı ile en iyi bilen de O'dur. Bu durumda insanın böyle eşsiz bir kitaptan azami surette istifade etmesi, bunun için de önu okuması, anlaması, düşünmesi ve hayata geçirmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Nitekim bunun için, Kur'an, ilk muhataplarının anadili olan Arapça ile indirilmiştir. Ancak Kur'an evrensel bir mesajdır. Onun muhatabı bütün insanlardır. Bu sebeple Arapça bilmeyen toplumlar için de daha ilk asırlardan itibaren Kur'an'ın tercüme edilmesi ihtiyacı kendisini göstermiştir.

Nitekim bizzat Hz. Peygamber'in sahabeden Selman-ı Farisi'ye Fatiha'yı tercüme etmesine izin verdiği kaynaklarda belirtilmektedir¹. Daha sonra da kur'an, gerek parça parça ve gerekse bir bütün olarak her asırda pek çok kimsé tarafından, pek çok dile tercüme edilmiştir. Kur'an'ın yerine konmaması ve usul ve esaslarına riayet edilmesi şartıyla bunun cevazı hakkında alimler

* **Prof. Dr.**, Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
1 es-Serahsi, **el-Mebsüt**, I, 37.

arasında geniş bir ittifak da hasıl olmuştur. Çünkü müslüman olan herkese bir de Arapça öğrenmesini şart koşmak mümkün değildir. Bu sebeple, Kur'an'ın tercüme edilmesi, tebliğin önemli bir unsuru haline gelmiş, müslüman alimlerin bu görevi, mutlaka yerine getirmeleri lüzumu ortaya çıkmıştır.²

Bilindiği gibi namazda Kur'an'dan bir parçanın³ ve bilhassa Fatiha suresinin⁴ okunması gerekmektedir. Bu durumda Arapça bilmeyen bir kimsenin bu kıraatını tercüme olarak yapabilmesinin caiz olup olmadığı konusu gündeme gelmiş ve bu durum Kur'an'ın başka bir dile tercümesi Kur'an'ın yerini bire-bir tutabilir mi? Kur'an'ın tercümesine de "Kur'an" denilebilir mi? sorusunu ortaya çıkarmıştır. İşte biz bu makalemizde konu hakkındaki farklı görüşlerin delillerini maddeler halinde ortaya koymaya ve bu arada kendi görüş ve fikirlerimizi de beyan etmeye çalışacağız.

Kur'an tercümelerine de doğrudan doğruya "Kur'an" denilebileceğini savunmaların delilleri⁵ genel olarak aslolanın mana olup, lafzın ise sadece bir vasıta olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Halbuki Kur'an, hem lafzı ve hem de manası ile Kur'an'dır. Bu sebeple bütün fıkhi mezhepler Kur'an'ın hem lafzı ve hem de manası ile birlikte muciz bir Arapça nazım olduğunu söylemişlerdir. Nitekim fıkıhçıların meşhur Kur'an tarifinde de bu vasıf yerini almıştır. Kur'an Allah tarafından, Arapça lafızlarla, Cebrail Aleyhisselam vasıtası ile Hz. Peygamber'e indirilmiş, tilaveti ile ibadet edilen, bize kadar tevatürle nakledilmiş, mushafın iki kapağı arasında yer alan, kendisine has özellikleri bulunan, Fatiha suresi ile başlayıp, Nas suresi ile sona eren, Allah'ın muciz kelimidir.⁶

Kelam ilmi alimleri ise, bu konuda Yüce Allah'ın sıfatlarından "kelam sıfatı"nı dikkate alarak değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Buna göre, kelam-ı nefsi olması bakımından Kur'an sadece manadır. Kadim ve ezeli olan da budur. Yüce Allah'ın "kelam" sıfatının, harf, kelime, şekil, nazım ve hafza ihtiyacı yoktur. Kelam-ı lafzı olması açısından ise Kur'an, harf, kelime, lafz ve sesleri de içine almaktadır. Bu bakımdan Arapça olarak indirilen Kur'an, tıpkı kelam-nefsi gibi, ilahidir. Çünkü onun telif edilmesinde Hz. Peygamber de dahil hiç kimsenin bir rolü olmamıştır. Bu itibarla o Allah kelimidir. İşte bunun için kelam alimleri de Kur'an'ın lafzını manasından ayırmayı uygun görmemişler, onu hem manası ve lafzı itibarıyla Yüce Allah'a ait kudsi bir kelam olarak değerlendirmişlerdir.⁷

2 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Aydar, Hidâyet, Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi, İstanbul, 1996, s. 177-207.

3 Müzzemmil (73):20

4 et-Tirmizî, Mevâkît,, 69, 115, 116; Ahmed b. Hanbel, II 428, 478, İbn Mâce, ikâme, 11; ed-Dârimî, Salât, 36.

5 er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb, I, 213.

6 İbnu'l-Hümâm, et-Tahrîr fi Usûl'l-Fıkah, Mısır, 1351, III, 3.

7 Geniş bilgi için Bkz. Teftazânî, Şerhu'l-Akâid, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi, Haz. S. Uludağ, İstanbul, 1982, s. 166-174; es-Sâbûnî, Mâturidiyye Akaidi, terc. B. Topaloğlu, Ankara, 1978, s. 85-90.

Bu bakımdan alimler namazda Arapça nazmın okunması gerektiğini söylemişler, tercümesini okumanın caiz olmayacağını belirtmişlerdir. Bu konuda eski alimlerden sadece Ebu Hanife'nin farklı bir görüşü vardır. O, Arapça bilsin veya bilmesin bir kişinin namazda Kur'an'ın Farsça tercümesini okumasını caiz görmüştür.⁸ İmam-ı Azam'ın bu ichtihadından hareketle onun sadece manayı esas alıp -bizzat kendisinin, bize kadar ulaşan açık bir beyanı olmasına rağmen- şartlarına uygun olarak yapılmış olan bir tercümeyle de "Kur'an" denilebileceği görüşünde olduğu ileri sürülmüştür.⁹ Mezhebin önde gelen alimlerinden Ebu Yusuf ve İmam Muhammed, hocalarının bu görüşüne katılmamışlar ve ancak Arapça kıraati beceremeyen kimseye bunu öğreninceye kadar Farsça tercümeyle okuyabileceğine cevaz vermişlerdir.¹⁰ Nitekim, Hanefi Mezhebinde İmam-ı A'zam'ın değil, talebelerinin bu görüşü tercih edilmiştir.¹¹ Bazı kaynaklarda Ebu Hanife'nin daha sonra bu görüşünden döndüğü belirtilmişse¹² de mezhebin ilk kaynaklarında böyle bir kayda rastlanılmamaktadır.

Şimdi bu girişten sona artık bu konuda her iki tarafın da ortaya koyduğu delillerin tartışmasına girişebiliriz.

Kur'an tercümelerinde "Kur'an" denilebileceğini savunanların delilleri:

Kur'an tercümelerine de "Kur'an" denilebileceğini savunanların görüşlerine dayanak olarak ileri sürdükleri ayetlerle aslolanın mana olduğu, lafzın ise sadece vasıta olduğu tezi pekiştirilmeye çalışılır. Bu ayetler şunlardır:

1. "ان هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم و موسى" **"Şüphesiz ki bu, ilk sahifelerde, İbrahim ve Musa'nın sahifelerinde de vardır."**¹³ Bu düşüncede olanlara göre burada işaret edilen bütünüyle Kur'an'dır ve elbette Kur'an evvelkilerin kitaplarında Arapça olarak değil, onların kendi dilinde yer almıştır. Demek ki aslolan manadır demektedirler. Halbuki burada Kur'an'ın tamamına bir atıf veya işaret sözkonusu değildir. Sözün siyak ve sibaki incelendiğinde burada işaret edilenin daha önceki bir veya birkaç ayet veya hut da olsa olsa bu sürenin tamamı olduğu açıkça görülür.¹⁴ Bu bakımdan, burada işaret edilenin, Kur'an'ın bütünü olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü her ne kadar aynı mesajı taşıyan bazı ayetler olsa da, Kur'an, aslında yeni ve orjinal bir kitap olup onda kendisinin nüzuлу sırasında ortaya

8 eş-Şeybânî, el-Asl, I, 39; eş-Şeybânî, el-Câmi'u's-Sağir, I, 9-10.

9 el-Cassâs, Ahkâmü'l-Kur'an, III, 348, 385; el-Kâsânî, Bedâiyu's-Sanâyi; I, 112-113; es-Serahsî, Kitâbu'l-Mebsût, I, 36-37; el-Keşşâf, III, 128.

10 eş-Şeybânî, el-Asl, I, 39; eş-Şeybânî, el-Câmi'u's-Sağir, I, 9-10.

11 el-Merağî, Bahsun fi Tercemeti'l-Kur'ân'l-Kerim ve Ahkâmihâ, s. 38-39. Mustafa Sabri, Mes'eletu Tercemeti'l-Kur'an, s. 56-57; el-Bindak, el-Müsteşrikûn ve Tercemeti'l-Kur'ani'l-Kerim, s.64.

12 el-Merğînâni, el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mubtedi, Mısır, trhz. I, 47; İbn Abidin, I, 484.

13 A'lâ (87): 18-19.

14 el-Keşşâf, IV, 245.

çıkan yeni olaylarla ilgili pek çok ayet de vardır. Kaldı ki, bu görüşü kabul edip, Yüce Allah'ın vaktiyle onlara İbranice veya Süryanice indirildiğini şimdi de Hz. Peygamber'e Arapça olarak indirmiş olduğunu kabul etsek bile burada bu tercüme işini yapan bizzat Yüce Allah'ın kendisidir. Onun sözünü ise hangi dilde olursa olsun insanların sözü ve tercümesi ile bir tutmak elbette mümkün değildir. Tercüme aslın yerini tutamaz derken bizim bütün endişemiz beşer gücünün Allah kelamını tam olarak tercüme edememesinden kaynaklanmaktadır. Ama bu tercüme bizzat Allah yaptığı takdirde zaten böyle bir endişe söz konusu olamaz.

2. "ذاته لفي زبر الالولين" **"Şüphesiz ki o, evvelkilerin kitaplarında da vardır."**¹⁵ Burada da aynı şeyleri söylemek mümkündür. Hatta bu ayetten bir önceki ayette Yüce Allah'ın Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini belirtmiş olması da dikkat çekicidir. Burada da işaret edilen şey, Kur'an'ın tamamı olmayıp, Kur'an'ın veya Hz. Peygamber'in zikri yani adı¹⁶ veya Kur'an'a ait bir haber, yahut da Kur'an'da geçen ve her ilahi dinde var olan bir takım genel prensipler veya bazı kıssalardır:

3. "ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته، أعجمي و عربي" **"Eğer Biz onu yabancı dilde bir Kur'an yapsa idik, elbette şöyle derlerdi. Onun ayetleri keşke açıklansa, Arap olan kimseye yabancı dilde (bir kitap hiç) olur mu?"**¹⁷ Burada yürütülen mantık da şudur. Bu ayetten anlaşıldığına göre Allah bize Kur'an'ı eğer başka bir dilde indirmiş olsa idi o da Kur'an olacaktı... O halde onun Arapça olması veya başka bir dilde olması asli bir unsur değil fer'i bir unsurdur. Burada da yine yanılınan nokta, Allah'ın tercümesi ile beşer tercümesinin bir tutulmasıdır. Çünkü, bu lisanda da olsa şu lisanda da olsa o bizzat Yüce Allah'ın kelamı olacaktır. Yani aynı mananın yine bizzat Allah tarafından başka bir lisanda ifade edilmiş şeklidir. Kur'an eğer başka bir dilde indirilmiş olsa idi elbette o dilde de hem lafzı ve hem de manası ile mucize olacaktı. Ama insanların yaptığı tercüme devreye beşer unsuru girmektedir. Beşer ise hatadan arınmış değildir.

Burada dikkati çeken başka bir husus da ayette geçen "onun ayetleri keşke açıklansa" ifadesidir. "Tercüme" yerine "açıklama" ifadesinin kullanılmış olması manidardır. Çünkü Kur'an'ın mota-mot tercümesi zaten mümkün değildir. Ancak onun dar veya geniş açıklaması söz konusudur. Buna da biz manevi veya tefsiri tercüme diyoruz. Manevi veya Tefsiri tercümenin de zaten aslın yerini tamamen tutması diye bir iddiası yoktur. Bu iddia sadece harfi tercüme için geçerli olabilir. Bu tercüme şekli de aşağıda belirteceğimiz sebeplerle mümkün değildir.

15 Şuarâ (26):196.

16 et-Taberî, XI, 113; er-Râzî, XXIII, 169; el-Kurtubî, XIII, 138; İbnü'l-Cevzî, Zâdu'l-Mesîr, VI, 144.

17 Fussilet (41):44.

4. "واوحى الى هذا القرآن لانذركم به" **"Bu Kur'an onunla sizi uyar-mam için bana vahyolunmuştur."**¹⁸ Yabancılar Arapça bilmediklerine göre bu uyarının onların dili ile yapılması zorunludur. O halde onun tercümesi de Kur'an'dır demektedirler. Burada da aslında bu görüşü doğrudan doğruya destekleyen bir ifade söz konusu değildir. Çünkü Peygamberin bütün açıklamaları aslında Kur'an'ın tefsiri mahiyetinde olmasına rağmen, onun bu kabül sözlerine bile hiçbir zaman "Kur'an" muamelesi yapılmamıştır. Burada mecazi bir ifade söz konusudur. Bu gibi zorunlu hallerde mecazın bu kadarına da tahammül edip, onu istismar etmemek gerekir.¹⁹

5. İbn Mes'ud'dan gelen bir rivayettir. Kendisi "taâmu'l-esim" ifadesini bütün zorlamasına rağmen her defasında dili dönmediği için "taâmu'l-yetim" diye okuyan bir kimseye onun yerine "taâmu'l-fâcir" diyebileceğini söylemiş ve Kur'an okurken "alim" yerine "hakim" demenin, rahmet ayetini azap ayetine çevirmedikçe bir zararı olmadığını da ifade etmesini delil olarak ileri sürmüşlerdir.²⁰ Halbuki bu tasarruf, kolaylaştırma babında, kişiye özel ve geçici bir tutum olup, İbn Mes'ud'un bizzat kendisinin Kur'an'ın tercümesini Kur'an sayması diye bir görüşü söz konusu değildir.

Tercümeyle "Kur'an" denilemeyeceği hakkında ileri sürülen deliller:

1. Kur'an, hem lafzı ve hem de manası ile birlikte Kur'an'dır. Kur'an-ı Kerim'in lafzının Arapça oluşu onun ayrılmaz bir vasfıdır. Zira Kur'an'da 6 yerde "أرأنا عر بيا" **"Arapça Kur'an"**,²¹ bir ayette "حكما عربيا" **"Arapça hüküm"**²² tamlaması kullanılmış, üç ayette de Kur'an'ın "لسانا عربيا" Arap dili ile indirildiği açıkça belirtilmiştir.²³ Yüce Allah, böylece Kur'an'ın Arapça oluşunu onun önemli bir özelliği olarak tesbit etmiştir. Bu sebeple tercümenin de "Kur'an" olabileceğini savunmak bu ayetlere açıkça ters düşmek demektir. Arapça olduğu zaten ortada olan bir kitaba Yüce Allah'ın ısrarla, tekrar tekrar "Arapça Kur'an" demesini elbette gözardı etmemek gerekir.

2. Bilindiği gibi tercüme genel olarak üç türdür:

- Harfi tercüme
- Manevi tercüme
- Tefsiri tercüme

Bu tercüme çeşitlerinden her yönü ile aslın yerini tıpa tıp tutma iddiasında olan tercüme şekli sadece harfi tercümedir. Çünkü harfi tercüme, kelime olsun harf olsun asıl metindeki bütün unsurların hiçbir ekleme ve çıkarma ya-

18 En'âm (6):19.

19 ek-Râzi Mefâtihu'l-Ğayb, I, 213.

20 A.g.e., aynı yer.

21 Yûsuf (12); 2; Tâhâ (20): 113; Zümer (39):27-28; Fussilet (41):3; Şûrâ (42):7; Zuhruf (43):3.

22 Ra'd(13):37.

23 Nahl (16):103; Şuara (26):192-195; Ahkâf (46):12.

pılmadan bire bir karşılıklarının aynen tercümeyle de konulması suretiyle yapılır. Böyle bir tercüme aslında bir dereceye kadar sadece hukuki ve teknik metinlerde mümkündür. Edebi değeri haiz metinlerde ise mümkün değildir. Bu bakımdan, değil Kur'an gibi yüksek edebi değere sahip bir kitabı, insanların elinden çıkan ve edebi değeri olan başka eserlerin bile harfi tercümesi mümkün değildir. Halbuki bir eserin tercümesinin o eserin aynısıdır denilebilmesi için mantıken bu harfi tercümenin bütün şartları ile yerine getirilmiş olması şarttır. Aksi takdirde tam anlamıyla bu buna eşittir, bu bunun yerini tam anlamı ile tutar denilemez.

Manevi tercümede ise böyle bir iddia zaten söz konusu değildir. Çünkü bu nevi tercümede mütercim kendisini asıl metindeki kelimelere, tertibe ve nazma bağlı kalmak zorunda hissetmez. O sadece asıl metnin muhtemel manalarından kendisine göre en uygun olanını bazı tasarruflarla başka bir dile aktarmaya çalışır. Bu arada asıl metinde olmayan bazı kelimeleri kullandığı gibi asıl metindeki bazı kelime ve harfleri de bırakmak zorunda kalır. *Tefsiri tercüme* ise, manevi tercüme çeşidinin biraz daha geniş olup, metnin daha iyi anlaşılması için bazı şerh ve açıklamaları da ihtiva eder. Böylece işin içine şahsi değerlendirmeler ve tesbitler daha çok karışmış olur. Bu nevi tercüme çeşidi ile yapılan bir Kur'an tercümesine de "Kur'an" denilemeyeceği ortadadır.

Tekrar ifade edecek olursak, bir Kur'an'ın tercümesine de "Kur'an" diyebilmek için onun, asıldaki lafız ve mana özelliklerini bütün incelikleri ile aynen taşıması gereklidir. Bilhassa kur'an için bunun tam anlamı ile yerine getirilmesi imkansızdır. İşte harfi tercüme usulü ile Kur'an'ın tam olarak tercümesine engel olan Kur'an'a ve O'nun kullandığı dil olan Arapça'ya has bu özellikleri ise şöylece hülasa etmek mümkündür:²⁴

- a) Kur'an cümlelerinden ilk anda anlaşılman manadan başka ikinci, üçüncü veya daha fazla anlam çıkarmanın mümkün olması,
- b) Yine, Kur'an kelimelerinden bazılarının birden fazla mana taşıması,
- c) Kur'an kelimelerinden bazılarının başka bir dilde tam bir karşılığı olmaması,
- d) Kur'an'ın Arapçanın bir özelliği sebebi ile zengin ve farklı bir edat kullanımına sahip olması.
- e) Kur'an cümlelerinin bazılarında birden fazla irap ihtimalinin bulunması ve bunun birkaç mana ihtimalini ortaya çıkarabilmesi,
- f) Kur'an metinde birden fazla kıraat vecihlerinin bulunması ve dolayısıyla bunun manaya farklı etkisi,
- g) Kur'an'da mecaz ifade eden ibarelerin bulunması ve bunları tercümenin zorluğu,
- h) Kur'an ifadelerinin insanı hayrete düşüren bir ses ve mana uyumu taşıması ve bunun tercümeyle de yansıtılmasının imkansızlığı,

24 Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Aydar, **Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi**, s. 241-266.

ı) Kur'an'da müteşabih ayetlerin manasının tesbitinin ve başka bir dile aktarmanın güçlüğü,

ı) Kur'an'da kullanılan zamirlerden bazılarının kimlere ait olduğunun farklı anlayışlara açık olması,

ı) Arapçada bütün kelimelerde Türkçe gibi bazı dillerde olmayan erkeklik ve dişiliğin söz konusu olması.

k) Kur'an'ın dili olan Arapçanın kendine has -Türkçe gibi bazı dillerden- çok farklı- bir cümle yapısı ve fil çekimine sahip olması.

4. Bir ayetin Kur'an olmasının belli başlı şartlarından birisi de onun mütevatir derecesine ulaşmış olmasıdır. Bu bakımdan Kur'an'da lafız ve manası ile mevcut olmasına rağmen, kıraat farklılıklarını ihtiva eden, fakat mütevatir derecesine ulaşmamış olan okuyuşlar bile Kur'an'dan kabul edilmemişlerdir. Halbuki bu kıraatlerde de manada herhangi bir değişiklik olmamaktadır. Bu durumda, zorunlu olarak, değil bir okuyuşun, bütün lafızların değiştiği tercüme Kur'an denilmesi hiç mümkün değildir.²⁵

5. Kur'an gerek lafzı ve gerekse manası itibarı ile mucizevi bir eserdir ve Hz. Peygamber'in en büyük ve devamlı bir mucizesidir. Bu bakımdan onun her şeyiyle bir benzerini değil bir başka dilde, orjinal dili olan Arapçada bile ortaya koymak mümkün değildir. Kur'an, Arap dili ve Edebiyatının zirvesini yaşadığı bir devirde inmiş olup o devrin edip ve şairleri bile onun bir benzerini getirmekten aciz kalmışlar ve onun fesahat ve belagattaki üstünlüğünü itiraf etmekten kendilerini tutamamışlardır. Nitekim, bilindiği gibi, Yüce Allah, Kur'an'ın bir insan sözü olduğu iddiasını çürütme sadedinde inanmayanlara, önce onun tamamının bir benzerini,²⁶ daha sonra bu sayıyı aşağı çekerek 10 suresinin²⁷ bir benzerini ve sonunda daha da indirerek bir tek suresinin²⁸ bir benzerini getirmelerini teklif etmiş ve onların bunu bütün yardımcılarını ve cinleri de yardımlarına çağırsalar da asla yapamayacaklarını belirterek gelmiş geçmiş bütün insanlığa meydan okumuştur. Görüldüğü gibi, Kur'an'ın her bakımdan ona benzeyen Arapça veya başka bir dildeki bir tercümesinin yapılabileceği iddiası, Yüce Allah'ın bu meydan okuması ile de çelişmektedir. Nitekim Kur'an'ı tercüme eden mütercimlerin hemen hepsi bu konudaki acziyetlerini ve yetersizliklerini dile getirmişler ve kendi tercümelerinin Kur'an'ın yerine asla konulamayacağını özellikle belirtmişlerdir.

Böylece Kur'an, Hz. Peygamberin sürekli bir mucizesi olarak asırlarca ayakta kalmış ve hiç şüphesiz bundan sonra da ayakta kalmaya devam edecektir. Bunu eğer yapabilse idi onu bütün güçleri ile ortadan kaldırmaya veya en azından onun tesirini kırmaya çalışan ve bu meydan okumayla ilk olarak muhatap olan müşrikler yapabildi. Çünkü o devir Arap dilinin zirvesini ya-

25 Mustafa Sabri, **Mes'eletü Tercemeti'l-Kur'an**, s. 46, 52; Karaçam, **Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü**, s. 80-267, 287-288.

26 **İsrâ** (17):88; **Kasas** (28):49; **Tûr** (52):34.

27 **Hûd** (11):13-14.

28 **Bakara** (82):23-24; **Yûnus** (10):38.

şadığı bir devirdi ve içlerinde çok değerli şair ve edipler vardı. Fakat onlar bütün bu düşmanlıklarına rağmen, Kur'an'ın eşsizliğini gizli veya açık bir şekilde itiraf etmek zorunda kalmışlar, gizli gizli de olsa onun büyüleyici üslubunun etkisinde kalarak, onu dinlemekten kendilerini ahkoyamamışlar ve onun tesirini ortadan kaldırmak için çareyi ancak "o okunurken gürültü çıkarın ki, insanlar onu anlayamasınlar"²⁹ demekte bulmuşlardır.

Netice olarak, bu konuda net bir sonuca ulaşmak için şu tesbiti yapmak durumundayız. Kur'an'ın tercümesi ya bizzat Kur'an'dır, ya Kur'an'ın bir benzeridir, yahut da bu ikisinden başka bir şeydir.³⁰ Onun, bizzat "Kur'an" olması mantiken mümkün değildir. Çünkü Kur'an'ın Yüce Allah tarafından Cebrail Aleyhisselam aracılığı ile Hz. Peygamber'e indirilmiş olduğu Arapça aslı ortadadır. O Kur'an da bir tanedir, iki tane olamaz. Ve mantiken de tercümenin aslın bizzat tıpa tıp aynısı olması zaten imkansız bir şeydir.

İkinci olarak, tercüme Kur'an'ın eşi ve benzeri de olamaz; çünkü Kur'an gibi bir kitabın bir beşer tarafından meydana getirilen tercümesinin, aslın bütün lafız ve mana özelliklerini tıpa tıp aynen ihtiva etmesi mümkün değildir.

Geriye bir ihtimal kalıyor ki, o da tercüme bunların dışında bir şeydir. Ve zaten isbat edilmeye çalışılan gerçek de budur. Tercüme, sadece tercüme edenin gücü, kabiliyeti ve bilgisi nisbetinde aslın bazı manalarını aksettirmeye çalışan kısa veya uzun bir tefsir=yorum çalışmasından ibarettir. Hatadan arınmış değildir. Çünkü her tercümede az veya çok hataya mutlaka rastlanılmaktadır. Bu bakımdan Kur'an mütercimleri kendi hatalarını da Kur'an'a sokmuş olmamak için eserlerine "tercüme" bile demekten kaçınmış "meal" ifadesini kullanmışlardır. Bu ifadeleri ile demek istemişlerdir ki; "işte benim bütün bilgi, çalışıp çabalama sonucunda anlayabildiğim mana budur, yanılmış da olabilirim, daha iyisi de yapılabilir. Asıldaki bütün lafız ve mana ve incelikleri aynen aktardığımı iddiasında da değilim."

Şunu da unutmamak gerekir ki, eğer biz Kur'an tercümelerine de "Kur'an" adını verecek olursak ortaya birden bire bir çok dilde yüzlerce "Kur'an" çıkacaktır. Bu da hiç şüphesiz büyük bir kargaşaya sebep olacak ve hiç yoktan ortaya büyük bir problem çıkacaktır. Halbuki Kur'an'ın aslı elimizdedir. Ve dünyanın neresine gidersek aynı Kur'an kıraatı ile karşılaşmak büyük bir nimettir. Bu durum mü'minlerin birliği ve beraberliği için çok önemli bir katkı sağlamaktadır.

29 Fussilet (41):26.

30 el-Bâkılânî, Nüketü'l-İntisâr li-Nakli'l-Kur'an, s. 341.

Nifâkın Mahiyeti ve Tanınmasında Semiyotik Verilerin Önemi

Yunus EKİN*

ABSTRACT

The Nature of Hypocrisy and the Importance of Semiotic Findings in Recognising Hypocrisy

This article first discusses the nature of hypocrisy, its effect on human behaviors, on his religious practices and speeches. In this context, the article stresses the importance of semiotic findings in relation to the signs and paralinguistic structures of hypocrisy. As a result, taking the main characteristics of hypocrisy into consideration, this article aims to let the individual question his religiosity.

KEYWORDS: *semiotics, hypocrisy, fsq, Qur'anic narrative*

Giriş

Benzerlikleri kadar farklılıklarıyla da dikkat çeken insanoğlu sadece bir dinin inanç çatısı altında toplanmamıştır. Değişik dinlere intisap etmiş ve neticede her dinin inananları olduğu gibi aksini düşünen ve inkar edenleri de var olmuştur. Belli bir dini benimseyenler bile, ona âdiyet açısından alt kimliklere sahip ola.g.e.lmiştir. İslam Dini, fertlerin hür iradeleriyle benimsedikleri ve onları her iki âlemde mutluluğa erdirecek prensipleri ihtiva eden bir vaz'ı ilahîdir. İslam'ın tabiatında zorlama yoktur ve Yüce Allah insanları bu alemde inanmak ve inanmamak konusunda muhayyer bırakmıştır. Bununla beraber bir kısım insanlar, dinin öğretilerine karşı, kalplerinde inkar ve şüphe taşıdıkları halde Müslüman olduklarını dillendirmişlerdir. İşte böyle bir din anlayışı, İslam inanç atlasında nifâk olarak isimlendirilir ki, siyah beyaz karelerden ziyade gri ve bulanık bir alanı tasvir eder.

Nifak bir yönüyle inanç sahtekarlığıdır. Diğer bir açıdan da şüphe ve kuşuların sarmaladığı bir mizaç deformasyonudur. Kişilerin kendisini inşâ eden dinamiklere ve ilkelere ters düşmesini, dahası kendisiyle çatışmasını ifade eden psiko-sosyal bir olgudur. Nifâk, bazen düşük yoğunlukta, bazen ise aktif olarak değişik görünümde altında varlığını sürdüren, özellikle Müslüman top-

* **Yrd. Doç. Dr.**, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

lumun iç mukavemetinin zayıfladığı dönemlerde turuva atına dönüşen dahili bir tehlikedir.

Bu makale çerçevesinde öncelikle nifâkın dinî anlamı ve semantik gelişimi incelenecektir. Söz konusu semantik analizin devamı olarak nifakın insanın davranışlarına, dini pratiklerine ve söylemlerine yansımaları, kısaca semiyotik değerleri irdelenecektir. Nifâkın sezilmesi adına, münafıkların iletişim esnasında kullandıkları dil içi ve dil dışı bildirişim dizgelerine değinilecektir. Neticede bu yazıda nifâkın vasıfları ve amelî yönünden hareketle tasvirî bir anlatı hedeflenmiştir.

1. Nifâk Kavramının Semantik Analizi

Kur'an-ı Kerîm'de, Münafıkların tasvir edildiği âyetlere bakıldığında, hakikatte kafir olmakla beraber, genelde dünyevî çıkar ve endişelere binaen Müslümanları aldatmak maksadıyla iman izhar eden bir kitlenin resmedildiği müşahede edilmektedir.

Nifâk kavramının etimolojik arka planı olarak dilciler iki ismi zikretmektedirler. Birincisi *en-nefak* kelimesidir ki, bir ucundan girilip diğer ucundan çıkılan tünel manasındadır. Diğeri ise, *en-nâfikâ* kelimesidir ki, köstebeğin, yer altında kazdığı tünel şeklindeki yuvasının veya bu dehlize ait iki çıkış kapısından birisinin adıdır. Asıl itibarıyla her iki isim de *n-f-k* kökündendir. Tarla faresi veya köstebek, kendisine yer altında tünel şeklinde bir yuva yapar. Yuvanın girişi mahiyetindeki tarafına el-kâsîâ denir. Sonra tünel içinde diğer bir çukur daha kazar ve bunun çıkışını inceltir fakat açmaz. İşte bu kısma *en-nâfikâ* denir. Kendisine, el-kâsîâ tarafından bir tehlike geldiğinde *en-nâfikâ* tarafından çıkarak mevcut tehlike ve sıkıttan sıyrılır.¹ Hakikatte kafir olmakla beraber, iman izhar eden bu inkar grubunun, münafık olarak isimlendirilmesi bağlamında şunlar söylenebilir: Nifak ehli, gerçek kimliğiyle, toplumla yüz yüze gelmekten kaçındıklarından ötürü gizli ve karanlık bir kişiliği temsil ederler. İslam'a girseler bile zikzaklar çizip inkara sapmaları ve daima gizlediğinin aksini dışa vurmaları itibarıyla, aldatma merkezli, kuşuklara esir ve omurgasız bir dindarlık anlayışını temsil ederler. Ayrıca bu tarz bir hayat anlayışı, bazı psikologların "muş gibi bir yaşam" olarak tanımladıkları psikolojik yapıyı çağrıştırmaktadır.²

Medine'de, Müslüman cemaatin, içtimaî, siyasi ve iktisâdî açıdan bir güç haline gelmesiyle birlikte nifâkın bir kısım menfaat ve korkulara binaen neşet ettiği genel bir kabuldür.³ Başta vurgulandığı üzere tabiatı itibarıyla din, insanların hür iradeleriyle benimsedikleri bir hayat tarzıdır. İnanmak kadar inanmamak da bir tercih meselesidir. İslam'ın Medine toplumunda hakim

1 Cevherî, *es-Sıhah*, Beyrut 1990, "nfk" md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1990, "nfk" md.; Zebîdî, *Tâcî'l-arûs*, Beyrut 1994, "nfk" md.; Halebî, *es-Semîn*, *Umdetü'l-huffâz*, Beyrut 1996, IV, 208.

2 Bk. Doğan Cüceloğlu, *Anlamlı ve Coşkulu Bir Yaşam İçin Savaşçı*, İstanbul 2000, s. 41.

3 Sezikli, Ahmet, *Hz.Peygamber Devrinde Nifâk Hareketleri*, Ankara 1994, s. 24, 31.

unsur oluşu, diğer insanları nifâka zorlayan bir tehdit ve tasallut süreci olmamıştır. Nitekim İslam'ı seçenler olduğu gibi mevcut dinlerini muhafaza edenler, hattâ Ensar'ın evlatları arasında Yahudiliği benimseyenler bile olmuştur.⁴ O halde nifâkın varlığını sadece İslam'ın güçlü ve hakim unsur olmasının doğurduğu endişelere veya menfaat ilişkilerine indirgemek temelde pek isabetli görünmemektedir. Zira asıl itibarıyla nifâkın *insanların kişilik yapılarıyla* doğrudan ilgili olduğunu ve söz konusu korku, beklenti gibi diğer etkenlerin bu yapıyı beslediklerini veya tetiklediklerini düşünüyoruz.⁵ Zira Müslüman olmak her zaman kişilere çıkar sağlamaz; hatta beraberinde inkarcıların işkencelerine maruz kalmayı, canların uğruna feda edilmesi gerektiği yükümlülükler getirir. Yine Müşrik veya Ehli Kitap olmak pekâla kişiye menfaat ve dünyevilik sağlayabilir.

Kur'an-ı Kerim'de nifâkın semantik alanına yönelik analizler, maraz, hud'a, tezebüz gibi anlam öbeklerine işaret etmektedir. Bu anlam alanlarının açıklanması meseleyi daha netleştirecektir. Nifâk, şu âyeti kerimede beyan edildiği üzere kalbî bir marazdır: "*Onların kalplerinde bir hastalık (maraz) vardır. Allah da onların hastalığını çoğaltmıştır. Söylemekte oldukları yalanlar sebebiyle de onlar için elîm bir azap vardır.*"⁶ Ekseriyetle Müfessirler "kalplerdeki maraz"dan maksadın, 'insan kalbinin ve kişiliğinin, inkar, şüphe, yalancılık, aldatma, cimrilik, korkaklık ve haset gibi ahlakî zafiyetlerin istilasına maruz kalması' yorumunu yapmışlardır.⁷ Hakikatte maraz (hastalık) ifadesi, sıhhatin zıddı olup insanın tabiatındaki veya mizacındaki itidali yitirmesidir. Mecazî olarak ise, kişilik bozuklukları ve insanın akl-i selimi yitirmesi, bir nevi idrak ve irade tutulması anlamını taşımaktadır.⁸ İnsanın metafizik yönünün ve ruhunun merkezi konumundaki kalbin, nifâk marazına iptilası, başta iman olmak üzere kalbî/aklî pek çok müspet aktiviteyi engellemektedir.⁹ Bazı âyetlerde, *kalplerinde maraz olanlar* tabiri, *münafıklar* ifadesine atıfla ayrıca zikredilmektedir. Bir kısım müfessirler, mezkur farklı anlatımı, özü itibarıyla inkar olan nifâk-ı aslıden ziyade, şüphe ve iman zafiyeti taşıyan kişiler şeklinde yorumlamışlardır.¹⁰ Diğer bir grup müfessir ise, hüküm itibarıyla her iki

4 Taberî, İbn Cerir, *Câmiu'l-beyân*, Beyrut 1995, III, 21-23.

5 Bk. Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, İstanbul 1997, s. 233-235; Münafıkların karakter yapıları, gelişim psikolojisi açısından ayrıca incelenmelidir. Kohlberg'in Ahlakî Gelişim Teorisi bu konuda örnek alınabilir. Teori hakkında bk. Nermin Çiftçi, "Kohlberg'in Bilişsel Ahlak Gelişimi Teorisi: Ahlak ve Demokrasi Eğitimi" *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1 (2003), sayı, 1, s. 43-77.

6 2.Bakara, 10.

7 Mâverdi, Ebu'l-Hasen, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, Beyrut 1992, I, 74; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*, İstanbul 1984, I, 74; Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, IV, 84.

8 M. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, Daru'l-Marife Beyrut ts., I, 153.

9 Rağib, el-İstefhâni, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Dimeşk 1992, 765.

10 İbnü'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec, *Zâdül-Mesîr*, Beyrut 1994, III, 279; Ebussuûd Muhammed el-İmadî, *İrşadiî Aklî's-Selîm*, Beyrut 1994, IV,26. Üde Halil Ebu Üde, *et-Tatavvuru'd-Delâli*, Ürdün 1985, s. 262.

zümrenin aynı olduklarını ve buradaki farklılığın mahiyetten ziyade, vasıfla ilgili olduğu yorumunu yapmışlardır.¹¹

Nifâkın kalpteki bir maraz yahut ahlâkî bir deformasyon olduğu, Hz. Peygamber'in kalp çeşitlerinden bahseden şu hadisinde açıkça belirtilmektedir: "Kalpler dört çeşittir: Birincisi şirk ve benzeri şeylerden uzak, soyutlanmış (ecred) mümin kişinin kalbidir. İkincisi inkarla örtülmüş (ağlef) kâfirin kalbidir. Üçüncüsü, altüst ve tersyüz olmuş (menkûs) hâlis münafığın kalbidir. Dördüncüsü ise, bazen imanı, bazen inkarı içinde barındıran (musaffah) kalptir ki, hangisi galebe çalarsa kalbe o hakim olur."¹² Son iki kalp türü nifâk çeşitlerini anlatmaktadır. Kalbin "menkûs" olması, muvazenesini ve itidalini kaybetmesidir ki katıksız bir nifâk ve maraz halidir. Kalbin musaffah yani küfre de, imana da meyyal olması ise, şu âyette, "İman edip sonra inkar edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkar edenleri, sonra da inkarlarını artıranları Allah ne bağışlayacak, ne de onları doğru yola iletecektir. Kendileri için acı bir azap olduğunu münafıklara müjdele!"¹³ tasvir edilen münafıkların iman ve küfür arasındaki gelgitlerini ve şüphelerini anlatmaktadır.¹⁴

Nifâkın semantik alanı ve tezahürleri ekseninde zikredilenlerin omurgasını *aldatma (hud'a)* düşüncesi teşkil etmektedir. Her türlü farklı görünmeler, yalanlar ve bunları destekleyen argümanların gerisindeki ana bileşke *ötekinin aldatılması* fikr-i sabitidir. Kur'an'da münafıklarla ilgili anlatıların başında, bir icmal keyfiyeti içinde söz konusu hayat anlayışı şöylece anlatılır: "Allah'a ve âhiret gününe inandık, derler. Onlar güya Allah'ı ve müminleri aldatırlar. Halbuki onlar ancak kendilerini aldatırlar ve bunun farkında değillerdir."¹⁵

Kur'an'da, nifâkın anlam dokusunu teşhir eden can alıcı ifadelerden bir diğeri *tezebzüb* kelimesidir. Telaffuzunda dahi manasını çağrıştıran bir ritim bulunan¹⁶ *tezebzübün* lügat anlamı, havada asılı bir şeyin bir o tarafa, bir bu tarafa gidip gelmesidir. İnsana isnad edildiğinde iki şey arasında kesin bir tercih yapamayarak gelip giden ve bocalayan anlamını taşır.¹⁷ Nitekim, *tezebzüb* kelimesinin mahiyeti bizzat kelimenin kullanıldığı âyette beyan edilmektedir: "Münafıklar, bunların arasında bocalayıp durmaktalar; ne onlara katılıyorlar ne de bunlara. Allah'ın şaşırttığına, asla çıkar bir yol bulamazsın."¹⁸ Nifâk ehli, küfürden kopamadığından iman edememektedir. İman izhar ettiklerinden dolayı da kafirlere katılamamaktadır. İnananlarla oturan Müslüman görünmekte, kafirlerle düşüp kalkarken ise, şüphe ve inkarla-

11 İbnü'l-Cevzi, *Nüzhetu'l-A'yuni'n-Nevâzir*, Beyrut 1987, 546; Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'an*, Beyrut 1993, XIV, 222, IV, 386.

12 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, İstanbul 1992, III, 17; İbn Kesîr, *Tefsir*, I, 85.

13 4.Nisa, 137-138; Ayrıca Bk. 63.Münafıkûn, 3.

14 Alûsî, Şihabuddin, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut 1997, V, 250; Mâverdi, *en-Nüket*, I, 537.

15 2.Bakara, 8-9.

16 Kılıç, Sadık, *Kur'an'a Göre Nifâk*, İstanbul 1982, s. 47.

17 İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "zbb" md.; Feyruzabadi, *el-Kâmusu'l-Muhit*, Beyrut 1996, "zbb" md.

18 4.Nisa, 143.

rını dışa vurmaktadır. İşte söz konusu sarsıklık içinde bocalarken Allah'ın emri gelip çatmakta ve kafir olarak canları çıkmaktadır.¹⁹ Nifâk, inanıp inanamama nokta-i nazarından bir buhran, kararsızlık ve iki tercih arasında sürüp giden bir depreniştir. Nasıl depremler uzun süreli olduğunda canlı bırakmaz, hayatın soluğunu keserse aynı şekilde nifâk da ruhları, kalpleri, dimağları sarsan fazilet ve ahlak adına ne varsa güve gibi yiyip bitiren, onulmaz yaralar açan bir depremdir.²⁰ Nifâktaki sarsıklığı ve çaresizliği, Hz. Peygamber bir benzetmeyle net bir şekilde açıklamıştır: "Münafık iki koyun sürüsü arasında kararsız gidip gelen koyun gibidir; bir ötekine gider bir berikine. Hangisine tabi olacağını bilmez".²¹ Kur'an ayetlerinde nifâk, ekseriyetle amelî tarafıyla, dinî pratiklere ve toplum hayatına izdüşümleriyle anlatılır. Nifak ehlinin maskeleyip gizledikleri iç dünyalarından sızan inkar eksenli davranış modellerine veya beden diline dikkat çekilir.

Nifak kavramının semantik yapısı ve zaman içinde geçirdiği dönüşümü ve mana açılımını resmetmesi açısından Sahabe arasında geçen bazı hadiseler ve tabîinden nakledilen bazı yorumlar ilginçtir. Aşağıda zikredilecek misallerde de görüleceği üzere Sahabe toplumu, nifakı küfür ve şirkle eşdeğer tutmamıştır. Bununla beraber, İslam'a yabancılaşmayı ve ötekileşmeyi ya da ötekileştirmeyi ifade eder bir bağlam içinde nifak sözcüğünü kullanmıştır. Sözgelimi Hanzala el-Üseyyidî bir defasında Hz. Ebu Bekir'le karşılaşır. Ebû Bekir'in onun hal ve hatırını sorması üzerine, "Hanzala münafık oldu" diye cevap verir. Hz. Ebû Bekir "Suphanallah bu nasıl söz" diye mukabele edince, Hz. Hanzala, "Resûlullah, bize cennet'i ve cehennemi hatırlattığında veya anlatırken sanki o hali görür gibi bir şuur hali yaşıyoruz. Ancak O'nun yanından ve meclisinden ayrıлып işlerimize ve ailemize karıştığımızda çoğu zaman bunları unutuyoruz." diyerek niçin kendisine münafık dediğini açıklar. Ebu Bekir (r.a.), kendisinin de benzer bir ruh haletini yaşadığını söyler ve beraberce Hz. Peygamber'e gidip durumu arz ederler. Resûlullah da bu halin insan fıtratı için normal olduğunu belirtir ve kendisiyle beraber oldukları andaki şuur hallerini her zaman yaşasalardı meleklerin onlarla müsafaha edeceğini beyan eder.²² Bu misalde Hanzala'nın endişesi tashih edilmekle beraber söz konusu halet-i ruhiyenin Hz. Hanzala tarafından nifak kelimesiyle dile getirilmesi kayda değer bir ayrıntıdır. Burada kesinlikle itikadi anlamda bir nifaktan bahsedilmemektedir. Yine İbn Ebî Müleyke'nin şu sözleri de Sahabe'nin nifakın itikadî yönüyle beraber amelî yönüne de vurgu yaptığını göstermesi açısından mühimdir: "Sahabeden otuz tanesiyle karşılaştım, hepsi de kendileri için nifaktan korkmaktaydı ve hiçbirisi, imanının, Cibrîl ve Mîkâîl'in imanı gibi olduğunu söylemiyordu."²³ Gerek Hanzala'nın iç dünyasına yönelik endi-

19 57.Hadid, 14.

20 Kılıç, *Kur'an'a Göre Nifâk*, s. 27.

21 Müslim, "Sıfatü'l-münafikîn", 17.

22 Müslim, "Tevbe", 12.

23 Buharî, "İman", 36.

sesi, gerekse İbn Ebî Müleyke'nin açıklaması, teknik anlamdaki bir nifakı çağırıştırmaz; ancak büyük yahut küçük kategorisine girecek bir günahı nifak kelimesiyle ifade etmeleri ise düşündürücüdür ve göz ardı edilmemelidir.

Sahabenin nifak kelimesini kullanımı adına şu olay da ilginçtir. Hz. Peygamber, Mekke seferine çıkmak için hazırlık yapmaya başladığında, Bedir'e iştirak edenlerden Hâtib b. Ebî Beltea, bir kadın vasıtasıyla, Mekke'li müşrikleri durumdan haberdar etmek istemişti. Bundan haberdar olan Hz. Peygamber, kadını yakalatmış ve neticede Hâtib'e bu davranışının sebebi sorulmuştu. O da: "Ey Allah'ın Resûlü! Ben, bunu inkar veya irtidad ettiğimden dolayı değil, ailemi müşriklerin şerrinden korumak maksadıyla yaptım. Çünkü aslen Kureys'li olmadığımдан, aileme sahip çıkacak yakınlarım yoktur" şeklinde cevap vermişti. Mecliste bulunan Hz. Ömer "Ey Allah'ın Elçisi! müsaade et, şu *münafığın* boynunu vurayım" diye mukabele etmişti. Ömer'in bu davranışı Hz. Peygamber tarafından "O Bedir savaşında bulundu, ne biliyorsun belki Yüce Allah, Bedir ehlinin günahlarını mağfiret etmiştir" şeklindeki ikazla tasahih edilmiştir.²⁴ Yine burada bizim dikkatimizi celbeden husus Hz. Ömer'in söz konusu davranışı fık gibi bir kelimeyle değil de nifak kelimesiyle dile getirmesidir. Nitekim nifaktaki bu yapı, amelî ve itikadî nifak tasnifini doğurmuştur.²⁵

İhtidâlar, vefatlar ve nifâka kaynaklık yapan gayr-ı müslim unsurlardan Hicaz'ın arınması neticesinde nifâkın ortadan kalktığı gibi bir izlenim doğabilir.²⁶ Ancak hem İslam dinini içselleştirmeyen bir kısım Araplar, hem de fetihlerle iktidarlarını ve statülerini kaybeden veya önceki inanç ve kültürlerini terk edememekle beraber İslam'a girdiklerini deklare eden diğer sosyal zümreler, nifakı bir hayat biçimi olarak tercih etmişlerdir.²⁷ Nitekim irtidad hadiseleri bunun ilk belirtileridir. Hattâ hilafet meselesi etrafında cereyan eden olayları itikadî nifak kapsamında değerlendirenler olmuş, Hz. Ali'ye Cemel vakiasında, kendisine karşı savaşanların müşrik mi münafık mı oldukları sorulmuştur. O bu soruya, "Onlar bize isyan eden kardeşlerimizdir"²⁸ cevabını vererek ileride zuhur edecek tekfir olgusunun yanlışlığına da dolaylı olarak işaret etmiştir.

Vasıl b. Atâ'nın, Hasan el-Basrî'nin ders halkasından ayrılışıyla ilgili rivayet de nifak kavramının semantik yapısındaki değişimi başlatan etkenlere ve hazırlayan sürece işaret etmesi açısından son derece mânidardır. Bir gün Hasan el-Basrî'nin meclisine bir adam gelerek şu soruyu sormuştur: "Ey imam! Zamanımızda bir cemaat zuhur etti. Bunlar, büyük günah (kebîre) işleyenin

24 Müslim, "Fedailü's-Sahabe", 161; Kurtubî, *el-Câmi'*, XVIII, 46.

25 Tirmizî, "İman", 14; Kılıç, *Kur'an'a Göre Nifak*, s. 32.

26 Buharî, "Fiten", 21; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 23, 138.

27 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Beyrut 1969, s. 276; Yunus Ekin, *Kur'an'a Göre İnançsızlık*, İstanbul, 2001, s. 248.

28 Bakillânî, Ebû Bekir, *Kitabü Temhîdî'l-Evdâl ve Telhîsü'd-Delâil*, Beyrut 1987, s. 557; Bağdadî, Abdülkâhîr, *Kitabü Usûlî'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 290.

kafir olup dinden çıktığını söylüyorlar. Yine bir başka cemaat daha zuhur etti, onlar da büyük günah işleyenleri, Allah'a ve ahiret gününe bırakıyor ve küfrün bulunduğu yerde itaatin fayda vermeyeceğini, imanın bulunduğu yerde de günahın zarar vermeyeceğini söylüyorlar. Bu konuda bize ne dersin?" Hasan Basrî vereceği cevabı düşünürken, Vasil b. Atâ atılarak, adamın sorusunu "fasık olur" diye cevaplamıştır. Halbuki, Hasen el-Basrî, büyük günah işleyeni "münafık" olarak nitelendirmiştir.²⁹ Bu tanım, Sahabe'den nakledilen olaylarla birlikte düşünüldüğünde daha anlamlı durmaktadır. Zira Hasen el-Basrî, büyük günah işleyene "münafık" demekle Sahabe'nin nifâk kelimesini kullanımına benzer bir anlayışı benimsemekte, diğer bir ifadeyle nifâk kavramının semantik dokusundaki genişliğe ve amelî yönüne işaret etmektedir.³⁰

Büyük günah (kebire) işleyenin durumuyla ilgili gelenek içinde zuhur eden tartışmalar, bir yönüyle nifâk kavramıyla ilgili denilebilir. Sözelimi Mutezile'nin, büyük günah işleyeni (mürtekib-i kebire) fasık olarak isimlendirmesi ve böyle bir kişinin ne mü'min, ne de kâfir olduğu, ikisi arasında bir yerde konumlandığı anlamına gelen *el-menzile beyne'l-menziletayn* prensibini geliştirmesi³¹, nifak kavramının içeriğinden ve yansıttığı sosyal olgudan farklı değildir. Sahabenin nifâk kapsamında değerlendirdiği büyük günah işleyeni, Mu'tezile, fâsık olarak, Hariciler ise, kâfir olarak isimlendirmişlerdir. Neticede İslam tarihinde değişik devirlerde nifâk çoğu kere küfr-i zâhirle özdeştirilerek birileri tekfir edilmiş ve mürted ilan edilmiştir.³² Bu sebeple semantik strüktüründeki değişimin seyri açısından nifâkın, *tekfir*, *fâsık* hatta *takiyye* kavramlarıyla ve bunların simgeleştirdikleri sosyo-psikolojik yapıyla birlikte incelenmesinin gerektiği düşününcesindeyiz.

2. Nifâkın Tanınmasında Semiyotik Verilerin Önemi

Nifâkın tanınmasında semiyotik verilerin önemine değinmeden önce semiyotik hakkında özlü bir bilgi sunumu faydalı olsa gerektir. F. de Saussure gibi modern dilbilimin kurucuları tarafından kendisine yoğun vurgu yapılan, hatta dilbilimi de kapsadığı varsayılan semiyotik (göstergebilim), "insanlar tarafından yorumlanma niteliği olan" veya "insanlar için anlamlı olan her türlü göstergeyi veya işareti" incelemeyi konu edinen bilim dalıdır. Bu nedenle son zamanlarda sözlü bildirişim dizgelerini inceleyen dilbilimi, semiyotiğin bir alt alanı olarak kabul edenler de vardır. Zira, semiyotik, dille birlikte kullanılan ve dilin ayrılmaz bir parçası olan dil dışı bildirişim düzenlerini, paralinguistik özellikleri ve dilsel devinimleri de içermektedir. Bu bağlamda, paralinguistik özellikler, konuşurken insanın sesinin yüksek ya da alçak, sert yahut yumuşak tonu, vurgulama tarzı, sözcükleri uzatarak veya kısa keserek

29 Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal*, Beyrut ts., I, 48; Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII, 138.

30 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1311, III, 257; Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul 1984, s. 154.

31 Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûl'l-Hamse*, Kahire 1988, s. 133-136.

32 Ekin, *Kur'an'a Göre İnançsızlık*, s. 236-246.

söylemek gibi ses özelliklerine tekabül eder. Konuşanın sinirlilik, heyecanlılık, rahatsızlık veya hayal kırıklığı kabilinden hallerini ifade edebilir. Yine dilsel devinimler de jest, mimik, el, kol ve vücut hareketlerinden müteşekkil bildirişim dizgesi anlamına gelir.³³ Bilindiği üzere, semiyotik üç alt alana sahiptir. Charles Morris'in ayırımında olduğu üzere, semiyotik, sembollerle temsil ettikleri veya gösterdikleri arasındaki ilişkiyi inceleyen semantik, kelimelerin diğer kelimelerle irtibatını, sözdizimini konu edinen sentaks, kelimeler veya sembollerle insan davranışı arasındaki ilişkiyi ve etkilenme biçimlerini inceleyen pra.g.m.atik olmak üzere üç ana bölümden meydana gelir.³⁴ Anlambilim çalışmalarında son zamanlarda, anlama yönelik araştırmalar sadece semantik düzeyle sınırlı kalmayarak pra.g.m.atik üzerinde yoğunlaşmıştır. Hattâ, amacı ve konuları bakımından ekseriyetle örtüştüğü söz-eylem kuramı ve ilgili kuramcılarının katkılarıyla da sözün kullanım keyfiyeti anlamın tayininde hayli öne çıkmıştır. Ne var ki bütün bunlar, lisanın diğer bildirişim dizgelerine önceliğini ve üstünlüğünü tartışılır kılmaz.

İslamî ilimler geleneğinde ise, dil içi ve dil dışı bildirişim dizgeleri genel itibarıyla *delalet* bahisleri ve beyan çeşitleri çerçevesinde ele alınır. Delalet terimi, herhangi bir göstergeyle onun anlamı arasındaki ilişkiyi ifade eder. Nitekim lafız mana ilişkisi merkezli Fıkıh usûlünde *delalet* bu anlama kuramının anahtar terimidir. Rağib el-İsfehânî, *delaleti* "lafızlar, işaretler, semboller, harfler ve rakamlar gibi kendisiyle bir şeyin bilgisine ulaşılan şey olarak tanımlamaktadır.³⁵ Bir tasnife göre *delalet*, *aklî*, *tabîî*, ve *vaz'î delalet* şeklinde üçe ayrılır. Bir başka tasnife göre de *delalet*, *sözlü (lafzî)* ve *sözsüz (gayri lafzî)* olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır. Bunlar da ilk tasnifte zikredilen *delalet* türleriyle irtibatlı olarak öncelikle, *sözlü tabîî delalet*, *sözlü aklî delalet*, ve *sözlü vaz'î delalet* olarak, akabinde ise, *sözsüz tabîî delalet*, *sözsüz aklî delalet* ve *sözsüz vaz'î delalet* nevileri tarzında ayrıca alt türlere ayrılırlar.³⁶ Yine, bu bağlamda, Câhız, beyan türlerini, "lafız, işaret, akd, hatt, ve hal" şeklinde saymaktadır ki, bunlar iletişimde kullanılan değişik gösterge düzeylerinden başkası değildir.³⁷

Münâfıklar içinde buldukları ruh haleti itibarıyla iletişim esnasında ve kendilerini ifade ederken hem hitabet ve konuşma üsluplarına, hem de jest, mimik ve giyim kuşama önem vermekte, kısaca ifade edersek dil içi ve dil dışı

33 Güray Çağlar, "Bildirişme ve Dil, Dilin Nitelikleri", *Dilbilim ve Dilbilgisi Konuşmaları I*, TDK Yay., Ankara 1980, s. 17-24.

34 John J. Condon, *Kelîmelerin Büyüklü Dünyası, Anlambilim ve İletişim*, (çev. Murat Çiftkaya), İstanbul 1998, s. 13.

35 Rağib Müfredât, s. 316.

36 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, s. 17; Muharrem Kılıç, *İslam Hukuk Metodolojisinde Nassların Lafzî Yorumu*, (Basılmamış doktora tezi), İstanbul 1999, s. 67-68; M. Naci Bolay, "Delâlet" md., *DİA*.

37 Câhız, Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-Tebeyin*, Beyrut 1993, I, 84-89. Daha fazla bilgi için bk. Kadri Yıldırım, "Arap Dili ve Belagatında Bedensel Beyan" *EKEV Akademi Dergisi*, s. 13 (2002), s. 295-314.

semiyotik dizgelere büyük ölçüde müracaat etmektedirler. Kur'an'da bu husus özellikle vurgulanmaktadır: "Onları gördüğün zaman kalıpları hoşuna gider, konuşurlarsa sözlerini dinlersin. Onlar sanki duvara dayanmış kütükler gibidir. Her gürlütyü kendi aleyhlerine sanırlar. Düşman onlardır. Onlardan sakın. Allah onların canlarını alsın! Nasıl bu hale geliyorlar?"³⁸ Zahiren sağlam ve metin görünmekle beraber içten korkak ve özü ile sözü birbirine ters kim-selerin tasvir edildiği bu âyette, dile hakimiyet ve güzel giyinme gibi hasletle-rin daha doğrusu insanî değerlerin kişileri aldatmak maksadıyla istismarı kınanmaktadır. Münafıkların dış görünümüne önem veren hatip insanlar olma-sından hareketle söz konusu nitelikleri münafık alameti olarak algılamak büyük bir hatadır. Asıl münafık vasfı beşeri ve ahlâkî değerlerin, insanları kandırma ve sömürü aracı haline dönüştürülmesidir. Sözelimi bir giysi, üze-rindeki kişi için bir maske görevi yapar ve karakterini gizlemesine imkan verir. Aynı şekilde, söz ve lafızlar da görünümünün bıraktığı etki bakımın-dan insanlara benzer. Mesela düzgün ve net bir söz kulağa ağırbaşlı ve hey-betli bir insanı, sanatlı bir söz de kibar ve yumuşak huylu bir kişiliği çağırır-ır. Kulağı tırmalayın bir ses tonu veya kaba ve sert konuşma biçimi nedeniy-le de bir insan çevresine itici gelir.³⁹

Bazı Münafıklar, çok fasih, akıcı ve tatlı bir üsluba sahiptirler ve kendile-rini çok iyi ifade ederler. Konuştuklarında meclisteki insanları rahatlıkla etki-ler ve kendilerini dinlettirir hatta imrendirirler. Ancak onlara bir şey söylendi-ğinde, karşısındakini dinler gibi görünse de kulaklarına bir şey girmez, duva-ra dayalı kuru odunlar gibi idrak ve anlayıştan yoksundurlar. Kalplerinde düşmanlık beslediklerinden her türlü çağrıyı ve hareketi kendilerine yönelmiş bir saldırı olarak algılar hatta kendilerine faydalı söz ve eylemlere bile kuş-kuyla yaklaşır.⁴⁰ Münafıklar dil dışı iletişim araçlarını kullanmakta da mahirdirler. Tıpkı diğer toplumsal değerleri kendi emelleri doğrultusunda istismar vasıtasına dönüştürdükleri gibi insanın duygu dünyasını bütün çıplak-lığıyla yansıtan ve gerek dini metinlerde gerekse insanların örfünde kutsal sayılan gözyaşı gibi fenomenleri istismar etmekten geri durmazlar. Hz. Ali'nin dediği gibi, aldatma amacıyla dilediği zaman ve istediği gibi ağlayabi-lir.⁴¹ Bir başka rivayette dile getirildiği üzere bu hal onlarda bir seciye halini alır. Zamanla onların mahiyetinin bir derinliği, daha doğrusu bir çukuru şek-line dönüşür. Ne zaman dilerlerse ağlayabilecek bir tabiat kazanırlar.⁴²

38 63. Münafikun, 4.

39 el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul 1999, s. 102; Özcan Köknel, *İnsanı Anlamak*, İstanbul 1997, s. 84.

40 Elmalılı, M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul 1979, Eser Neşriyat, VII, 5001; Zeki Karakaya, *Edebi Bir Söylem Olarak Sözsüz Aktarım*, Samsun 1999, s. 121.

41 Deylemî, *Müsnedü'l-Firdevs*, Beyrut 1986, II, 203; el-Münâvî, *Fezû'l-kadîr*, Beyrut 1992, VI, 277.

42 el-Meydanî, Abdurrahman Habenneka, *Zâhiratü'n-Nifâk*, Dimeşk 1993, I, 83.

Kur'an âyetlerinde nifâkın tanınmasında semiyotik verilerin diğer bir ifadeyle semantik, pra.g.m.atik ve sentaksın önemi, özellikle *lahnu'l-kavl* ve *simâ* kavramları eksenli olarak incelenecektir. Dil içi ve dil dışı gösterge türlerini kapsayan bu iki terimden *lahnü'l-kavl* ile semantik ve sentaks, *simâ* terimiyle de pra.g.m.atik arasında ilgi kurulabilir. Bu nedenle konu söz konusu ilgi ekseninde bu iki kavramdan hareketle ele alınmaya çalışılacaktır. Bu iki terim, Hz. Peygamber'in münafıkları tanıma yolları⁴³ bağlamında şu âyette geçmektedir: "Yoksa kalplerinde hastalık (nifâk) bulunan münafıklar, Allahın, müminlere karşı duydukları kinlerini açığa çıkarmayacağını mi zannediyorlar? Eğer dileseydik onları sana tek tek gösterirdik, sen de onları simâlarından tanırdın. Hattâ sen onları ifadelerinden ses tonlarından kesinlikle tanırsın. Allah bütün işlerinizi bilir."⁴⁴

Âyette vurgulanan *lahnu'l-kavl* tabiri, konuşma tarzı, üslubu ve ses tonuyla ilgili hususları kapsarken, *simâ* terimi de alamet, nişan ve belirti manasına gelen bir kelimedir.⁴⁵ İnsanların yüz ifadeleri, bakışları, davranışları, giyim ve kuşamları gibi karakteristik özelliklerine *simâ* adı verilir. *Simâ*, fertlerin ahlakî yapılarının, kişiliklerinin, iç dünyalarının dışa vuran yansımaları ve sızıntılarıdır.⁴⁶ Nitekim Kur'an'da mü'minlere, A'raf ehline ve mücrimlere izafete, 'onların ayırıcı özellikleri' anlamında kullanılmıştır.⁴⁷

Müfessirler, münafıkların *simâ* ve *lahnü'l-kavl* kapsamında tanınmasını açıklarken Muhammed, Nisa, Münafıkın ve Tövbe gibi sûrelerde anlatılan münafık imajına ve tasvirine dikkatleri çekmekte, peygamberimizle ve müslümanlarla ilişkilerinin ve dini vecibeler karşısındaki söz ve davranışlarının anlatıldığı âyetlere atıfta bulunmaktadırlar. Bizim üzerinde durmak istediğimiz nokta da âyetlerde anlatılan münafıklarla ilgili davranış modelleri ve iletişimde kullanılan gösterge çeşitlerine değinmek ve inananlar için ifade ettikleri değere dikkatleri çekmektir. Zira insanlar, iletişim esnasında maksatlarını, sadece kelimelerle karşı tarafa aktarmazlar. Ne denildiği kadar nasıl söylendiği de önem arz eder. Yine her ifadenin insan davranışına yansıyan bir tarafı ve duygusal değeri vardır.

a) Dil İçi Veriler Açısından Nifâkın Tanınması

"Dil içi veriler" ifadesiyle, münafıkların dili kullanım keyfiyetleri ve sözlerinin içeriği bağlamında onları deşifre eden *lahnü'l-kavl* tabirinin semantik

43 Resulullah'ın münafıkları tanıması 3.Âl-i İmran Suresi 179. ayeti çerçevesinde Onun bir yönüyle Yüce Allah tarafından gayba muttali kılınması çerçevesinde de ele alınabilir. Bu husus saklı kalmakla beraber bu yazıda diğer iki vasıta (*lahn* ve *simâ*) üzerinden konu incelenecektir.

44 47. Muhammed, 29-30.

45 Râğıb, *Müfredât*, s. 438.

46 Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 311.

47 Bk. 2. Bakara, 273; 7. A'raf, 46; 48. Feth, 29; 55. Rahman, 41. Ayrıca "*Simâ*" ifadesi Türkçe'de, çehre, beniz ve yüz manalarına kullanıldığından Kur'an meallerinde bu husus iltibasa sebep olmakta ve Türkçe anlamı esas alınarak hatalı çeviriler yapılmaktadır:

hazinesini ve onun ekseninde bir simgeler bütününe kastetmekteyiz. Lügatte *lahn* kelimesi, ezgi, ölçülü ses, lisan, muhataptan başkasının anlayamayacağı şekilde sözü kapalı ve sembolik bir tarzda ifade etme, meyletme ve bir şeyin manası veya fehvâsı gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁸ Bu itibarla, konuşurken sesin yüksek yahut alçak, sert veya yumuşak tonu, vurgulanma tarzı, sözcüklerin uzatılarak veya kısa kesilerek söylenmesi gibi "Paralenguistik özellikler"⁴⁹ *lahn* kapsamında değerlendirilecek hususlardan bazılarıdır. Hatırlatılması gerekir ki, dil içi (kelimeler, gramer üslup özellikleri) unsurlarla dil dışı veya ötesi iletişim unsurları birbirini takip eden bir süreç ve devinimdir. Bu sebeple iletişim yaşanan şartlar içinde birbirini izleyen hareketlerle değer ve önem kazanan, ses tonuyla desteklenen ve kendisine ruh verilen kelimelerle son şeklini alan girift bir olgudur.

İbn Abbas, "...Hattâ sen onları ifadelerinden ses tonlarından kesinlikle tanırsın. Allah bütün işlerinizi bilir"⁵⁰ âyetindeki "lahnü'l-kavl", ifadesini münafıkların konuşma tarzı olarak tefsir etmekte, kendilerinden daha doğrusu bir müslümandan beklenen konuşma üslûbu yerine farklı bir dil kullandıklarını bunun da *lahn* olduğunu belirtmektedir⁵¹. Müfessir Beğavî ise, "*lahn*" kelimesinin biri doğru, diğeri hatalı olmak üzere iki tür anlatıyı belirttiğini tefsirinde kaydeder⁵². Birincisi, Peygamberimizin "Muhtemeldir ki, bazıları siz kendi delilini diğerlerinden daha iyi anlatabilir..."⁵³ hadisinde olduğu gibi bir şeyi çok iyi kavrayıp ifade edebilen zekice anlatım manasına gelirken, diğeri ise sözü anlaşılmasız kılmak, anlamından uzaklaştırarak tevriye ve ta'rizli kullanım manalarına gelmektedir. Her halükarda münafıklar dile hakim, kötü niyet ve maksatlarını dil oyunları içinde gizlemeye çalışan kişilerdir. Nitekim bu husus, Hz. Peygamber'in "ümmetim hakkında en çok endişelendiğim, lisanı çok iyi bilen münafıktır"⁵⁴ hadisiyle de örtüşmektedir. Ayet ve hadislerde vurgulanan mesele, belagatın, modern anlamda kalemin insanların kandırma ve toplumun ifsadına yönelik düşünce ve eylemlerin örtbas edilmesi adına kullanımudur. Yoksa bir söz mucizesi olan Kur'an, Arap dilinin en güzel kullanımını temsil eder. Bu yönüyle de benzerinin meydana getirilemeyeceği hususunda bütün insanlara meydan okumaktadır. Yine Hz. Peygamber hem edebî, hem de ahlakî açıdan en duru ve en fasih Arapça konuşanlardan-
dır.

Arapça'da etkili ve ikna edici konuşma üsluplarından birisi yeminli ifadelerdir. Kur'an anlatımında da önemli yeri vardır ve bazı sureler bizzat yeminle başlar. Yemin etmek, edebî bir üslup olarak, muhatapın şüphelerini ve kuşku-

48 Asım Efendi, *Kamus-Tercemesi*, İstanbul 1305, IV, 746.

49 Condon, *Kelimelerin Büyüklü Dünyası*, s. 135.

50 47. Muhammed, 29-30.

51 Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Ğavâmidî't-Tenzil*, Beyrut 1995, IV, 319.

52 Beğavî, *Medîlimü't-Tenzil*, Riyad 1993, VII, 279.

53 Buhârî, "Şehâdât", 27.

54 Ahmed b. Hanbel, I, 22, 44.

larını bertaraf etmek amacıyla karşısındaki kendisine inanmadığı var-sayımı üzerine kurulu bir anlatım şeklidir.⁵⁵ Münafıklar sıklıkla ve hatta gerekli gereksiz yere nifâk ve inkar düşüncelerini ve hareketlerini gizlemek ve karşı tarafta oluşacak muhtemel kuşkuları bertaraf etme adına yeminli ifadeleri kullanır, söylemlerini yeminle güçlendirirler: “*Yeminlerini kalkan yapıp Allah yolundan yan çizdiler. Gerçekten onların yaptıkları ne kötüdür!*”⁵⁶ “*O münafıklar yanınızda mutlaka sizden olduklarına dair Allah’a yemin ederler. Doğrusu onlar kâfirlerin maruz kaldıkları durumdan endişe etmeleri sebebiyle ödleri kopan bir topluluktur*”⁵⁷ Doğrusu etrafına paranoid eğilimler içinde kuşkuyla bakan, her hareketi ve sesi aleyhinde zanneden münafıkların sıklıkla yemine başvurmaları onların tanınması adına önemli semiyotik verilerden biridir. Zira müslüman olduklarını tekrarlar, üstelik yemin ederek ilan etme ihtiyacı hissetmeleri, kalplerindeki inkar ve nefretin hissedildiği endişesine dayanmaktadır. İslâm toplumunun bir ferdi olduğu halde dışarıdan birisi gibi konuşmaları dikkat çekicidir. İman ve küfür arasındaki gelgitleri, bazen inanıp bazen irtidad etmeleri onları bu tür bir davranışa veya nifâklarını gizlemek uğruna Allah’ın ismini ve dini istismar etmeye sevk etmiş olabilir. Nifâk her türlü ahlâkî değeri ve inancı dünyevî çıkarlar uğruna kurban edebilecek bir kişiliği ifade etmektedir. Bu hal paranoid eğilimleri ve bir mizaç bozukluğunu çağırırsa da zamanla onlar için ayrılmaz bir karakter niteliğine dönüşmektedir. Zira bir âyette, tıpkı dünyada olduğu gibi mahşerde de Müslüman olduklarını yeminle ilan ederek dünyadaki gibi Müslümanları aldatmak ve onlarla aynı nimetleri paylaşmak isteyecekleri anlatılmaktadır.⁵⁸

Münafıkların anlatıldığı âyetlere bakıldığında genellikle geriye dönük pişmanlık ve moral bozucu bir tarzda “keşke veya şayet şöyle olsaydı böyle olurdu, şöyle yapmış olsaydık böyle olmazdı” şeklinde bir söylem geliştirdikleri gözlemlenmektedir. Bu tarz bir retorik, insan psikolojisini tahrip eden, takdiri ilahiyi tenkit içeren ve Hz. Peygamber’in ifadesiyle⁵⁹ “şeytanın amelini, vesveseye kapı açan” bir düşünceyi temsil eder. Gerçekten Münafıkların dilsel argümantasyonu açısından dikkat çeken bir yönleri de ‘keşke ve şayet’ ile başlayan kötümser ve maneviyatı sarsıcı bir üslup geliştirmeleridir. Bu demek değildir ki, her türlü temenni ve keşke içeren söylemler nifakı çağırır.⁶⁰ Nitekim Hak bir sözle batıl kastedildiği gibi, bazı sûfilerin metaforik söylemlerinde olduğu gibi, zahiren yanlış görünen bir ifadeyle hakikat ifade edilebilir.

Söz konusu menfi söyleme misal olarak, bazı münafıkların Uhud savaşının akabinde söyledikleri burada zikredilebilir. Müslümanlarla birlikte sava-

55 Ebu'l-Futûh, Muhammed Hüseyin, *Üslub'u't-Tevkîd f'l-Kur'ani'l-Kerîm*, Lübnan 1995, s. 239.

56 63. Münafıkûn, 2.

57 9. Tövbe, 56.

58 Bk. 58. Mücadile, 18.

59 Buharî, “Temenni”, 9; Müslim, “Kader”, 34; İbn Mace, “Mukaddime”, 10.

60 Mesela, Buharî *Sahih*'inde, müspet ve menfi yönleriyle temenniye işleyen hadislerle müstakil bir kitap ayırmıştır.

şa katılmış ancak daha sonra pişman olmuş bir grup münafık aralarında konuşurken “yönetimde etkimiz olsaydı, fikrimizle hareket edilseydi, böyle perişan olmaz, bu kadar kişi ölmezdi” demişlerdi. Böylece peygamberimizi itham ediyor, mü’minlerin de maneviyatını bozuyorlardı.⁶¹ Yine bazıları cihada katılmayarak evlerinde kadınlarıyla birlikte oturuyorlardı. Ancak yaptıklarından dolayı tövbe etmeleri ve utanmaları gerekirken içlerindeki inkar ve kini dışa vuruyor yine “şayet ve keşke” ile başlayan sözleriyle toplumu ifsat etmeye yönlendirmeye çalışıyorlardı. Bilindiği gibi Kureyş ordusunun saldırısı üzerine Uhud savaşı öncesinde Hz. Peygamber ashabıyla istişare etmiş, şahsi görüşü şehir dışına çıkmaksızın savunma yapmakken, Bedir’e katılmamış olanların ve gençlerin istişarede ağır basması üzerine şûranın gereği olarak savaş için Uhud’a kadar gelmişti.⁶² Ancak İbn Übeyy ve bazı münafıklar cihada çıkmamış etkiledikleri bazılarıyla beraber üç yüz kişi Medine’ye geri dönmüştü. Bu isyan ve itaatsizliklerini ise, “şayet”le başlayan cümlelerle izah etmişlerdi: “İki birliğin karşılaştığı gün sizin başınıza gelenler, ancak Allah’ın dilemesiyle olmuştur ki, bu da, müminleri ayırt etmesi ve münafıkları ortaya çıkarması için idi. O münafıklara: “Gelin, Allah yolunda çarpışın; ya da düşmanınızın size ve ailelerinize saldırmasını engelleyin” denildiği zaman, Biz savaş olacağını bilseydik size katılırdık, dediler. Onlar o gün, imandan çok, küfre yakın idiler. Ağzlarıyla, kalplerinde olmayı söylüyorlardı...”⁶³ Müslüman toplumun bir ferdi olarak hayatlarını sürdüren bu insanlar, Müslümanlarla akrabalık ve fiili olarak aynı dine mensubiyetin getirdiği yakınlık ve sevgi bağlarına sahip olmaları gerekirken bir yabancı gibi düşünerek Müslümanları “öteki” olarak algılamış ve bu minval üzere bir söylem geliştirmişlerdir. “Eğer Allah’tan size bir lütuf erişirse -sanki sizinle onun arasında bir sevgi-dostluk yokmuş gibi ‘Keşke onlarla beraber olsaydım da ben de büyük bir başarı kazansaydım!’ der.”⁶⁴

Nifakın söze ve dile yansımalarının bir şekli de daima kendini haklı gören, hatalarını asla kabul etmeyen bir konuşma tarzının münafıklarda görülmesidir. Kur’an’da, münafıkların hata ve günahlarını bir türlü kabul etmedikleri ve sürekli ve aşırı derecede savunma mekanizmalarını kullandıkları anlatılır. Bu davranış biçimi, kişiliklerini belirleyen bencillik ve kendini beğenme duygularının bir yansımasıdır. Onlar kendilerini hep, “yeryüzünde sulhun temsilcisi islahçılar, gerçek inananlar, insanlık için iyilik, güzellik ve hayır düşünen kişiler” olarak tanımlamaktadırlar: “Onlara: ‘Yeryüzünde fesat çıkarmayın’, denildiği zaman, Biz ancak islah edicileriz derler... Onlara: İnsanların iman ettiği gibi siz de iman edin, denildiği vakit “Biz hiç, sefihlerin iman ettikleri gibi iman eder miyiz! derler. Biliniz ki, sefihler ancak kendileridir, fakat bunu bilmezler.”⁶⁵ “Elleriyle yaptıkları yüzünden başlarına bir felâket gelince hemen,

61 Bk. 3.Al-i İmran 154.

62 Vakidî, Muhammed b. Ömer, *Kitabü'l-Meğâzi*, Beyrut ts., Alemü'l-kütüb, I, 210-211.

63 3.Al-i İmran, 167.

64 4.Nisa 73.

65 2.Bakara, 11-13.

biz yalnızca iyilik etmek ve arayış bulmak istedik, diye yemin ederek sana nasıl gelirler!"⁶⁶ Burada unutulmaması gereken, bir özellikten hareketle genellemelere gidilmenin hatalı olacağı noktasıdır. Halbuki insanoğlu, tabiatının gereği olarak hem iyiliğe, hem de kötülüğe açık ve kabiliyetli olarak yaratılmıştır. İnsan irade sahibi ve neticesinde sorumluluk alabilen bir varlıktır. Şayet insanlık fitratının gereği olan iradesini kullanmasaydı yanlış yapmayacağı ve günah irtikap etmeyeceği gibi, doğru ve sevap da işlemeyecekti. Dolayısıyla kendisi olmaktan uzaklaşacaktı. Önemli olan hata yapmak değil, tercihlerinin mesuliyetini kavrayıp telafi yollarına başvurmaktır. Hadis-i şeriflerde ifade edildiği üzere, insanlar hiç günah işlemeseydi, Allah yeni insanlar halk eder, onlar günah işler sonra tövbe ederler ve Allah onları mağfiret ederdi.⁶⁷ Her insan hata eder; ancak yaptıklarından pişmanlık duyup telafi yollarını arayanlar bu durumda kurtulurlar.⁶⁸ Zaten kişinin tövbe edebilmesi yaptığının yanlış ve günah olduğuna inanmasıyla doğrudan ilgilidir.

Münafıkları ele veren önemli özelliklerden birisi de dindaşları olan Müslümanlara kin ve düşmanlık beslemeleri, bir özeleştiriden uzak ötekini karalama mantığı içinde inananları hakir görerek her türlü hakaret ve fenalığı onlara revâ görmeleridir. Nitekim münafıkları tanınma vesilelerinden birisi, içlerindeki kin ve adavetin sözlerine yansımaları ve dillerine vurmasıdır.⁶⁹ Nifâk ehli, Müslüman dindaşlarına, değişik dil oyunları ve mecazî anlatımlar ile hakaret etmekten geri durmaz, dillerini bir kılıç gibi kullanarak kalp kırıp inananlara saygısızlık yaparlar. Hz. Peygamber'e bir Müslüman'a yakışmayan sözler söylemişlerdir, Onun hakkında herkese kulak veren (haşa) safın ve zavallının birisi anlamına gelen⁷⁰ *üzün* deyimini kullanarak saygısızlık etmişlerdir.⁷¹ Yine bir mümine yaraşır şekilde O'nu selamlamamış⁷² *es-selam* kelimesini, ölüm manasına gelen *es-sâm* şeklinde telaffuz ederek selamlaşmayı lanetleşmeye çevirmişler;⁷³ bizi gözet anlamına gelen *râ'ınâ*⁷⁴ terimini, hakaret içeren bir anlamı çağrıştıracak başka bir kelimenin fonetiğiyle seslendirmek suretiyle Resûlullah'a hakaret etmeye cüret etmişlerdir.⁷⁵ Müslümanlara düşmanlık ve hakaret etme, iman ve nifâk arasındaki ciddi ayrılık noktalarından biridir. Nitekim Resûlullah'ın, "Münafığın alameti Ensar'a buğz etmek, müminin alameti ise, Ensar'ı sevmektir"⁷⁶ fehvasındaki hadisleri bu bağ-

66 4.Nisâ, 62.

67 Müslim, "Tevbe", 9; Tirmizî, "Deavât", 98.

68 Tirmizî, "Kiyame", 49; İbn Mace, "Zühd", 30.

69 Bk. 3.Al-i İmran, 118.

70 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 275; Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muht*, Beyrut 1992, V, 448.

71 Bk. 9.Tövbe, 61.

72 Bk. 58.Mücadile 8.

73 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1997, IX, 317.

74 2.Bakara, 104.

75 Elmalılı, *Hak Dini*, I, 375.

76 Müslim, "İman", 128, 129.

lamda değerlendirilebilir. Sevgi ve adavet meselesini Ensar'a indirgemekten ziyade, onları bu hususta bir örnekleme olarak yorumlayıp söz konusu ilişkiyi her dönem imanının inşa ettiği Müslüman toplumu çerçevesinde anlamak isabetli olsa gerektir.

Münafıklar, İslam'ın fertlere kazandırdığı dinamizmi ve aksiyonu anlayamadıklarından Müslümanların Allah yolunda sergiledikleri fedakarlık ve gayretleri aldanma, kandırılma ve boş hayallerin uğruna hayatı heder etme olarak algılamışlardır: "O zaman münafıklarla, kalplerinde hastalık bulunanlar, (sizin için), Bunları, dinleri aldatmış diyorlardı. Halbuki kim Allah'a dayanırsa, bilsin ki Allah mutlak galiptir; hikmet sahibidir."⁷⁷ Bilindiği üzere, Resûlullah'ın önderliğinde müslümanlar üç yüz küsur kişilik bir kuvvetle, daha iyi donanıma sahip bin kişilik müşriklere karşı Bedir gazvesine çıkmıştı. İki orduyu mukayese eden münafıklar yahut bir rivayete göre hicret etme azmini gösteremeyip Mekke'de kalan bazı zayıf imanlı kişiler, Ashab-ı kiram için, "Bunları, dinleri altından kalkamayacakları bir işe sevk etti. İnançlarının ve teslimiyetlerinin kurbanı olacaklar" kabilinden sözler söylüyorlardı. Zira onlar, Allah'a imanının, sadece ona dayanıp tevekkül etmenin, kişiye, bütün kainata meydan okuyabilecek bir dinamizm ve aksiyon verebileceğini tahmin edebilmek şöyle dursun, bu hali bir aldanmışlık olarak addediyorlardı.⁷⁸ Anlaşılan odur ki, Münafıklar, hadiselerin zahirine ve sebeplere son derece güvenmekle beraber İslam'ın inşa gücünü ve insana kazandıracığı ahlakî dinamizmi anlamaktan uzak kişilerdir. Halbuki Bedir gazvesi, İslam ve insanlık tarihi için varoluş mücadelesi ve dönüm noktasıdır. Diğer taraftan, nice sayıca az insanların büyük işler başardıklarını gördüklerinde münafıklar, bunu İslam'ın inananlara kazandırdığı bir aksiyon olarak idrak edemezler. Sözgelimi Bedir zaferini Kureyş'in savaşmayı bilmediğiyle ilişkilendirerek kendilerince analiz ederler.⁷⁹

İslam dinî, inananlara bilmedikleri şeyin peşine düşmemelerini ve hakkında fikir beyan etmemelerini tavsiye eder.⁸⁰ Denilebilir ki münafığın vasıflarından birisi, her duyduğunu söylemesi, doğru yanlış demeden fertlerin ve cemiyyetin aleyhine olabilecek şeyleri veya müminlerin kusurlarını ifşâ etmesidir.⁸¹ İşin aslı âyette de belirtildiği üzere seçici ve titiz davranarak kişi haklarını ve milleti ilgilendiren hususlarda ilgili kişilere ve makamlara müracaat edilmesidir.

b) Dil Dışı Veriler Açısından Nifâkın Tanınması

Nifâkın sezilmesi bağlamında dil dışı verilerle Kur'an'ın tabiriyle münafıkların sîmalarından tanınması kastedilmektedir. *Sûmâ* terimi, jest, mimik, el,

77 8.Enfal, 49.

78 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 221; Râzî, *Mefâtih*, V, 493; Tabersî, *Mecmaü'l-beyân*, Beyrut 1995, IV, 479.

79 Vâkidî, *Meğâzi*, I, 176.

80 Bk. 17.İsrâ, 36; 49.Hucurât, 6.

81 Bk. 4.Nisa, 83.

kol ve vücut hareketlerinden müteşekkil işaretler anlamına gelir. Bu sebeple gelecek paragraflarda münafıkların dilsel devinimleri, giyim kuşamları veya davranış dili, âyette geçen *simahum* tabirinin içeriği olarak tasvir edilip semiyotik karşılıklarına değinilecektir.

Gerçekten Münafıklar iletişim dizgeleri içinde *sima* terimiyle ifade ettiğimiz dil dışı unsurlara hayli müracaat etmektedirler. Zira Condon'ın da belirttiği üzere, "bir toplum kısıtlayıcı hale geldikçe, işaretlerin veya sözsüz aktarım simgelerinin kullanımı artar".⁸² Bireylerin hiçbir zorlama olmaksızın hür iradeleriyle benimsedikleri ve içselleştirdikleri din bir yaşam biçimi ve bir takım yükümlülükleri hayata aktarma sürecidir. Dindarlık sadece bir söylem veya bilgilenme düzeyindeki bir olgu değil, bilakis marifet ve muhabbet boyutlu bir varoluştur. İlahî Kelam'ın, müminlerin hayatına taşınarak ete kemiğe bürünüp ümmet şeklinde tezahür etmesidir. İşte bu durum gizli inkar ve şüphe içindeki münafık için kendisini (inkarını) ifade etme alanının kısıtlanması anlamına gelir. Her ne kadar diliyle Müslüman olduğunu söylese ve kalbindeki inancını ve duygularını gizlemeye çalışsa da gerçek kimliğine ait sızıntılar davranış veya beden diline yansır. Münafıkların içinde bulunduğu psikolojik durumun zorluğu ve yaşadıkları stresin boyutu "Allah hiç kimseye tek bedende iki kalp vermemiştir"⁸³ âyetiyle dile getirilmiştir. Bu demektir ki, bir insanın iki vicdanı veya iki kalbi başka bir deyişle aynı anda hem mümin, hem de kâfir olması imkan sınırlarının zorlanmasıdır.⁸⁴ Doğrusu münafıklar özü itibarıyla inkarcıdır. Ancak İslam toplumunda kabullenilmek, beklentilere cevap vermek ve muhtemel tepkileri bertaraf etmek için bir maskeleye sürecine girer. İşte bu hal, münafığın iç ve dış dünyası arasındaki mesafeyi öyle büyütür ki, neticede bireyleri "varoluş stresine" sürükler.⁸⁵ Başkalarının gözünde var olma çabası, kendiliklerini fark etme ve kendi olarak var olma imkanını fertlerin elinden alır. Bu durum ileriki safhalarda bir paranoyaya dönüşebilir. Bu sebeple gerçek müslümanın fitrîliği, itminan ve sekine halini onlarda gözlemlemek zor; hattâ imkansızdır.⁸⁶

Tabiatı gereği münafık, her fırsatta, hayatına inkar ve şüphelerini aktarır, inkarda yarışır ve İslam düşmanlarına kulak verir. Şeref, güç ve kuvveti, kâfirlerin dostluğunda arar ve onlarla işbirliği içine girer.⁸⁷ Asıl itibarıyla aynı olmakla beraber nifak küfürden farklı olarak, insan mizacı üzerinde o kadar tahrip edici bir etkiye sahiptir ki, çoğu kere birlikte hareket edeceklerine dair söz verdikleri müşrikleri de aldatmaktan kendilerini alamazlar. Savaş ve benzeri sıkıntılı vaziyette -tıpkı mü'minlere yaptıkları gibi- onlara da ihanet ederler.⁸⁸ Aralarında çıkan ihtilaflarda hüküm vermesi için Allah ve Resûlüne ça-

82 Condon, *Kelimelerin Büyülü Dünyası*, s. 21.

83 33.Ahzab, 4.

84 Maverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn*, IV, 371.

85 Bk. Doğan Cüceloğlu, *Keşke'siz Bir yaşam İçin İletişim Donanımları*, İstanbul 2002, s. 77.

86 Bk. 5.Mâide, 41.

87 Bk. 4.Nisa 139.

88 Bk. 47.Muhammed, 26; 59.Haşr,11.

ğırıldıklarında yüz çevirirler.⁸⁹ Halbuki yapılması gereken meseleyi Kitap ve Sünnete götürmesi, kısaca kendi varoluşunun ve dindarlığının kaynağına dönmesidir. Bu durumda bir münafık, aleyhine bir hüküm çıkacağı endişesiyle yahut inkarının gereği olarak kendisi gibi, bir münafık veya inkarcıyı hakem olarak tercih eder, kendi düşünce dünyasına uygun örneklere yapışarak fucûra dalar.⁹⁰

Meşakkatli ve yorucu görevler yükleyen âyetler nazil olduğunda nifak ehlinin imanları değil, korku ve nefretleri artmış, ölüm sekerâtına giren kişiler gibi boş gözlerle bakmaya başlamışlardır.⁹¹ Diğer taraftan ganimet paylaşımında veya dünyevî bir çıkar karşısında ise, hep öne çıkmış ve hak etmedikleri şeylere talep etmişlerdir: “Sizi gözetleyip duranlar, eğer size Allah’tan bir zafer (nasip) olursa, “Sizinle beraber değil miydik?” derler. Kafirlerin (zaferden) bir nasipleri olursa (bu sefer de onlara), “Sizi yenip (öldürebileceğimiz halde öldürmeyip) müminlerden korumadık mı? derler. Artık Allah kıyamet gününde aranızda hükmedecektir ve kafirler için müminler aleyhine asla bir yol vermeyecektir.”⁹²

Münafıklar, ibadetlerinde, iman etmedikleri veya imanla küfür arasında gelip gittikleri için bir dindardaki hassasiyete sahip değildirler. Halbuki ibadetler, kulların yaratıcılarına arzı hal eyledikleri O’na seslendikleri⁹³ ve en yakın oldukları bir miraç halidir. Meselâ temel ibadetlerden namaz, müslümanın hayatında çok belirleyicidir. Hz. Peygamber’in beyan ettiği üzere, kişinin namaz kılması, mescitlere devamı imanına delalet eder.⁹⁴ Ancak ibadetler münafıklar için bir külfet ve sıkıntı kaynağıdır. Mesela yatsı ve sabah namazı onlara en ağır gelen ibadetlerdendir.⁹⁵ Namazlarından gafildirler ve ibadetlerini gösteriş için yaparlar. Zekat hattâ çok küçük insani yardımları bile insanlardan esirgerler. Şayet vaziyeti kurtarmak amacıyla verilerse de gönülsüz verirler.⁹⁶ Nifak ehli bazen insanlara iyilik etmek şöyle dursun, müminleri önce fakirleştirmeyi daha sonra da ekonomik sıkıntılarını istismar ederek İslam’dan vazgeçirmeyi bile tasarlayıp kendileriyle eşitlenmelerini isterler.⁹⁷ Zikredilen hususlar nifakın sıfatlarıdır. Bu durumda olan herkes münafıktır denilemez. Zira bir müslümanda kafir vasfı bulunabileceği gibi, bir inkarcı da pekâla bir Müslüman gibi davranabilir, sözelimi doğru sözlü olabilir. Sıfat ve mahiyet arasındaki farkı hatırlatmak faydalı olsa gerektir.

Nifâk ehli, inananlar arasında fitne ve fesat çıkarmak maksadıyla her türlü çareye başvururlar. Hattâ içlerinden bazıları, bir zaman Müslüman görü-

89 Bk. 24.Nur 48; 4.Nisa, 60.

90 Buharî, “Şehadet”, 28; Müslim, “İman”, 107; Nesâî, “İman” 20.

91 47.Muhammed, 20-26.

92 Bk. 4.Nisa, 141.

93 Izutsu Toshihiko, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, (çev. Süleyman Ateş), İstanbul ts., s. 123.

94 Tirmizî, “İman” 8; İbn Mâce, “Mesacid” 19.

95 Buharî, “Ezan”, 34; Müslim, “Mesacid” 252; Dârimî, *es-Sünen*, “Salat”, 53.

96 Bk. 107.Mâûn, 4-7; 9.Tövbe, 54; 4.Nisa 142.

97 Bk. 63.Münafikûn, 7; 4.Nisa 89.

nüp daha sonra (güya) İslam'dan ayrılır. Böylece İslam'da aradığını bulamadığını imâ ederek kendisiyle birlikte birilerini de İslam cemaatinden koparmaya çalışırlar.⁹⁸ Münafıklar davranışlarıyla kuşkuları üzerine çekmek yerine bazen de dindarlık şemsiyesi altında ifsad faaliyetlerine yeni mecralar bulurlar. Sözgelimi ibadethane yaptırarak kendilerini gizlemeyi ve düşmanlıklarını sürdürmeyi amaçlar: “*Bir de şunlar var ki: müminlere zara vermek, küfür ve küfranı yaymak, müminler arasına ayrılık sokmak ve daha önce Allah ve Resûlüne savaş açmış adamı buyur etmek için, tuttular bir mescid yaptılar. Bütün bunlardan sonra onlar 'bundan iyilikten başka maksat gütmelik diye yemin edeceklerdir. Allah şahit ki bunlar kesinlikle yalancıdır.*”⁹⁹

Münafıklardan bir grup Kuba mescidine yakın bir yere, İslam literatüründe *Mescid-i Dırar* olarak bilinen mescidi yapmışlardı. Kuba mescidine devam eden inananlara zarar vermek, Müslüman cemaati bölmek, bir yönüyle kendi camilerini ihdas ederek ümmetin birliğini bozmak, Resûlullah ve inananlar aleyhinde daha rahat hareket edebilmek ve Ebu Amr el-Fasık'ın dönüşüne bir ön hazırlık ve yapılacak faaliyetler için üs vazifesi görecek bir mescid inşa etmişlerdi. Ebu Amr, İslam öncesinde er-Râhib olarak isimlendirilen Ehl-i kitabın ilmüne vakıf hristiyan olmuş, Medine'de hatırı sayılır biriydi. Hz. Peygamber'in Medine'ye gelişiyle birlikte bazı gerçekleri bilmekle beraber kıskançlık sebebiyle hayatını son peygamber ve İslam düşmanlığına adanmış, Huneyn zaferinden sonra da Arapların İslam ile baş edemeyeceğini anlayarak Bizans'tan destek almak maksadıyla Şam taraflarına gidip Kinnesrin denen yerde ölmüş birisidir. Bir grup münafık Tebuk seferi esnasında Resûl-i Ekrem'e gelerek, yağmurlu ve soğuk gecelerde sakat ve hastalara kolaylık olsun diye, Kuba mescidinin yakınında yeni bir mescid inşa ettiklerini, kendilerinin orada namaz kıldırılmalarını istemişlerdi. Ancak dönüşte yukarıda zikredilen âyetlerin nuzûlü üzerine Resûlullah söz konusu mekanda namaz kıldırılmamış bilakis orayı yıktırmıştır.¹⁰⁰ Münafıklar ise her zaman olduğu gibi, yeminler ederek bu mescidi sadece iyilik ve insanlara faydalı olmak için yaptıklarını dile getirmişlerdir. Burada bazı rivayetlerde geçtiği üzere, Ebu Amr'ın münafıklara ayrı bir mescid yaparak varlıklarını sürdürmeleri ve kendisini beklemeleri tavsiyesinin arkasında onun daha önce Hristiyan olmasının neticesinde elde ettiği Hristiyanlıktaki kilisenin konumu ve işleviyle ilgili malumattan ilham aldığı düşünülebilir.

Münafıklar kendilerine bir yetki verildiğinde yahut fırsat tanındığında yüzünde fesat çıkarır, toplumların ve milletlerin gelir kaynaklarını tahrip eder, nesilleri bozmak için çalışır ve akrabalık bağlarını kesmeye âile kurumunu ifsada çalışırlar.¹⁰¹ İlginçtir, bir defasında Resûlullah, “Sakin münafığa ‘efen-

98 3.Al-i İmran 72.

99 9.Tövbe, 107.

100 İbn Kesir, *Tefsir*; IV, 148; Razi, *Mefâtihu'l-ğayb*, VI, 146-147.

101 2.Bakara, 205; 47.Muhammed, 22.

di/efendimiz' demeyin. Eğer münafık efendi olursa Aziz ve Celil olan Allah'ı kızdırmış olursunuz."¹⁰² buyurmuştur. Bir toplumun saygı duyduğu önderlerinin toplumu aldatmayı ahlak haline getirmiş münafıklar oluşuyla, Allah'ın gazabının gelişi birbiriyle ilişkilendirilmiştir. Her toplumu ayakta tutan değerler vardır ki bunlardan birisi ailedir. İslam, âile kurumuna çok önem atfetmiş ve insanların mahremiyetini koruma altına almıştır. Bir Müslüman'ın canı malı ve namusu diğerlerine haram kılınmıştır. Müslüman, "diğer müminlerin elinden ve dilinden emin olduğu kişi"¹⁰³ olarak tanımlanmıştır. Hal böyleyken münafıklar, âilevî değerlere karşı kayıtsız bir tutum sergilemişler; hatta ifk hadisesinde¹⁰⁴ olduğu üzere, Peygamber eşine dahi iftira atmak suretiyle bu konuda sınır tanımamışlardır. Görüldüğü üzere nifakın/münafıkların tanınması hususunda konuşma üslubu ve davranış dilinin önemi ortadadır.

Sonuç

Din, bireylerin hür iradeleriyle benimsedikleri ve onları her iki âlemde mutluluğa erdirecek prensipleri ihtiva eden bir vaz'ı ilahî olduğu gibi, dindarlık da bu ilahi çağrıya icabetin neticesinde meydana gelen kesb-i ibâdîdir. Bir dine inanmak kadar, inanmamak da sosyal bir realitedir. Ancak bir kısım insanlar, ferdî ve içtimâî anlamda, bir yönüyle kişilik ve hayat anlayışından, bir yönüyle de beklenti, korku ve kuşkulardan örülü bir ruh haletinden dolayı, İslam'a inanmadığı halde inanmış gibi görünmeyi, her fırsatta ihanet ve inkarını davranışlarına yansıtmayı tercih etmiş ve bunu tabiat edinmişlerdir.

Nifâk bir inanç sahtekarlığı olarak sadece Medine dönemine münhasır sosyal bir olgu değildir. Genel itibarıyla nifâka kaynaklık eden gayri müslim zümrelerin Hicaz bölgesinden uzaklaştırılması nifâkın bertaraf edilmesi şeklinde bir izlenim doğurabilir. Ancak hem İslam dinini içselleştirmeyen Araplar, hem de fetihlerle iktidarlarını ve statülerini kaybeden veya önceki inanç ve kültürlerini terk edememekle beraber İslam'a girdiklerini deklare eden diğer içtimâî zümreler, nifakı bir hayat biçimi olarak tercih etmeyi kendi hayat anlayışları açısından gerekli görmüşlerdir.

Yüce Allah, insanların zahir ve batınlarını bildiği için Kur'an âyetlerinde münafıkların kalplerindekini ifşâ etmiştir. İsimlerini tasrih etmese de onlara kafir olarak hitap ederek nifakın gizli bir inkar olduğunu beyan etmiştir. Bu bağlamda gaybı bilmekten aciz ve zahirle hükmetmekle mükellef insanların, birbirlerini itikadî anlamda nifakla tavsif etme veya kafir olarak niteleme imkanına ve yetkinliğine sahip olmadıkları âşikardır. İşte bu realiteyi fark etmeyen bazı Müslüman fırkalar birbirlerini tekfir etmiş, nifak ve günah kapsamında değerlendirilmesi gereken bazı hata ve cürümleri apaçık inkar olarak yorumlamışlardır. O halde yapılması gereken, nifakı büyük günah olarak algılamak ve bir Müslüman olarak münafık vasfı taşımaktan uzak durmaktır.

102 Ebu Davud, "Edeb" 75.

103 Buharî, "İman", 4.

104 24.Nur, 11.

Bilindiği üzere bir Müslümanda, kafir vasfı bulunabileceği gibi, bir kafirde de Mü'min vasfı olabilir.

Nifakın tanınması adına, semiyotik verilerin önemi büyüktür. Bu bağlamda özellikle *lahnü'l-kavl* ve *simâ* terimleri dil içi ve dil dışı bildirişim dizgeleri kapsamında değerlendirilebilir. Kendisini ifade etme ve kendi olarak var olma sorunu yaşayan Nifak ehlinin söylemleri ve davranış dili, onların tanınması adına çok şey ifade etmektedir. Zira var oluş stresi yaşayan birey ve toplumlarda işaret dili öne çıkar. İnsanlar maksat ve duygu aktarımlarını sadece kelimelerle (semantik) sınırlamaz, davranışlarına (pra.g.m.atik) ve dilin dizim sistemine (sentaks) de taşırlar.

Nifâk mahiyeti itibarıyla etrafa kuşku ve endişeyle bakan her sesi ve olayı aleyhine sanan paranoid eğilimli bir kişilik yapısını resmeder. Bu sebeple münafıkları tanımayı bir niyet okumaya ve Müslüman toplumundaki çürük elmaları tespitte, kısaca ters yönde paranoid bir eğilime dönüştürmemek gerekir. Zira bu paradoks tarihte bir çok fırkanın birbirini tekfir etmesine kadar gitmiştir. Belki Sahabe'nin nifâkla ilgili endişelerine benzer bir tavır içinde, nifâkın vasıflarından hareketle, her mü'min, kendi dindarlığının bir iç kritiğine ulaşabilmelidir. Yine Müslümanlar Kur'an'ın inşaf ifadelerinin gereği olarak, nifâkı bir dönem var olmuş tarihsel bir olgu olarak değil, her dönemde nüksetmesi muhtemel sosyal bir maraz olarak algılamalı ve onu besleyen ve tetikleyen etkenler bertaraf etmelidir.

Glaubenswahrheit in Summa Contra Gentiles

Süleyman DÖNMEZ*

ÖZET

Aziz Thomas'ın "Summa Contra Gentiles"inde Katolik İmanın Gerçekliği Problemi

Orta Çağ skolâstik düşünüşünün son kesitinde karşımıza çıkan Aziz Thomas (1225-1274), batı felsefesi ve teolojisinde kalıcı izler bırakan Hıristiyan bir teologdur. "Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium" (Yolunu Kaybeden İnançsızlara Karşı Katolik İmanın Gerçekliği üzerine Risale) ise, onun felsefi bir metotla kaleme almaya çalıştığı, ancak teolojik öğeler taşıyan apolojik bir eserdir. "Summa contra Gentiles" (İnançsızlara karşı Külliyyât) olarak da anılan bu eserin bazı aratırcılarca summa philosophica (Felsefe Külliyyâtı) olduğu iddia edilmektedir. Ancak bizim kanatimize göre bu, haklı bir iddia değildir. Çünkü adı geçen eser; felsefe külliyyatından daha ziyade teoloji külliyyatına benzemektedir. Bu nedenle onu summa theologica olarak adlandırmak daha tutarlı görünmektedir.

Biz bu çalışmada, Summa contra Gentiles'in I. Kitabı'nda (özellikle 1 ve 8 arası kapitallere ağırlık vermek sureti ile) Thomas'ın Katolik imanun gerçekliği problemini nasıl çözümlendiğini ve onun çözüm önerisinin felsefi mi, yoksa teolojik mi olduğunu göstermeye çalıştık.

Thomas, katolik imanunun kesinliğini, felsefenin yardımı ile bilgi kuramsal bir çerçevede ve rasyonel olarak savunmak istemektedir. Ancak sonuç olarak katolik imanunun mahiyetinin aklı olarak bütünüyle açıklanamayacağı tespiti yapılmaktadır.

Anahtar Kavramlar: summa contra gentiles, Thomas Aquinas, summa philosophica, summa theologica, liber de veritate, catholicae fidei, infideles, inanç, katolik imanı, teoloji, felsefe.

a) Summa contra Gentiles

Die Abhandlung "Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium" (Buch über die Wahrheit des katholischen Glaubens wider die Irrtümer der Ungläubigen) ist das rätselhafteste und hinsichtlich ihrer Sinndeutung umstrittenste Werk des Thomas von Aquin. Diese Abhandlung ist heute noch mehr bekannt, als die "Summa contra Gentiles" (ScG) (Summa gegen die Heiden), die nicht aus seiner Lehrtätigkeit hervorgegangen ist.

* Dr., Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Araştırma Görevlisi.

Aus diesem Grund lautet Chenu, der großer Forscher des Thomas, so: "vielmehr ist das Werk hier von einer persönlichen Initiative bestimmt; es steht im Dienst von Zielsetzungen, die der Autor sich zugleich mit den von diesen Zielsetzungen geforderten Methoden selbst gewählt hat." [M. D. Chenu (deutsch), 325].

An welche Leser wendet sich Thomas? Gegen wen schreibt er? Wer sind die "infideles"? Was ist der Gegenstand der Auseinandersetzung mit den Ungläubigen?

Die Antworten auf diese Fra.g.e.n bestimmen in ungleich höherem Maße die literarische Eigenart dieses Werkes als die analogen Fra.g.e.n und Antworten bei denjenigen Werken, deren literarische Form weitgehend durch die Tradition vorgegeben ist; in ungleich höherem Maße kann daher auch die literarische Form dieses Werkes Aufschluss über die Intentionen seines Autors geben. "Dem Reiche nach hat man dieses Werk als eine *Summa philosophica*, als eine *Summa apologetica* und als einen Traktat der Theologie angesehen. Was davon ist es?" (Ibidem), und in welcher Weise und in welchem Maße bestimmt die literarische Form der ScG die Auseinandersetzung mit der Glaubensproblematik?

Das Werk ist sehr glaubwürdig von Thomas auf Anregung des Raymund von Penaforte für die Zwecke der Maurenmission in Spanien schon gegen Ende seiner ersten Pariser Lehrperiode begonnen und am Hofe Urbans IV. in Orvieto vor 1264 vollendet worden. In dem Zweck des Werkes liegt es auch begründet, dass in den drei ersten Büchern die für Christentum und Islam gemeinsamen philosophischen und religiösen Fra.g.e.n erörtert werden, während das 4. Buch die spezifisch christlichen Mysterien (*Trinität, Inkarnation, Sakramente*) darlegt. Besonders behandelt Thomas in Erstem Buch das Wesen und die Natur Gottes, bzw. die Beziehung zwischen Glauben und Wissen und der Wahrheit. Das Werk lässt uns die Stellung des Aquinaten zur islamischen Philosophie¹ am besten erkennen und ist auch der klarste Ausdruck seiner harmonischen Auffassung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glauben, Natur und Übernatur.

Das rätselhafte und hinsichtlich seiner Sinndeutung umstrittenste Werk von Thomas wurde am Anfang als Handbuch gedacht, das der Orientierung für die dominikanischen Missionare, die gegen Moslems, Juden und häretische Christen in Spanien und Nordafrika arbeiteten, diene. Der Schlüssel zu den Rätseln der ScG wäre die Klärung der Fra.g.e., ob die anvisierten "Heiden" tatsächlich nur die in Spanien und Nordafrika sind, ob das Werk also tatsächlich ein apologetisches Handbuch zu den Händen von Missionaren ist. Im Endergebnis ist es zumindest nicht nur das, sondern "die Heiden" sind, nach

¹ Den Ausdruck „islamische Philosophie“ bezieht sich nicht auf die Philosophie des Islams. Unter diesem Ausdruck soll man eine Philosophische Bemühung, die in einem bestimmten Gebiete häufig von den Muslimen durchgeführt wird, verstehen. Es besteht kein Unterschied in der Methode zu anderen philosophischen Bemühen.

dem Inhalt des Werkes zu urteilen, zumindest auch die Pariser "Heiden", also die Averroisten an der dortigen Artistenfakultät. Zwar ist eine apologetische Tendenz in der Argumentationsweise unverkennbar. Aber die zunächst so plausibel erscheinende ältere Interpretation, wonach die ersten drei Büchern die Wahrheiten des Glaubens behandeln, die mit der bloßen Vernunft erkennbar sind, während allein das vierte Buch von den reinen Offenbarungswahrheiten redet, scheidet bei genaueren Textstudium diese zunächst so plausibel erscheinende ältere Interpretationen. Wenn Thomas ursprünglich ein Handbuch für die Missionare hat schreiben wollen, so hat sich jedenfalls im Verlauf der Arbeit das Konzept beträchtlich ausgeweitet. Auch die theologische Methode ist bei Licht betrachtet nicht so weit von der späteren "*Summa Theologiae*" entfernt, wie es die Vorstellung von einem "apologetischen Handbuch" zunächst suggerieren mag.

Die ScG ist ein Theologischer Traktat des Thomas von Aquin, dessen besondere Form durch die Zielsetzungen seines Autors bedingt ist. Sie ist kein philosophisches, sondern ein Theologisches Werk (M. D. Chenu [deutsch], 330.) Sein Gegenstand, wie man oben erwähnte, ist und bleibt Gott und seine Offenbarung in Jesus Christus, wie immer auch dieser Gegenstand methodisch gestaltet sein mag. Die literarische Machart: vier Bücher, eingeteilt in Kapitel, und diese gegliedert nach eintönig schematisierten (*Item, Adhuc Amplius*) aneinandergereihten Argumenten. In modernen Ausgaben sind sie durchnummeriert. Die Grundlegende Differenzierung dieses Werkes, welche die natürliche Vernunft am theologischen Gegenstand vornimmt, ist keine in ihm sachlich begründete oder gar erforderliche Differenzierung, sondern von der natürlichen Vernunft von außen an ihn herangetragene, und daher bestimmt und betrifft diese Differenzierung nur die Darstellung, nicht aber den sachlichen Gehalt des Dargestellten. Außerdem ist sie derart grundlegend und allgemein, dass nachrangig der *ordo disciplinae* innerhalb der grundsätzlichen Zweiteilung des ganzen Traktates die Zuordnung der einzelnen theologischen Lehrstücke nach innertheologischen, sachlichen Gesichtspunkten bestimmen kann.

Dementsprechend ist nach der Zweiteilung durch die natürliche Vernunft die ScG nach folgenden Gesichtspunkten gegliedert:

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo, occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt (Lib. I); secundo, vero, de processu creaturarum ab Ipso (Lib. II); tertio, autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem (Lib. III).

Wenn wir also beabsichtigen, auf dem Wege der Vernunft das zu verfolgen, was die menschliche Vernunft von Gott erforschen kann, bietet sich uns erstens die Betrachtung über das an, was Gott an ihm selbst zukommt (Buch I), zweitens die Betrachtung über den Hervorgang der Geschöpfe von ihm (Buch II), drittens

dann die Betrachtung über die Hinordnung der Geschöpfe zu ihm als zu ihrem Ziel (Buch III). (ScG. I, 9).

Nach dem gleichen theologischen Schema von *exitus* und *reditus* ist² auch der Stoff gegliedert, der als strikte Offenbarungswahrheit außerhalb des Bereiches der natürlichen Vernunft liegt:

Quia vero naturalis ratio per creaturas in Dei cognitionem ascendit, fidei vero cognitio a Deo in nos e converso divina revelatione descendit; est autem eadem via ascensus et descensus: oportet eadem via procedere in his quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea quae ratione investigantur de Deo: ut primo scilicet ea tractentur quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio Trinitatis. Secundo autem, de his quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus Incarnationis, et quae consequuntur ad ipsam. Tertio vero, ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur.

Die natürliche Vernunft steigt im Durchgang durch die Geschöpfe zur Erkenntnis Gottes auf; umgekehrt steigt das Glaubenswissen in Gestalt göttlicher Offenbarung zu uns herab. In beiden Fällen, beim Aufstieg wie beim Abstieg, handelt es sich um denselben Weg. Deswegen muß man auf demselben Wege hinsichtlich jener Dinge vorgehen, welche Gegenstand des Glaubens sind, sofern sie die Vernunft überschreiten, auf dem wir beim vorhergehenden hinsichtlich dessen vorgegangen sind, was sich mittels der Vernunft von Gott ermitteln läßt. Erstens wird das behandelt, was von Gott selbst als zu glauben und die Vernunft übersteigend vorgelegt ist. Dies ist etwa beim Trinitätsbekenntnis der Fall (VI 2-26); zweitens wird darüber zu handeln sein, was die Vernunft übersteigt und von Gott getan wurde; so etwa das Werk der Inkarnation und deren Folgen (IV 27-78); schließlich wird drittens über das Gesprochen, was die Vernunft übersteigt und zur Endzeit der Menschen erwartet wird; so etwa die Auferstehung und die körperliche Verherrlichung, die ewige Glückseligkeit der Seelen und das, was damit zusammenhängt (IV 79-97). [ScG IV, 1 (3349)].

In dieser Grobgliederung der beiden Bereiche theologischer Wahrheiten aus der Perspektive der natürlichen Vernunft taucht die Glücksproblematik als dritter Hauptteil der strikten Offenbarungswahrheiten auf. Die Formulierung "*ea quae supra rationem in ultimo hominum fine expectantur*" und die folgen-

² Thomas benutzt in seinem "*summa theologia*" gleiches Schema. Vgl. Dönmez, Süleyman, Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi: Bilgi ve İnanç, Karahan kitabevi, Ankara 2004, S. 80-86.

de Erläuterung "*sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum, et quae his connectuntur*" läßt aber klar erkennen, dass im Kontext des Buches IV nicht die ganze Glücksproblematik behandelt wird, sondern nur jene Aspekte, die Thomas als der natürlichen Vernunft unzugänglich ansah.

b) Glaubenswahrheit

Thomas von Aquin knüpft mit seiner ScG an die Tradition der Metaphysik oder Ersten Philosophie an, des natürlichen Wissens von den höchsten Ursachen und vom Göttlichen [ScG I, 1 (3-5)]; Im Rückgriff auf diese Tradition will Thomas die Glaubenswahrheit zugleich als die Vollendung und die Ablösung der vorchristlichen, natürlichen Theologie und ebenso den christlichen Theologen als den eigentlichen *sapiens* (Weisheit) aufweisen. Die Ablösung der vorchristlichen Weisheit und die Vollendung aller Weisheit findet Thomas in der Menschwerdung Gottes in Christus, dessen Wirken als menschengewordene Weisheit Gottes für den Theologen als *sapiens* sowohl Urbild als auch Vorbild ist:

Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapiencia carne induta se venisse in mundum testatur dicens Ion. 18, 37: Ego in hoc natus sum, ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.

Daher legt die fleischgewordene göttliche Weisheit Zeugnis dafür ab, dass sie in die Welt gekommen sei, um die Wahrheit offenbar zu machen, in dem sie Joh 18, 37 sagt: „Dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit Zeugnis ablege. (ScG I, 1 (4b))

Nicht nur ihr eigenes, sondern jegliches Wissen um Gott versteht die christliche Theologie als Teilhabe am Wissen Gottes selbst, als aus Gottes Wissen abgeleitet und daher als dem göttlichen Wissen ähnlich. "*Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut peccatum similitudo ipsius.*" – "*Alle Weisheit und Gutheit des Menschen leitet sich von der Göttlichen Weisheit und Gutheit ab, gleichsam als eine Art Abbild davon.*" [ScG III, 162 (3326)] Die vorchristliche, philosophische Theologie nun behandelt das Göttliche nur, insoweit es der natürlichen Vernunft erforschbar ist, [Sth I-II, q. 62, a. 2, ad 2: "*Ad secundum dicendum quod sapientia quae a Philosopho ponitur intellectualis virtus, considerat divina secundum quod sunt investigabilia ratione humana.*" – "*Die Weisheit, welche vom Philosophen (Ethic. Lib. 6, cap. 3) als verstandthafte Tüchtigkeit aufgestellt wird, betrachtet das Göttliche, insofern es durch die menschliche Vernunft erforschbar ist.*"], die christliche Theologie hingegen beruht auf der Offenbarung, der Selbstmitteilung Gottes [Vgl. ScG III, 154 (3255, 3273) ... *scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, ... dass nämlich einige unmittelbar von Gott erfahren,...*]. Die christlichen Theologen nennen sich daher "Weise" auf Grund einer Weisheit, die nicht nur von Gott stammt, sondern die Gott selbst ist. (Sth II-II, q. 23, a. 2, ad 1: *unde sicut dicimur... sapientes sapientia*

quae Deus est...) Nur deshalb können sie auch eine Weisheit lehren, die über das durch die natürliche Vernunft erschließbare Wissen von Gott hinausgeht (Sth I-II q. 113, a. 10, ad 3: “*Ad tertium dicendum quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere A Deo per proprium ingenium et studium: et ideo quando praeter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum.*” – “Der Mensch ist darauf hin angelegt, sich von Gott Weisheit und Wissenschaft durch seine eigene Begabung und Bemühung zu erwerben. Und darum ist es wunderbar, wenn ein Mensch unabhängig von dieser Art (der Erwerbung) weise und wissend wird.”) und für die der Glaube den Ausgangspunkt bildet. (Sth II-II, q. 4, a. 8, co.: “*Similiter etiam, si accipiantur tria praedicta secundum quod sunt dona praesentis vitae, comparantur ad fidem sicut ad principium quod praesupponunt.*” – “Wie der Glaube selbst, sind Weisheit, Wissenschaft und Einsicht Geschenke Gottes, die aus dem Glauben stammen.”) Christliche Weisheit ist daher letztlich auch ein Akt der Offenbarung, ein Handgreiflichmachen einer Art von Gotteserkenntnis, die nicht offenbar, die der natürlichen Vernunft und dem natürlichen Wissen nicht sichtbar vor Augen liegt:

Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest, sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principis, ita et de his quae super naturali lumine apprehendit, certitudinem habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur: non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Haec autem invisibilia Deo revelatio ad sapientiam pertinet, quae proprie est cognitio divinatorum.

Diese Enthüllung geschieht durch eine Art inneres geistiges Licht, das den Geist (des Menschen) dazu erhebt, Dinge zu verstehen, zu denen der Verstand durch das natürliche Licht nicht gelangen kann, wie nämlich der Verstand durch das natürliche Licht dessen gewiß wird, was er mit diesem Licht erkennt, so verhält es sich mit den ersten Prinzipien, so hat der Mensch auch von dem Gewißheit, was er durch das übernatürliche Licht begreift. Diese Gewißheit ist aber notwendig, um anderen darlegen zu können, was durch göttliche Enthüllung empfangen wird. Diese Enthüllung der unsichtbaren Dingen bei Gott aber gehört zur Weisheit. (ScG III 154 (3258 sq.)

Die Aufgabe des christlichen Theologen als *sapiens* ist nicht mit derjenigen des *catholicae veritatis doctor* identisch. Als letzterer überliefert der christliche Theologe die Glaubenswahrheit im innerkirchlichen Raum nach Gesichtspunkten, die ausschließlich von dieser Wahrheit selbst und dem Prozeß ihrer Überlieferung und Vermittlung bestimmt sind. Als *sapiens* ist die Funktion des christlichen Theologen von vornherein zweigeteilt: die Glaubenswahrheit hand-

greiflich zu machen (nicht nur überliefern!) und zugleich die ihr entgegenstehenden Irrtümer auszuräumen:

Propositum nostrae intentionis est veritatem quam Fides Catholica profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarius.

Wir haben uns als Ziel vorgenommen, die Wahrheit, die der katholische Glaube bekennt, nach unserem Vermögen darzulegen und dabei entgegenstehende Irrtümer anzuschließen [ScG I, 2 (9)].

Diese doppelte Funktion des christlichen sapiens ist in erster Linie auf den außerkirchlichen Raum ausgerichtet; und die Adressaten der ScG sind in der Tat nicht die Studienanfänger der Theologie, sondern in erster Linie eben jene Ungläubigen selbst, gegen die er geschrieben ist, und zweiter Linie jene Gläubigen, die sich mit den Irrtümern der Ungläubigen auseinandersetzen müssen.

Die Art und Weise (*modus*), in welcher der christliche Theologe seine Aufgabe als sapiens wahrnimmt, ist daher auch grundlegend nicht durch den *ordo disciplinae* wie der *modus* des *doctor*, sondern durch das Verhältnis der christlichen Offenbarungsweisheit zur natürlichen Vernunft bestimmt. Der sapiens sieht ferner dieses Verhältnis nicht aus der Perspektive der Glaubenswahrheit, sondern aus derjenigen der natürlichen Vernunft:

Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Ich spreche aber von einer zweifachen Wahrheit der göttlichen Dinge nicht von seiten Gottes, der die eine und einfache Wahrheit ist, sondern von seiten unserer Erkenntnis, die sich hinsichtlich der Erkenntnis des göttlichen verschieden verhält [ScG I, 9 (51)].

Im Prolog (*proemium* –Vorwort-) zu Buch IV wird die natürliche Vernunft aus der Perspektive des Theologen im Hinblick auf ihre Leistungsfähigkeit für die Gotteserkenntnis beurteilt:

Est igitur triplex cognitio hominis de divinis. Quarum prima est secundum quod homo naturali lumine rationis, per creaturas in Dei cognitionem ascendit. Secunda est prout divina veritas, intellectum humanum excedens, per modum revelationis in nos descendit, non tamen quasi demonstrata ad videndum, sed quasi sermone prolata ad credendum. Tertia est secundum quod mens humana elevabitur ad ea quae sunt revelata perfecta intuenda.

Es gibt demnach eine dreifache Erkenntnis des Menschen Vom Göttlichen: Eine erste Erkenntnisart besteht darin, dass der mensch angesichts der Geschöpfe aufgrund des natürlichen Lichtes der Vernunft zur Erkenntnis Gottes aufsteigt. Eine zweite besteht darin, dass die göttliche Wahrheit, die den menschlichen Verstand übersteigt, auf die Weise von Offenbarung zu uns herabsteigt.

Dennoch wird sie ihm hierbei nicht gleichsam zum Anschauen unmittelbar vor Augen geführt, sondern durch Rede vermittelt, damit wir Glauben. Die dritte besteht darin, dass der menschliche Geist zur vollkommenen Einsicht in das Offenbarte emporgelassen wird [ScG IV, 1 (3343 a-c)].

Wird nun die Glaubenswahrheit aus der Perspektive der natürlichen Vernunft gesehen und beurteilt, so ergibt sich innerhalb der Glaubenswahrheit die grundlegende Differenzierung in zwei Arten von Weisheiten, die –wiederum im Hinblick auf die natürliche Vernunft- als ein Innen und ein Außen, als ein erster, ihr zugänglicher und als ein zweiter, ihr nicht zugänglicher Bereich erscheinen:

Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

Es gibt aber in dem, was wir von Gott bekennen, zwei Weisen von Wahrheit. Einiges nämlich über Gott ist wahr, was über jede Fähigkeit der menschlichen Vernunft hinausgeht, z. B. dass Gott dreifaltig und einer zugleich ist; anderes ist wahr, wozu auf die natürliche Vernunft gelangen kann, z. B. dass Gott ist, dass Gott einer ist und anderes dieser Art, was ja auch die Philosophen, geleitet vom Licht der natürlichen Vernunft, von Gott durch Beweise dargelegt haben [ScG I, 3 (14)].

Diese Differenzierung der Glaubenswahrheit in zwei Arten von Wahrheiten³ eröffnet dem Theologen eine neue Möglichkeit, die Glaubenswahrheit darzustellen. Für diejenige Art von Glaubenswahrheit, die auch der natürlichen Vernunft zugänglich ist, bietet sich ihm neben der *via fidei* [ScG I, 4 (25 c)] die *via rationis* an [ScG I, 4 (24 d)]. Diese zweite Methode erlaubt es, die Glaubenswahrheit wirklich handgreiflich zu machen, d. h. sie als beweisbare Wahrheit (*demonstrativa veritas*) zu formulieren, die als solche die ihr entgegengesetzten Irrtümer als nachweislich falsch ausräumt.

³ Thomas glaubt daran, dass es sowohl die doppelte Wahrheit gibt, als auch er greift Averroes wegen der doppelten Wahrheit an, obwohl die Lehre von der doppelten Wahrheit nicht dem Ibn Ruschd zugeschrieben werden kann. Nach Ibn Ruschd könne es keinen Konflikt zwischen Philosophie und Theologie geben: „Die Wahrheit kann der Wahrheit nicht widersprechen“ (Philosophie und Theologie \ von Averroes. Übers. Von Marcus J. Müller, Weinheim 1991, S.7.) Es geht aber bei Averroes um Qualität des Verstehens, die Philosophen können die Wahrheit noch besser verstehen als einfache Leute. Zwar sagt Thomas auch, dass die natürliche Vernunft der Glaubenswahrheit nicht widersprechen könne, aber eine bestimmte Teil der Glaubenswahrheit die Vernunft überstiege. Ist das ein Trick? Nach meiner Meinung übersteigt der Glaube bei der Trinität die Vernunft nicht, aber sie findet ihn widersprüchlich und lehnt ab.

Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationis demonstrativas quibus adversarius convinci possit, procedendum est.

Es ist daher zur Darlegung der erstgenannten Wahrheit mit Beweisgründen vorzugehen, durch die der Gegner überzeugt werden kann [ScG I, 9 (52 a)].

Die außerhalb des Bereiches der natürlichen Vernunft liegende Glaubenswahrheit kann der Theologe zwar nicht – da keine *via rationis* möglich ist – als eine beweisbare Wahrheit formulieren, aber er kann mit Hilfe der natürlichen Vernunft die Einwände der Ungläubigen entkräften.

Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur.

Da aber solche Gründe für die zweite Wahrheit nicht beizubringen sind, darf unsere Absicht (hier) nicht darauf gerichtet sein, dass der Gegner durch Argumente überzeugt werde, sondern dass seine Argumente, die er gegen die Wahrheit vorbringt, widerlegt werden [ScG I, 9 (52 b)].

Deren Einwände können entweder nur fälschlich für beweiskräftig gehalten werden, obwohl sie nur Wahrscheinlichkeitswert haben, oder aber sie sind überhaupt falsch.

Quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstratio vim habet, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

Was für Argumente auch gegen die Glaubenssätze aufgesetzt werden mögen, sie sind nicht richtig aus den Erstprinzipien, die der Natur mitgegeben und aus sich einsichtig sind, geschlossen. Deswegen haben sie auch nicht die Kraft eines Beweises, sondern sind entweder Wahrscheinlichkeitsgründe oder Trugschlüsse (Paralogismus). Daher können sie widerlegt werden [ScG I 7 (47c)].

Denn für eine Wahrheit, die der natürlichen Vernunft nicht zugänglich ist, kann es weder einen zwingenden Beweis noch eine Widerlegung geben. [In CG I, 7 gibt Thomas eine ausführliche theologisch – metaphysische Begründung für die in der Kapitelüberschrift formulierte These: „*Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis.*“ (Der Wahrheit des christlichen Glaubens steht die Wahrheit der Vernunft nicht entgegen)].

Während die natürliche Vernunft für die erste Art von Glaubenswahrheit gegenüber den Ungläubigen sowohl eine negative als auch eine positive Funktion hat, nämlich sie von ihren Irrtümern zu befreien und sie zur Annahme dieser Art von Wahrheit zu nötigen,

modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitentur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris Philosophorum et Sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius vincatur,

indem wir nun also in der dargestellten Weise vorzugehen beabsichtigen, bemühen wir uns zuerst darum, jene Wahrheit darzulegen, die der Glaube bekennt und die Vernunft erforscht. Dabei werden wir Beweisgründe und Wahrscheinlichkeitsgründe anführen, von denen wir einige aus den Büchern der Philosophen und der Kirchenväter gesammelt haben, durch die die Wahrheit bestätigt und der Gegner überzeugt wird (Buch I-III) [ScG I, 9 (55)],

hat sie für die zweite Art von Glaubenswahrheit gegenüber den Ungläubigen nur die negative Funktion, sie von ihren Irrtümern zu befreien und so für die jenseits der natürlichen Vernunft liegende Art von Glaubenswahrheit Platz zu schaffen. (ScG I, 9 (56).) Die positive Funktion, diese Wahrheit handgreiflich zu machen, fällt der *via fidei* zu.

... erit hic modus servandus, ut ea quae in sermonibus Sacrae Scripturae sunt tradita, quasi principia sumantur;...; probanda enim sunt huiusmodi auctoritate Sacrae Scripturae, non autem ratione naturali. Sed tamen ostendendum est quod rationi naturali non sunt opposita, ut ab impugnatione infidelium defendantur.

... so müssen wir eine Vorgehensweise bewahren, welche die Dinge, die uns in den Reden der Heiligen Schrift überliefert sind, gleichsam als systematische Ausgangspunkte nimmt... Derlei hat man aufgrund der Autorität der Heiligen Schrift zu beweisen, nicht jedoch aufgrund des menschlichen Verstandes. Trotzdem gilt es zu zeigen, dass es der natürlichen Vernunft nicht widerspricht, um es gegen den Angriff der Ungläubigen zu verteidigen [ScG IV, 1 (3348)].

Gegenüber dem Gläubigen hat die natürliche Vernunft eine rein positive Funktion. Die erste Art von Glaubenswahrheit wird ihm durch die *via rationis* zusätzlich als beweisbare Wahrheit sichtbar und dadurch bestätigt. (*veritas confirmetur*) Die zweite Art von Glaubenswahrheit kann nicht in gleicher Weise durch die natürliche Vernunft bestätigt werden; aber die Entkräftung der Argumente der Ungläubigen sowie die eigenen Wahrscheinlichkeitsgründe, die er zu seinen Gunsten geltend machen kann, stellen für den Gläubigen ein gewisses Erhellen dieser Art von Glaubenswahrheit dar und sind ihm Trost in der Bedrängnis durch die Ungläubigen und Einübung in das Verstehen dieser Art von Wahrheit.

Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissi-

mis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis apparet.

Dennoch ist es nützlich, wenn sich der menschliche Geist mit derartigen, wenn auch noch so schwachen, Argumenten beschäftigt, sofern nur die Anmaßung des Begreifens und Beweisens entfällt. Denn von den höchsten Dingen auch nur in bescheidener und unzulänglicher Betrachtung etwas erschauen zu können, bereitet höchste Freude, wie aus dem früher Gesagten hervorgeht [ScG I, 8 (49)].

Und *Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solacium.*

Jedoch muss man, um eine derartige Wahrheit darzulegen, einige Wahrscheinlichkeitsgründe anführen, und zwar zur Übung und zum Trost der Gläubigen [ScG I 9 (54)].

Auf das Handgreiflichmachen der Glaubenswahrheit für die Ungläubigen, aber auch für die Gläubigen, ist Thomas' Vorgehen in der ScG ausgerichtet. Für die Darstellung derjenigen Art von Glaubenswahrheit, zu der auch die natürliche Vernunft gelangen kann, bedient sich Thomas der *via rationis* und beschränkt sich auch auf diese,

intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea que de Deo ratio humana investigare potest,

wenn wir also beabsichtigen, auf dem Wege der Vernunft das zu verfolgen, was die menschliche Vernunft von Gott erforschen kann [ScG I, 9 (57)],

weil sie gegenüber der *via fidei* ersten im Hinblick auf eine bestimmte Gruppe von Ungläubigen der einzig gangbare Weg ist,

secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam posint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra Haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt.

zweitens, weil einige von ihnen, wie die Mohammedaner und die Heiden, nicht mit uns die Autorität wenigstens eines Teils der heiligen Schrift anerkennen, durch die sie überzeugt werden könnten, wie wir gegen die Juden auf Grund des Alten Testaments disputieren können, gegen die Häretiker auf Grund des Neuen. Sie aber nehmen ja keins von beiden an [ScCG I, 2 (11a)],

zweitens für alle sicherlich ein unumstrittener Weg ist [ScG I, 2 (11 b)] und weil die *via rationis* für die Gläubigen einen zusätzlichen Gewinn an Sicherheit bietet. Für das Handgreiflichmachen der zweiten Art von Glaubenswahrheit

wählt Thomas jene Doppelstrategie, in welcher der natürlichen Vernunft durch die *via rationis* die Verteidigung und in welcher der Offenbarung durch die *via fidei* der Aufweis und die Sicherung der Glaubenswahrheit zufällt.

Durch diese Art des Vorgehens gelingt es Thomas, in seiner ScG nicht nur die Wahrheit des katholischen Glauben soweit wie möglich handgreiflich zu machen, sondern auch das Problem zu erklären, wie diese Wahrheit und die Wahrheit der natürlichen Vernunft zueinander stehen: widerspruchsfrei und in partieller Identität. Diese Problemlösung ist zusammen mit dem Handgreiflichmachen der Glaubenswahrheit von Anfang an in der ScG intendiert:

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrative veritas, Fidei Christianae Religionis concordet.

Zugleich aber werden wir bei der Untersuchung einer Wahrheit darlegen, welche Irrtümer durch sie ausgeschlossen werden und in welcher Weise die beweisbare Wahrheit mit dem Glauben der christlichen Religion übereinstimmt [(ScG I, 2 (12))].

Die grundlegende Differenzierung der Glaubenswahrheit vom Standpunkt der natürlichen Vernunft aus, welche Thomas hier vornimmt, bedingt also nicht nur ein anderes Vorgehen (*a manifestioribus ad minus manifesta... processus*) (vom Offenkundigeren zum weniger Offenkundigen...gelangen) [ScG I, 9(53)] [Diese Charakterisierung ist nur „*ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet*“ (von Seiten unserer Erkenntnis, die sich hinsichtlich der Erkenntnis des Göttlichen verschieden verhält)., nicht aber „*ex parte Dei*“ zu verstehen] und eine andere Ordnung des Stoffes als diejenige des *ordo disciplinae* sondern sie bedingt auch – da der Glaubenswahrheit an sich fremd und von außen an sie herangetra. g.e.n – eine ihm widerstreitende. Zwar ist in der ScG auch der *ordo disciplinae* zu finden, wie Thomas selbst wiederholt erklärt,

et propter hoc etiam alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam probiam conveniunt. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi,

der Philosoph betrachtet anderes an den Geschöpfen als der Glaubende. Denn der Philosoph betrachtet das, was ihnen aufgrund ihrer eigenen Natur zukommt, nach oben zu steigen. Der Glaubende aber betrachtet an den Geschöpfen allein das, was ihnen in ihrer Bezogenheit auf Gott zu kommt, so etwa, dass sie von Gott geschaffen sind, dass sie Gott unterworfen sind und dergleichen [ScG II; 4 (875 c) und IV, I (3349)],

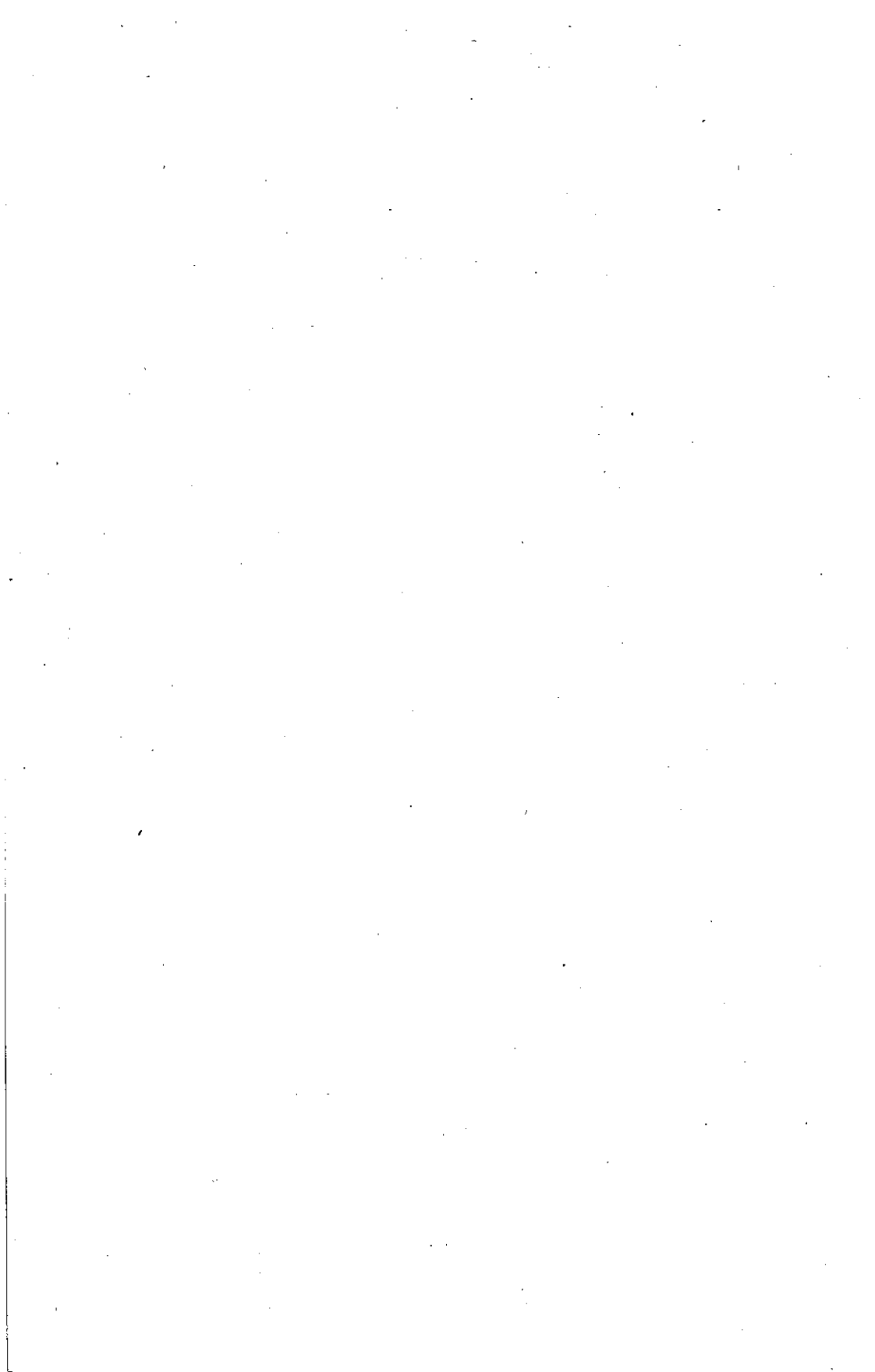
aber eben nur nachrangig, der grundlegenden Differenzierung der Glaubenswahrheit durch die natürliche Vernunft nachgeordnet, und erst innerhalb der

Bereiche, die durch diese Differenzierung konstituiert sind, und ferner nach Maßgabe und im Rahmen der Methoden, die in diesen Bereichen angewandt werden.

Der leitende Gesichtspunkt, nach dem Thomas seine Doppelaufgabe als sapiens erfüllen will, ist also nicht der *ordo disciplinae*, sondern das Verhältnis der Glaubenswahrheit zur natürlichen Vernunft, und zwar von der natürlichen Vernunft aus beurteilt. Der Rekurs auf die natürliche Vernunft ist durch die missionarisch – apologetische Zielsetzung des *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium* in ähnlicher Weise motiviert und steht mit ihr in einem ähnlichen sachlichen Zusammenhang wie in der *Summa theologiae* der *ordo disciplinae* mit der pädagogisch – didaktischen Zielsetzung dieses Werkes. Seine Grundintention in der ScG, die Wahrheit des Katholischen Glaubens verständlich zu machen und die ihr entgegenstehenden Irrtümer auszukurieren, glaubte Thomas gerade im Hinblick auf seine Adressaten dadurch am besten verwirklichen zu können, dass er die Glaubenswahrheit in ihrem Verhältnis zur Wahrheit der natürlichen Wahrheit darstellte. Ähnlich wie Thomas in seiner *Summa theologiae* im Rückgriff auf den *ordo disciplinae* den für Studienanfänger der Theologie besten Zugang zur Glaubenswahrheit gefunden zu haben glaubte, so hielt er in der ScG den Rückgriff auf die natürliche Vernunft und den sich daraus ergebenden zweifachen Zugang zur Glaubenswahrheit für das beste Verfahren, sowohl Ungläubige für den katholischen Glauben zu gewinnen, als auch intellektuellen und existentiellen Nöten derjenigen Katholiken abzuhelpfen, die mit diesen Ungläubigen konfrontiert waren.

Literatur

- Thomae Aquinatis, *Summae contra Gentiles Libri Quattuor*; Ediderunt, transtulerunt, adnotationibus instruxerunt Karl Albrert et Paulus Engelhardt Cooperavit Leo Dümpelmann; Tomus primus librum continens primum, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- Thomas von Aquin, *Summe Gegen Heiden*, Herausgegeben und Übersetzt von Karl Albrert und Paulus Engelhardt unter Mitarbeit von Leo Dümpelmann, Erster Band, Buch I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974.
- Thomas von Aquin, *Summa Theologica*. Die Deutsche Thomas – Ausgabe. Übersetzt und Kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, 1933ff. (von den geplanten 37 Bänden sind bislang 30 erschienen).
- Marie-Dominique Chenu, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*. Vom Verfasser durchgesehene und verbesserte deutsche Ausgabe; Übersetzung, Verzeichnisse und Ergänzungen der Arbeitshinweise von Otto M. Pesch OP, 1960.
- Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi: Bilgi ve İnanç*, Karahan Yayınları, Ankara 2004.
- Ibn Rüşd (Averroes), *Philosophie und Theologie*, Übers. von Marcus J. Müller, Weinheim 1991.



Ebu Mansur al-Maturîdî'nin Bazı Kelâmî Görüşleri Üzerine

H. Sabri ERDEM*

ABSTRACT

On Some Theological Views of Abu Mansur al-Maturîdî

Abstract: al-Maturîdî proves the Creator of the world by starting from the temporal origination of the world out of nothing(huduth). According to him, the temporal origination of the world can be explained in these three ways of acquiring knowledge: 1- Report(khabar) 2- Senses 3- Reasoning(nazar). Thus he proves the existence of God by these three ways. On the other hand, according to al-Maturîdî, proving the attributes is closely related to attaining knowledge about God. Since we can not acquire knowledge of God by senses and reports(khabar), knowledge of God can be acquired through indications in the world for Him; that is, the indication of the known(shahada) for the unknown(ghayb). The visible(or the known) indicates the unseen in terms of its attributes not the essence. Thus al-Maturîdî proves the attributes to God by this way.

KEYWORDS: *The existence of God, the attributes of God.*

Bu yazımızda Maturidî'nin Allah'ın varlığının ve sıfatlarının ispatı konularıyla ilgili görüşleri üzerinde durarak bazı eleştiriler getirip farklı bir öneride bulunacağız.

Allah'ın varlığının ispatı: Maturidî, Allah'ın varlığının ispatında âlemin hudûsundan hareketle âlemin muhdîsini ispatlama yoluna gider. O'na göre âlemin hudûsu, bilgi elde etme vasıtaları olan üç yolla ortaya konabilir: 1. Haber, 2. Duyular, 3. Akıl yürütme.

Yazar, âlemin hudûsunu bilgi elde etme vasıtalarından haber yoluyla ispatlarken ayetleri kullanır. Meselâ En'âm Sûresi 102. ayet: "Allah her şeyin yaratıcısıdır."¹ Ancak bağlamıyla birlikte ele alındığında ayetin Allah'ın tanıtılması ve O'nun hakkında bilgi verilmesi hususunda kullanıldığı görülür. Ayette bu Allah sizin Rabbinizdir denir. O'ndan başka ilâh olmadığı belirtilir. Her şeyin yaratıcısı olduğu ifade edilip O'na ibadet edin denir. Sonra da O'nun her

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri

1 Ebû Mansur el-Maturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, tahkik: Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003, s. 25.

şeye vekil olduğu ortaya konur. Dolayısıyla O'nun her şeyi yaratıcı olması, eşyayı yoktan yaratması anlamında değil, özellikle O'ndan başka ilâh olmaması ve O'na ibadet edilmesi anlamlarıyla bağlantılı olarak yani 'O'nun her şeyin yaratıcısı' olduğu ifadesinin, kendisinden önce gelen 'O'ndan başka ilâhın olmadığı' ifadesinin bir sonucu ve gereği anlamında, yine O'nun her şeyin yaratıcısı olduğu ifadesi, kendisinden sonra gelen 'O'na ibadet edin' ifadesinin bir nedeni (sebebi) ve gerektiricisi anlamında kullanıldığından bahsedilebilir. Bu durumda Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu ifadesinin 'yoktan yaratma' anlamında kullanılması kelâmcının bir yorumu olmaktadır.

Maturidî, bilgi elde etme yollarından bir diğeri olan duyulara dayanarak da âlemin hudûsunu ispatlar. Duyular vasıtasıyla algılanan varlıklar, farklı ve zıt tabiatların ve karakterlerin kendisinde birleştiği varlıklardır. Tabiatları gereği farklı ve zıt karakterlerin birbirinden ayrı ve uzakta olması gerekir. Dolayısıyla bu farklı ve zıt tabiatları ve karakterleri bir başkası bir araya getirmektedir. Bir başkası söz konusu olunca da bu varlıkların hadis olması gerekmektedir.²

Yazar, haber ve duyulardan başka bir diğer bilgi elde etme vasıtası olan akilyürütme ile de âlemin hadis oluşunu ispatlar. Bir cisim birbirleriyle birleşmeyen hareket veya sükûndan ayrı (hali) değildir. Cismin tüm vakitlerini göz önüne aldığımızda hareketin ve sükûnun yarısı gidecektir. Her yarım şeye sahip olan da sonludur. Burada cismin sonlu olmasıyla onun hadis oluşu anlatılmak istenmektedir. Ayrıca hareket ve sükûn ezelde (kıdemde) birleşmediğinden bunlardan birisinin hadis olması gerekir. Ezelde hareket ve sükûndan birisinin muhdes olmasının bâtil olması durumu diğeri için de geçerli olacaktır. Böylece hadis olandan ayrılmayan şey de hadis olacaktır ki bu da cisimdir.³ Görüldüğü gibi Maturidî, cismin ârâzları olan hareket ve sükûndan hareketle cismin hadis oluşunu ispatlamaktadır.

Yazar, üç bilgi elde etme vasıtasına dayalı olarak âlemin hadis oluşunu (hudûsunu) açıklayarak âlemin yok iken meydana geldiğini (yaratıldığını) ortaya koymuş olmaktadır. Ancak insanın âlemin yok iken meydana gelişini bilememesine dayanılarak yok iken meydana gelmeye (yaratılmaya) itiraz edilmektedir. Maturidî ise bu şekilde itiraz eden kimsenin, varlığı (mevcudu) sadece hisleriyle (duyularıyla) takdir ettiğini söylemektedir. Halbuki bilgiler, hissin (duyuların) dışındadırlar.⁴ Ancak bu şekildeki cevap, pek tatmin edici görünmemektedir. Zira duyularla elde edilenin dışındaki bilgilerimiz ile yoktan meydana gelme bilgisi arasında farklılık vardır. Meselâ bir şey aynı anda hem burada hem şurada olamaz gibi bir bilgi, duyular vasıtasıyla elde edilen bilgiden farklı olmakla birlikte bu aklî bilgi, âlemin yok iken meydana geldiği bilgisinden farklıdır. Ayrıca bilinmemesinden hareketle yoktan meydana gelmeye itiraz edene karşı Maturidî, insanda akıl ve ruh gibi şeyler vardır ki,

2 A.g.e., s. 26.

3 Maturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 27.

4 A.g.e., s. 31.

insan bunların neden yapıldığını bilmemektedir⁵ şeklinde cevap verir. Ancak böyle bir cevap da tatmin edici görünmemektedir. Zira neden yapıldığı bilinmeyen bir şeyin yoktan yaratılması gerekmez.

Maturidî, âlemin hadis oluşunu ispatladıktan ve yok iken meydana gelmeye karşı yapılan itiraza cevap verdikten sonra, âlemin muhdisini ispatlama yoluna gider. O'na göre âlemin muhdisinin olmasının delili, âlemin hadis oluşudur (hudûsudur). Ayrıca âlemde hiçbir şeyin kendi kendine birleşmemesi ve ayrılmaması da bu birleşme ve ayrılmanın başkasıyla meydana geldiğini gösterir. Birleşmenin ve ayrılmanın başkasıyla gerçekleşmesiyle âlem hadis olmakta, böylece âlemin muhdise ihtiyacı ortaya çıkmaktadır.⁶ Ancak böyle bir ispat da tatmin edici değildir. Zira âlemdeki bir varlığın hadis olma ve buna dayanılarak muhdisini ispatlama durumunun âlem ve onun muhdisi için de geçerli olduğu kabul ediliyor. Ancak âlemin içindeki bir durumun, âlemin bütünündeki ve onun dışındaki bir duruma aynı ve benzer olması beklenebilir. Zira bu iki durum birbirinden farklıdır. Çünkü âlemdeki bir varlığın hadis olması ve buna bağlı olarak muhdisinin olması durumunda âlemdeki söz konusu varlığın dışında başka varlıkların var olması (varlığı) söz konusu olduğu halde âlemin hadis olması ve buna bağlı olarak muhdisinin olması durumunda âlemin dışında herhangi bir varlığın var olması söz konusu değildir. Yani bu durumda mutlak (sıfır) yokluk söz konusudur. Dolayısıyla birinci durumdan ikinci duruma doğru yapılan akilyürütme makûl değildir.

Allah'ın sıfatlarının ispatı: Maturidîye göre sıfatların ispatı Allah hakkında bilgi elde etmekle yakından ilgilidir. O'na göre Allah hakkında duyular ve haber vasıtalarıyla bilgi elde edemeyeceğimizden, Allah hakkında bilgi, âlemin O'na delâletiyle yani şahidin gaibe delâletiyle bilinir. Şahid gaibe zat itibariyle değil de sıfat itibariyle delâlet etmektedir. Meselâ şahidin hallerinin birbirinden farklı olması ve herhangi bir varlıkta zıtların birleşmesi, Allah'ın kudretinin delilidir. Yani varlık, zat itibariyle değil de sıfat itibariyle meselâ kudret itibariyle delâlet etmektedir. Duyulur âlemde zata delâlet eden bir şey yoktur. Zaten ondan sıfatı nefyettiğimizde zata ispat etmek mümkün olmaz.⁷ Maturidî bu görüşüyle varlıklarla ilgili olarak zat-sıfat ayırımından ziyade zat ile sıfat arasında sıkı bir bağın olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.

Bu durumda (dolayısıyla) yazar, şahidin gaibe misline (benzerine ve aynına) olmaktan ziyade hilafına (farklılığına ve zıttına) delâletini esas almış olmaktadır. Zira şahidin keyfiyeti bilinir ve bu keyfiyetin gaib için de geçerli olduğu haber verilirse o takdirde ancak şahidin gaibe misline delâletinden bahsedilebilir. Dolayısıyla bu durumun dışında şahid gaibe hilafına delâlet eder. Meselâ âlemde bir şeye şahid olan bir kimseye o şey, kendisinin hudûsu veya kıdemi itibariyle delâlet etmektedir. Bir şeyin hudûsu veya kıdemi de o

5 A.y.

6 A.g.e., s. 34.

7 Maturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 47-8.

şeyin kendisinden farklıdır.⁸ Dolayısıyla zat itibariyle misline değil de sıfat itibariyle hilafına delâletten bahsedilebilir.

Şahidin gaibe misline değil de hilafına delâlet etmesi, şahidin gaibe zat itibariyle değil de sıfat itibariyle delâlet etmesi anlamına geldiğinden bu, âlemin farklı cihetleri olması itibariyle delâletinin de farklı cihetlerden olacağı anlamına gelecektir. Meselâ âlemin başlangıcını bilmemesi ve kendinde meydana gelen bir bozulmayı düzeltmekten aciz olması âlemin kendi kendine var olmadığını gösterir. Yine âlemde zıt hallerin birleşmiş olması ve varlıkların bir düzen halinde bulunması, âlemin yaratıcısının ve idare edicisinin bir olduğuna delâlet eder.⁹ Böylece Maturidî, şahidin gaibe hilafına delâletiyle, şahidin gaibe sıfat itibariyle delâlet ettiğini ortaya koymakta ve buradan da Allah'ın sıfatlarını ispat etmeye bir yol açmış olmaktadır.

Maturidî, Allah'ın âlim, kadir vs. olarak vasıflandırılmasını ve bu lafızlarla isimlendirilmesini hem nakil hem de akıl bakımından gerekli görmektedir.¹⁰ Dolayısıyla O'na göre Allah'ın vasfedilmesi ve O'nun isimlendirilmesi aynı anlama gelmektedir. Naklî delil yanında akıl da Allah'ın vasfedilmesi ve birtakım isimlerle isimlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim Allah'ın özü ve sıfatları itibariyle birbirinden farklı varlıkları yaratması, O'nun fiilinin tabîi değil de ihtiyarî karakterde olduğunun delilidir. Allah'ın fiili ihtiyarî olunca mahlukat üzerine kudreti ve iradesi de gerekli olur. Zira kendisinde kudret olmayandan meydana gelen bir şey bozuktur (fasittir) ve söz konusu kimse bir şeye ve onun zıddına malik değildir. Dolayısıyla söz konusu kimse meydana gelen bir şey (fiil) kudret ve ihtiyarla meydana gelmiştir. Keza Allah, mahlukatı o şekilde yaratmıştır ki bu yaratılış onun hudûsuna, onun muhdisi olduğuna ve bu muhdisinin bir olduğuna delâlet etmektedir. Eğer Allah, mahlukatı bilmeseydi, mahlukatın yukarıda zikredilen şeylere delâleti mümkün olmazdı.¹¹ Keza dış dünyadaki varlıklarla ilgili olan fiilinin muhkem ve sağlam bir şekilde birbirini takip etmesi de O'nun fiilinin ilme dayandığını göstermektedir.¹² Böylece yazar, Allah'ın kudret, ihtiyar ve ilim ile vasıflandırılmasını istemektedir.

Maturidî, sıfat ile isim arasında sıkı bir bağın olduğu kanaatinde. İsimler sıfatlardan elde edilmişlerdir.¹³ Eğer sıfatlar ispat edilmezse isimler lakap ismi olmak durumunda kalacaklardır. Ezelde de Allah için lakap söz konusu olmadığından Allah'ın birtakım isimlerle isimlendirilmesinin bir anlamı olmayacaktır. Böylece yazar, Allah'ın isimleri ile sıfatların kastedildiğini söylemiş oluyor. Ancak burada problemlerli bir durum vardır. Zira bir lafızla hem işmin hem de sıfatın kastedilmiş olması zordur. Çünkü isim ve sıfat birbirin-

8 A.g.e., s. 48.

9 A.g.e., s. 50.

10 Maturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 70.

11 A.y.

12 A.g.e., s. 72.

13 A.g.e., s. 101.

den farklı olan şeylerdir. Meselâ yazarın görüşü açısından sıfatın bir varlık türü olduğu söylenebildiği halde, isim için böyle bir şey söz konusu değildir.

Nitekim Maturidî'nin sıfatları inkâr edenlere (Mutezileye) karşı ortaya koyduğu delil de O'nun sıfatı bir varlık çeşidi olarak gördüğünü kanıtlamaktadır. O, Allah'ın sıfatlarını inkâr edenlere karşı sıfat gerçekte vasfedenin (vasıfın) vasfı olsa o takdirde dış dünyadaki varlıkların kendilerinden hali (ayrı) olmadığı birleşme, ayrılma ve sükûnun dış dünya varlıklarını ispatta kullanılması bâtil olur demektedir. Zira dış dünya varlıkları, kendilerini bu şekilde vasfedenin vasfından halîdir.¹⁴ Dolayısıyla sıfatlar, vasfedenin sadece sözünden ibaret olmayıp, dış dünya varlıkları için gerekli olan şeylerdir. Böylece Maturidî, sıfatların vasfedenin vasfı olmadığını ifade ederek Mutezile'ye karşı çıkarken sıfatların bir tür varlığa sahip olduğunu kabul etmiş oluyor. Zira sıfatların vasfedenin vasfı olması, onların bir tür varlıklarının olmadığı anlamına gelir. Bu işe sıfatları inkâr etmek demektir.

Maturidî, Allah'ı diğer varlıklardan ayırmak üzere O'nun meselâ zatıyla halik olduğunu söylemek gerektiği kanaatindedir.¹⁵ Yani yazar, zatının dışında Allah'ın bir sıfatla halik olmasını O'nun diğer varlıklara benzetilmesi olarak gördüğünden, Allah zatıyla haliktir demektedir. Yoksa yazar, Mutezile'nin görüşünü kabul ettiği için Allah'ın zatıyla halik olduğunu söylüyor değildir. Dolayısıyla Mutezile, Allah zatıyla âlimdir derken Allah'ın sıfatını inkâr ettiği halde, Maturidî Allah zatıyla âlimdir derken Allah'ı diğer varlıklardan ayırmış olmaktadır. Zaten O, Allah'ın sıfatlarını ispat etmektedir.

Maturidî, zat-sıfat ilişkisi bakımından diğer ehl-i sünnet kelâmcılarından biraz daha farklı bir konumdadır. O, zat ile sıfatın diğer ehl-i sünnet kelâmcılarından olduğundan daha fazla birbirine bağlı olduğu kanaatindedir. Zaten Maturidî, daha önce geçtiği üzere şahidin gaibe delâletini zatın değil de sıfatın delâleti olarak görürken ve sıfattan ayrı olarak zattan bahsedilemeyeceğini söylerken, zat ile sıfatı diğer ehl-i sünnet kelâmcılarında olduğu gibi birbirinden ayırmamış oluyordu. Nitekim Ebu'l-Muîn en-Nesefî de âlimlerimiz Eşârielerde olduğu gibi 'Allah bir ilim ile âlimdir' şeklindeki bir ifadeden ilmin bir âlet olarak anlaşılması ihtimaline binaen kaçınarak 'Allah âlimdir ve O'nun ilmi vardır' gibi bir ifade kullandıklarını zikrederken¹⁶ Maturidî'nin zat ile sıfatın birbirinden ayrılmadığı veya zat ile sıfatın sıkı bir şekilde birbirine bağlı olduğu kanaatini ifade etmiş olmaktadır.

Diğer taraftan Nesefî, Cubbaî'nin 'Allah nefsi (kendisi) için âlimdir' sözü ile Ka'bî'nin 'Allah nefsi ile âlimdir' sözü arasında bir farkın olmadığını, zira her iki ifadenin de Allah'ın ilim olan bir mânâdan dolayı âlim olmadığı anlamına geldiğini söylerken,¹⁷ Allah'ın ilim olan bir mânâdan dolayı âlim olma-

14 A.g.e., s. 78.

15 A.g.e., s. 90; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiretu'l-edille*, tahkik: Claude Salamé, c.: 1-2, Di-meşk 1990, c. 1, s. 258.

16 A.y.

17 Nesefî, *Tabsiretu'l-edille*, c. 1, s. 209.

sını yani ilim sebebiyle âlim olmasını kabul etmiş olmakta dolayısıyla da bu görüşüyle Maturidî'den ayrılmış olmaktadır. Zira Maturidî, Allah'ın bir ilim (mânâ) sebebiyle âlim olması görüşü yerine Allah'ın ilmi olduğu veya O'nun ilim ile vasıflandırıldığı görüşündedir. Bir başka ifadeyle Maturidî, 'Allah, ilim sıfatıyla âlimdir' gibi bir ifade yerine 'Allah'ın ilim sıfatı vardır' gibi bir ifadeyi daha doğru bulmaktadır. Dolayısıyla O, zat ve sıfatın diğer ehl-i sünnet kelâmcılarında olduğundan daha fazla birbirine bağlı olduğu kanaatindedir. Böylece Maturidî, ne Mutezile'de olduğu gibi Allah'ın ilim sıfatını inkâr etmiş oluyor ne de diğer ehl-i sünnet kelâmcılarında olduğu gibi Allah'ın ilim sıfatı sebebiyle âlim olduğunu söylemiş oluyor.

Sıfatın ispatı, ya sıfatın zatı âlim yaptığı söylenerek ya da Allah'ın âlim olduğu ve ilim sıfatına sahip olduğu ifade edilerek gerçekleşir. Sıfatı ispat etmek için bunların dışında bir seçenek olmamasından ve Maturidî'nin 'Allah zatıyla âlimdir' ifadesini sıfatını kabul etmekle birlikte Allah'ı mahlukata benzetmemek için kullanmasından hareketle Mutezile'nin 'Allah zatıyla âlimdir' ifadesinin zorunlu olarak sıfatın inkârı anlamına geldiğini söyleyebiliriz. O halde Maturidî ve diğer ehl-i sünnet kelâmcılarının birbirinden farklı şekilde de olsa sıfatları ispat ettiklerini buna mukabil Mutezile'nin ise sıfatları inkâr ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Görüldüğü gibi Maturidî'nin Allah'ın varlığının ve sıfatlarının ispatı konularında bazı problemler ortaya çıkabilmiştir. Halbuki anlambilim açısından Kur'an metni bağlamında Allah hakkında bilgi elde edilirse bu tür olumsuzluklar söz konusu olmayacaktır. Zira Allah'ın varlığının ve sıfatlarının ispatı belli bir tür akılçılığa göre yapılırken, anlambilim açısından metindeki dilsel ifadelerden hareketle Allah hakkında bilgi elde edildiğinden söz konusu olumsuzluklar anlambilimle ilgili olarak ortaya çıkmayacaktır. Zira anlambilimin metod olarak kullanılmasıyla belli bir tür akılçılıktan hareket etmek yerine dilsel ifadelerden hareket edilecek ve dilsel ifadelerin anlambilimsel kriterlere göre anlamları tespit edilecektir. Böylece anlambilime göre Allah hakkında bilgi elde edilmiş olacaktır.

Takiyyuddin Necrâni'nin Mu'tezile Bilgi Teorisindeki Yeri ve Önemi

Özcan TAŞCI*

ABSTRACT

The Place of Taqiaddin an-Nacrani in the Mu'tazilite Theory of Knowledge

In this article the epistemological method of an-Nacrani is explained. His epistemological thoughts were told to be concerned with the Mu'tazilites. Kadı Abdülğabbar takes a great and important place in Mu'tazilite system. Taqiaddin explains epistemological discussions among great theological sects of Mu'tazilites: The Mu'tazilites of Bagdad and the Mu'tazilites of Basra. They have different opinions in the problem knowledge. In this article we have shown that Taqiaddin told about the transcendental knowledge theory, which was subject of discussion between the two Mu'tazilite theological sects. This theory has been considered by the most western scholars as a theory, whose founder was Kant. So we have proved in this writing that this method was well-known before Kant by the Mu'tazilites. The second originality of Nacrani is that we learn only from him a new istidlal-method, called "delale nefyü'd-delale".

KEYWORDS: *Taqiaddin an-Nacrani, the transcendental knowledge Theory, the method of "Dalala nefyü ad-dalala".*

Giriş

Felsefenin en önemli dallarından biri olan epistemoloji, temelde iki ana problem ekseninde odaklanmıştır: 1-Bilginin kaynağı 2-Bilginin değeri. Felsefe tarihinde belki de bilgi üzerine yapılan tartışmalar neticesinde ortaya çıkan idealizm ve realizm, bu sorunlara birbirine zıt, iki ayrı yöntemle yanıt vermeye çalışmıştır. Bunlardan birincisi, bilgi konusuna bağıntılı problemlere çözüm arayışlarında, kendisine süjeyi (özne) çıkış noktası yaparken, ikincisi ise öznenen tamamen bağımsız reel bir gerçekliği olan objeden hareket etmiştir. Felsefe tarihi boyunca bilgi sorununa dair yapılan tartışmalarda, filozoflar, bu iki akımdan birine meyilli olma durumunda kalmışlardır. Mu'tezil? müte-kellimler de, diğer Müslüman filozofları ve kelamcılar gibi, bu iki epistemolojik akımdan birisini tercih etme eğiliminde olmuşlardır. Onlardan Bağdat Mu'tezilesine mensup olanlar bilgi meselesinde daha çok objektivist bir eği-

* Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

limde iken, onların karşısında farklı bir tutumu benimseyen Basralı Mu'tezililer ise daha ziyade sübjektivist olarak tanınmışlardır. Ancak bu iki grubun dışında ne objektivist ne de sübjektivist eğilimde olan Mu'tezile'ye mensup kelimciler da yok değildi. Bunların birisi de Takiyyüddin Necrani (ö. 7./13 yy.)dir.

Takiyyüddin Necrâni yaklaşık olarak 6./12. yüzyıl ile 7./13. yüzyıl arasındaki bir zaman diliminde yaşamış Mu'tezilî bir alimdir. Bağlı bulunduğu ekolü kuran, Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1024)'ın mümtaz öğrencilerinden olup adı Ebu'l-Huseyn Basri (ö.436/1046)'dir.¹ Hayatı hakkında kaynaklarda oldukça sınırlı bilgiler bulunan Necrani'nin elimizde sadece bir tek eseri mevcuttur. Onun bilinen tek eseri olan "*el-Kâmil fi'l-İstiksâ fî mâ Beleşânâ min Kelâmi'l-Kudemâ*"yı tahkik edip neşreden Mısırlı Dr. Seyyid Muhammed Şâhid'dir.² Necrani'nin eserinin Mu'tezile ekolünün Ehl-i Sünnet'e yaklaşmasının doruk noktasına eriştiği bir dönemde kaleme alınmış olması Mu'tezile'nin geçirmiş olduğu fikri evrimi anlamak açısından oldukça önemlidir. Necrani'nin önemi sadece bu noktayla sınırlı değildir. Bize göre o, ortaya koyduğu iki hususla değerini daha artırmıştır ki bu hususlar şunlardır:

1. Necrani'nin bilgi teorisi tartışmalarında, Kant tarafından kurulduğu iddia edilen "transendental bilgi teorisi"nin, çağlar önce Mu'tezile tarafından sistematik bir şekilde uygulandığı, açıkça tespit edilmektedir. Her ne kadar böyle bir yöntem, Ebu Raşîd'in *el-Mesa'il*'i ve Kâdî Abdülcebbar'ın *Muğni*'sinde görülmekte ise de, Takiyyüddin Necrâni'nin *el-Kâmil fi'l-İstiksâ*'sında kendisini en belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır.

2. Necrani, ısrarla Abdülcebbar'a atfettiği "delâle nefyü'd-delâle" metodunun varlığından bizi haberdar etmektedir: *Kiyâsul-ğâib aleş-şâhid* istidlal metodunun yanında, kelimcilerin ayrıca böyle bir yöntemi kullandıklarını sadece onun vasıtasıyla öğrenebilmekteyiz.

Kelam tarihinde oldukça önemli olan bu hususları şimdi geniş bir şekilde ele alacağız.

1. Transendental Bilgi Teorisi

Bilgi teorisinin, bilginin değerini, geçerliliğini, kapsamını ve sınırlarını inceleyen felsefenin en önemli kolu olduğu zikredilmişti. Ancak bilginin bu alanlarıyla sadece bilgi teorisi ilgilenmez; psikoloji de aynı şekilde bilginin kaynağı, değeri ve sınırları ile ilgilenmektedir. Felsefenin bir kolu olan bilgi teorisini psikolojiden ayıran en önemli özellik, onun *kritik*-normatif yönüdür.³ Yani psikoloji, bilginin kaynağı, değeri ve sınırı hakkında konuşurken hiçbir şekilde eleştirel bir tarzda meseleye yaklaşmaz. Oysa bilgi teorisi, bil-

1 Ebu'l-Huseyn Basri, Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencilerinden biridir. Daha sonra ondan ayrılarak kendi ekolünü kurmuştur. Felsefeyle oldukça yakından ilgilenmiştir. Ancak onun kelama ait eserlerinden hiç biri mevcut değildir. (Bkz. Wilferd Madelung, *Der Kalam, Grundriss der Arabischen Philologie* (hrsg. Helmut Gätye), II, Wiesbaden 1987, 329)

2 Takiyyüddin Necrâni, *el-Kâmil fi'l-İstiksâ fî mâ Beleşânâ min Kelâmi'l-Kudemâ*, (neşr. Dr.Seyyid Muhammed Şâhid) Kahire 1420/1999.

3 Bkz. Rudolf Eisler, *Wörterbuch Der Philosophischen Begriffe*, 1904, in: "www.textlog.de"

ginin sözü edilen bu yönleriyle ilgilenirken, onlarla ilgili yorum ve eleştiriler getirir. Bu yönüyle psikolojiden ayrılan bilgi teorisi, bilgi sürecini analizinde ondan yardımcı bir araç (Hilfsmittel) olarak yararlanmaktadır.⁴

“Kullandıkları farklı yöntemler sebebiyle birbiriyle bağıntılı çeşitli bilgi teorileri vardır: Bunlardan en önemlileri şunlardır: 1. *Psikolojik bilgi teorisi*, 2. *Transzendental bilgi teorisi*. (transzendente Erkenntnistheorie)”⁵

Psikolojik bilgi teorisinin kurucusunun Locke olduğu iddia edilmektedir:

“*Psikolojik bilgi teorisinin kurucusu Locke’ur. O, hem insan bilgisinin kaynağını, güvenilirliğini, kapsamını, hem de inancın (Glaube), zannın (Meinung) ve tasdik (Zustimmung) dereceleri ve temellerini ortaya koymaya çalışmıştır.*”⁶

Ancak, gerek bilginin kaynağı gerekse *inanç, zann ve tasdik* arasındaki farklılıkların ortaya konulması konusunda çalışmaların Locke’dan çok daha önceleri müslüman alimler tarafından yapıldığı bilinmektedir.⁷ Bu da, psikolojik bilgi teorisinin de Batılı filozoflardan çok daha önceleri müslüman kelimciler tarafından kurulmuş olamaz mı sorusunu gündeme getirmektedir. Ancak bu konu tezimizin alanına girmediğinden daha fazla üzerinde durmayacağız.

Bu bölümün asıl konusunu teşkil eden ve Kant tarafından kurulduğu iddia edilen⁸ *transzendental bilgi teorisi* ise “bilginin sınırlarını ve geçerliliğini değerlendirebilmek için, bilginin şartlarını (Bedingungen) tespit eder. Transzendental bilgi teorisinde, bilginin hangi tür psikolojik unsurlar üzerine temellendirildiği sorusu yöneltilemez; aksine o, bilgi faktörlerinin anlamını (Bedeutung) araştırır.”⁹ Ancak sözü edilen bu şartların her türlü etkiden uzak *a priori* olmaları gerekir.¹⁰ Kant, *Saf Aklın Kritiği*’nde (Kritik Der Reinen Vernunft) transzendental bilgi teorisini şu şekilde tanımlamaktadır:

“*Ben, sadece nesne bilgisini (Gegenstände) değil, aynı zamanda bizim nesnelere idrak edişimizin a priori yöntemiyle (Erkenntnisart von Gegenständen) uğraşan her türlü bilgiyi transzendental olarak adlandırıyorum.*”¹¹

Şu halde *transzendental bilgi teorisinin* (transzendente Erkenntnistheorie) en belirgin yönü, bilginin kaynakları ve oluşma süreci üzerinde yapılan incelemelere ilave olarak, bu bilginin oluşma şartlarının araştırılması ve tesbit edilmesidir.¹²

4 A.g.y.

5 A.g.y.

6 A.g.y.

7 Bkz., Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Ici*, Wiesbaden 1966, 99-113.

8 Wikipedia, *der freien Enzyklopädie*, “Transzendentalphilosophie”, İn: “www.wikipedia.org.de”.

9 Eisler, a.g.y.

10 Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 10. Baskı, İstanbul 1999, 352.

11 Kant, Kant, Immanuel, *Kritik der Reinen Vernunft*, 2. Aufl.a.g.e., 1787, İn: “www.Gutenberg.Spiegel.de”, Einleitung, VII.

12 Kant, a.g.y., V.; krs. Friedrich, Paulsen, *Immanuel Kant*, 7. Aufl.a.g.e., Stuttgart 1924, 126;

Ancak, burada bir noktaya işaret etmek gerekmektedir: *Tranzsendental* ile *transzendent/transcendent* kelimelerini birbirine karıştırmamak gerekir; “her iki kelime de Latince “transcendo”(aşan), kelimesinden türemiştir. Ancak, *transendent*, tecrübemizi/duyularımızı aşan demektir.”¹³ *Transendentel bilgi* ise, yukarıda da söylendiği gibi, nesnelere bilgisine ulaşma koşullarını tespit eder. İşte, Kant tarafından ortaya atıldığı iddia edilen bu tür bir bilgi teorisinin, Kant’tan yüzyıllar önce Basra ve Bağdat Mu’tezile çevrelerinde bilgi sorunu tartışmalarında ortaya konulduğu tesbit edilmektedir. Bu durum öncelikle Kâdî Abdülcebbar (*Muğnî*, IV, 30 vd.), Ebu Raşîd (*el-Mesâ’il*, 372 vd.) ve Necrânî (*el-Kâmil fi’l-İstikâsâ*, 263 vd.)’de, bilgi teorisine dair tartışmalarda açıkça görülmektedir. Konunun daha iyi anlaşılması amacıyla, Necrânî’ye göre, sözü edilen bu yöntemin Mu’tezile fırkaları arasında bilgi meselesine ilişkin tartışmalara nasıl yansıtıldığını karşılaştırmalı olarak ele alıp değerlendireceğiz:

Gerek Basra gerekse Bağdat Mu’tezilesi, duyuşsal/fiziksel alemde (Fi’ş-şahid) bir nesnenin algılanabilir/görülebilir/bilenebilir olması için bazı şartların (iştirat) yerine getirilmesini ön-koşul olarak gerekli görmektedirler. Bu koşulların birinci kısmı süjenin nitelikleriyle, ikincisi objenin sahip olması gereken özelliklerle, üçüncü ve sonuncusu ise idrak etme anında bulunması gereken koşullarla alakalıdır. Zikredilen bu koşullar şu şekilde ortaya konulmaktadır:

a) Süjeyle ilgili (içsel) şartlar:

1-Diri olmak (hayy)¹⁴

2-Duyu organlarının sağlam olması (صحة الحاسة)¹⁵,

3-İdrak aktını yerine getirmekte olan süjenin algı gücüne sahip olması (Kamilu’l-akl)¹⁶,

b) Objeyle ilgili (dışsal) şartlar:

1. İdrak edilecek bir objenin bulunması (vücutu’l-müdreğ)¹⁷

2. Bu objenin kendinden dolayı idrak edilebilir olması/yer kaplaması/bir mahalde olması (nütehayyız/متحيز)¹⁸

Ursula Reitemeyer-Witt, “Apothèse der Sinnlichkeit”, İn: “Ludwig Feuerbach Und die Philosophie der Zukunft” (hrsg., Hans-Jürg Braun-Hans Martinsass-Werner Schuffenhauer-Francesco Tomasoni), Berlin 1990, 281.

13 Friedrich, Kirchner, “ Vernunft und Verstand ”, *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, 1907, İn: “www.textlog.de”.

14 Necrânî, a.g.e., 265.

15 A.g.y.; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-‘Adl* (neşr. İbrahim Medkur-Taha Hüseyin v. dğr.), IV, Kahire 1385/1965, 50.

16 A.g.y.; Ebu Raşîd Nisabûrî, *el-Mesâ’il fi’l-Hilâf beyne’l-Basriyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn* (neşr. M. Ziyâde-Rıdvân Seyyid), Beyrut 1979, 324-25. (“Kâmilu’l-akl” şartı Abdülcebbar ve Ebu Raşîd’de olmasına rağmen Necrânî’de bu koşula rastlanmamaktadır.)

17 Necrânî, a.g.e., 264. (Vücûdü’l-müdreğ koşulu, *Muğnî* ve *Mesâ’il*’de “Huduru’l-mer’i/ حضور المرئي ” şeklinde yer almaktadır. Bkz., *Muğnî*, IV, 50; *Mesâ’il*, 309.)

18 Necrânî, a.g.e., 75.

c) İdrak etme esnasında mevcut olması gerekli (dışsal) şartlar:

1. (Süje ile obje arasında) uygun yakınlık ve uzaklığın/mesafenin bulunması (el-kurb ve'l-bu'd),¹⁹

2. Akla gelebilecek engellerin bulunmaması (intifau'l-afati ve'l-mevani').²⁰

Bağdat Mu'tezilesi, yukarıda sayılan şartların yerine getirilmesi ile, başka hiçbir zihinsel etkinlikte bulunulmaksızın, idrakin/bilginin meydana geleceğini iddia etmekle Basra Mu'tezilesinden ayrılmaktadır. Zira Bağdat Mu'tezilesi filozoflar gibi idrak/bilme/görme fiilini, bir objenin süje üzerinde bıraktığı görüntüyle (intibâ') eşit saymaktadır.²¹ Yani burada süje tamamen pasif bir rolde bulunurken, buna karşın obje bilginin oluşmasında tamamen etkindir. Bağdatlılara göre, Basra'lı Mu'tezililerin idrak aktı ile bilgi arasında yaptıkları ayırım geçersiz olmakta ve şartları yerine getirildiğinde bilgi *zorunlu* olarak hasıl olmaktadır (ala sebili'l-icab/على سبيل الإيجاب).²² Zira, başta Abdülcebbar olmak üzere, Basralı Mu'tezililer'in büyük bir bölümü, sıralanan bu şartların yerine getirilmesinin, doğrudan bilgiye ulaştırmayacağını iddia etmekle Bağdat Mu'tezilesinden ayrılmaktadırlar. Çünkü, Basralılar'a göre, *idrak* ve *bilgi* iki ayrı safhayı teşkil etmektedir: En başta ortaya konulan şartların yerine getirilmesiyle ancak ilk safhayı oluşturan idrak/algı gerçekleştirilmiş olmaktadır. Zorunlu bilginin vasıtalarından biri olan bu algının, ikinci safhayı teşkil eden "bilgi"ye dönüşebilmesi, Abdülcebbar'a göre, süjede objeye ilişkin *kesinlik hissi* içeren bir *inanc*'ın oluşmasıyla (*Muğni*, IV, 70) mümkün olmaktadır. Bilindiği üzere, Mu'tezile'nin kurucusu sayılan Allaf'a göre, bir kimsenin görmesi, işitmesi, vs. gibi algı aktlarını yerine getirmesi, kendisinde bilginin oluşması için yeterli değildir. Ayrıca ve en önemlisi Allah'ın o kimse-
de görülen ya da iştilen nesneye ilişkin bilgiyi dilemesi ve yaratması gerekir (bi-meşi'etillah).²³

Bilginin oluşum sürecinde insanın zihinsel faaliyetlerini saf dışı bırakan Allaf'ın düşüncesi ile, Allah'ın iradesini etkisiz kılan Bağdat Mu'tezilesinin filozofların görüşlerini yansıtan düşüncesi arasında Abdülcebbar tarafından temsil edilen bu anlayışın Allaf ile Bağdat Mu'tezilesi arasında uzlaştırıcı bir tutum içerisinde olduğu gözlenmektedir: Ona göre, Allah, idrak aktını gerçekleştiren kişide, adet olduğu üzere "ale mecra l-'ade/على المجرى العادة" bilginin oluşmasını sağlar;²⁴ başka bir ifadeyle, Abdülcebbar ve onun görüşünü temsil eden Basra Mu'tezilesine göre, Allah insana bilgiyi idrak ettiği nesnelere

19 A.g.e., 265.

20 A.g.e., 264.

21 A.g.y.

22 *Muğni*, IV, 36.

23 A.g.e., 42-43.

24 *Muğni*, IV, 36-37; krş. Elshahed, Elsayed, *Das Problem der Transzendenten Sinnlichen Wahrnehmung In der Spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie Nach der Darstellung des Taqiaddin an-Nağrani*, Berlin 1983, 230-231.

üzerinden tabiata koyduğu yukarıda zikredilen bu prensibe göre doğrudan vermektedir. Onlar bu düşünceleriyle filozofların anlayışlarından uzaklaşırken, Eş'ariler'in bilginin oluşması sürecindeki *kesb* anlayışlarına da yaklaşmış olmaktaydılar.²⁵ Gerek Basralı Mu'tezililer gerekse Eş'ariler, bu düşünceyle, Allah'ın sonsuz kudretinin altını çizmek istemişlerdir. Ancak, Eş'ariler ile Basra Mu'tezilesi arasında böyle bir fikir ileri sürmede gayesel farklılıkların olduğu da gözlenmektedir:

1. Basralılar, salt dinî bakış açısından hareket eden Eş'ariler'e nazaran, tabiatçı filozoflara, dolayısıyla da onların yolunu takip eden Bağdat Mu'tezilesine karşı, rasyonel bir karşıt tez ortaya koymak amacıyla bu tarz bir yaklaşım içerisinde bulunmuşlardır.²⁶

2. Eş'ariler, Allah'ın buradaki fiiline bir zorunluluk getirmezken, Basralılar, Allah'ın burada zorunlu bir kanuna tabi olduğunu iddia etmektedirler. Ne var ki, bu zorunlu kanun, bir tabiat kanunu değil, ancak tabiat düzeninin bozulmasına izin vermeyen Allah'ın hikmetinin mantıklı bir sonucu olarak tanımlanmaktadır. Şu halde burada tam anlamıyla bir zorunluluktan bahsetmek imkansızdır. Bunun yerine insan ile Allah arasında mevcut olan-ki bu Allah'ın adaletinin gereğidir- karşılıklı bir görevden söz etmek daha uygun olabilir.²⁷

Kullarına karşı ihsan sahibi olması, Allah'ın hikmeti ve adaletinin doğal bir sonucudur. Allah'ın kendi üzerine yazdığı bu sorumluluk daha doğrusu bu görev, sadece ahirette ceza ve mükafatla ilgili olan adaletin bir garantisi değil, fakat aynı zamanda *gerekli şartları yerine getiren insana istediği doğru bilgiyi elde etmesi için gerekli akıl kabiliyetini vermesinin* de bir garantisidir. Bu açıdan Allah, bilgiye ulaşılması için gerekli olan araçları herkese eşit bir şekilde dağıtmıştır. Bunun anlamı şudur: sağlam olan duyu organları ya da zarar görmemiş olan bir akıl, insana doğru bilgiyi iletmektedir.²⁸

Basralılar'a göre tüm şartlar yerine getirildiği halde hâla duyu yanılmasından söz ediliyorsa bunun tek nedeni vardır: O da, algılamayı yerine getiren şahsın (müdrük), iletilen bilgiyle yanlış bir ilişki içerisinde olmasıdır. Başka bir ifadeyle bu şahıs algılama işinde kendisine iletilen bilgiyi akli vasıtasıyla daha önce kendisinde mevcut olan doğru bilgilerle karşılaştırmadığından, bu duyu yanılması ortaya çıkmaktadır.²⁹ Buna yanlış bir delil getirme metodu da dahildir.

Basralılar'ın idrakte alakalı bu düşünce sitemleri birçoklarının yanında özellikle Teolog G. Hasenhüttl'de de etkisini göstermesi açısından oldukça önemlidir. O, "*Kritische Dogmatik*" adlı eserinde (s. 42-43) bu konuyla ilgili olarak şunları zikretmektedir:

25 Elshahed, a.g.e., 231.

26 A.g.y.

27 *Muğni*, a.g.y.; krş. Elshahed, a.g.e., 257, 32. ve 36. dipnotlar.

28 *Muğni*, IV, 42-43.

29 A.g.e., IV, 70 vd.

“Eğer yanılıyorsak bunun anlamı algılamayı (idrak) yanlış yorumlamamız ve onu (algılamayı) başka bir anlam bağlamına ait olarak görmemizden kaynaklanmaktadır....Bu algılamanın doğru bilgilerle işlenmesinden sonra doğru ya da yanlış olduğu imkanı ortaya çıkacaktır.”³⁰

Şu halde Basra'lılara göre yanlış bilgi mevcut değildir. “Bilgi” tanımlaması “doğrunun objesini” içine almaktadır. Bilen kimseye bu bilme durumu “kesinlik hissi” (sükûnu'n-nefs) ile ulaşmaktadır. Bu bilme sürecinde duyu organları, zihin ve akıl karşılıklı olarak birbirlerini tamamlamaktadırlar. Burada hissi idrak soyut bir süreç yaşamakta ve sonuç olarak da bilen kimse kesinlik hissi ile gerçek bir bilgi elde ettiğinin bilincine varmaktadır. Ancak bu süreçte Allah'ın iradesinin mutlak anlamda etkin bir rol üstlendiği de gözden kaçırılmamalıdır.

Kant da, Mu'tezile'nin yaptığı gibi, bir objenin görülebilir/algılanabilir olmasının (buna Tanrı'nın görülmesi de dahildir) şartlarını ortaya koyar. Bu koşulların bir kısmı süjeyle alakalı olarak gündeme gelmişken bir kısmı da idrak edilen objeye ilişkin tespit edilmiştir. Öte yandan sözü edilen bu koşulların aynı zamanda, “transzendentel” kavramının içerisine dahil olan zaman (Zeit) ve mekan (Raum)'la sıkı bir ilişkisi vardır. Kant süje ve objeye ilgili koşulların neler olduğunu şu şekilde ortaya koymaktadır:

“Nesnelere ilişkin bilgimizin doğrudan oluştuğu araç “görme” (Anschauung) dir. Ancak bu görme aktının oluşabilmesinin koşulu, karşımızda bir nesnenin (Gegenstand) mevcut olmasıdır. Ancak bu da tek başına yeterli değildir. Objelerin tasavvurlarını alabilme yetisi (Fähigkeit-Rezeptivität) demek olan duyusallık (Sinnlichkeit) aracılığıyla objeler bizde var olurlar. Sözü edilen bu duyusallık tek başına bize görme aktlarını (Anschauungen) iletir. Ancak biz “anlama yetisi” (Verstand) ile onları düşünürüz. Böylece bu anlama yetisi aracılığıyla soyut kavramlar/tümeller (Begriffe) meydana gelmiş olur.”³¹

Şu halde, Kant'a göre, herhangi bir nesneye (Gegenstand) ilişkin bilgimizin doğrudan oluşabilmesi ya da idrak edilebilmesi için, süjenin, sağlam duyu organlarına ve objelerin tasavvurlarını alabilme/idrak etme yetisine (Fähigkeit-Rezeptivität) sahip olması gereklidir. Kant'ın burada aktardığımız cümlelerinde, bir objenin algılanabilir olmasının koşullarından sadece bir tanesi açıklanmıştır. O da, alınacak bir objenin mutlak anlamda var olması ve karşımızda olmasıdır. (Zaten Almanca'da, nesne anlamında kullanılan “Gegenstand”, etimolojik olarak “karşıda duran/şey” anlamına gelmektedir) Ancak sözü edilen nesnenin bizim tarafımızdan algılanabilmesi için başka bir takım daha özelliklere sahip olması gereklidir:

30 Elshahed, a.g.e., 233.

31 Kant, a.g.y, Transzendentele Ästhetik.

“...Duyusallığın bu saf formu (reine Form der Sinnlichkeit) ise bizzat saf bakış/görme (reine Anschauung) olarak isimlendirilir. Öyle ki, sonuçta, zihnimizin (Verstand), herhangi bir objeyi tasavvur edebilmesinin iki temel ögesi olduğu ortaya çıkmaktadır ki, bu iki temel unsur saf duyuşsal/tecrübi bakış/görme (reine empirische Anschauung) nin de temelini oluşturmaktadır: Bunlar yer kaplama/bir mekanda bulunma (Ausdehnung) ve bir surete/forma (Gestalt) sahip olmaktır...”³²

Yukarıdaki tüm bu açıklamalardan sonra, Kant’a göre, bir objenin algılanabilir olmasının içsel (süjeye ait) ve dışsal (objeye ait) koşullarını şu şekilde ortaya koyabiliriz:

- a) (Süjeye ilgili) İçsel koşullar:
1. (Görme gibi) Duyu organlarının bulunması
 2. Duyu organlarının ilettiği verileri alabilme yetisine sahip olmak (Sinnlichkeit/Fähigkeit-Rezeptivität)³³
 3. Süjenin, objeye ilgili, duyu organları tarafından iletilen verileri (düşünme, akletme gibi) işleme kabiliyetine sahip olması (Zihin-Verstand)
- b) (Objeye ilgili) Dışsal koşullar
1. Bir objenin dışsal bir forma sahip olması/var olması (Gestalt)
 2. Bu objenin zaman ve mekân kategorilerinin ilkelerine dahil olması/yer kaplaması/bir mekanda bulunması (Ausdehnung).

Şu halde Kant’a göre, bir objenin idrak edilebilen (müdreğ), bir süjenin de idrak edebilen (müdrük) olması için yukarıda sayılan şartlara sahip olması gerekmektedir. Diğer yandan, aklın *a priori* ilkeleri olan zaman ve mekânın prensiplerine dahil olmayan, “özgürlük” (Freiheit), “ölümsüzlük” (Unsterblichkeit) ve Tanrı gibi “numen” alemine dahil olan aşkın varlıkların (Ding an sich) duyuşsal olarak görülmeleri –Mu’tezile’de olduğu gibi- bu anlayışta mümkün değildir. Zira bizim görmemiz her zaman duyuşsal (Sinnlich) olduğundan, zaman ve mekân gibi saf aklın *a priori* ilkelerine bağlı olmayan hiçbir nesnenin bilgisini tecrübeyle elde edemeyiz. Bu tür nesnelere ancak saf aklın araştırmaları/delil getirme yöntemleri/istidlal (Nachforschung) yoluyla bilinirler ki bu, saf aklın nihai hedefidir. (Endabsicht) Öte yandan bu gibi tecrübi bilgiye dayanmayan varlıkların mevcudiyetlerinin tecrübe yoluyla çürütülmeleri de mümkün değildir.³⁴

Bu konuda, Mu’tezile’nin de benzer fikirleri ileri sürdüğü gözlenmektedir:

“...Şayet Allah, zorunlu (ضرورة) olarak ve müşahade yoluyla (بالمشاهدة) bilinmiyorsa, O’nun düşünme/tefekür (بالنظر) ve aklı yürütme (ولاستدلال) ile bilinmesi gereklidir...” (Şerhu Usûli’l-Hamse, 60, 90, 91.)

32 Kant, a.g.y.

33 Bu koşulu Mu’tezile’nin algıda bir koşul olarak ileri sürdüğü, “kâmilü’l-akl” ile karşılaştırmak mümkün gözükmektedir. (Krş. Elshahed, a.g.e., 220)

34 A.g.y.

Allah'ın bilinmesi-görülmesi ile de doğrudan bağıntılı olan ve Kant'ın da büyük önem verdiği, metafiziksel varlıkların mahiyetlerinin bilinmesine dair bu konu, Nazzam'ın bilgi sorununa yaklaşımının ele alındığı bölümde (s. 90-100) geniş bir şekilde ele alındığından, bu bölümde daha fazla üzerinde durulmasına gerek görülmemektedir.

Bilginin oluşmasındaki koşulların niteliklerinde hemen hemen Bağdat ve Basra Mu'tezilesiyle uyum içerisinde olduğu izlenimini veren Kant'ın, bilginin kaynağı konusunda, her ne kadar Basralılar'a daha yakın bir duruş içerisinde olduğu gözlenirse de, temelde her ikisinden de farklı bir tutum sergilemektedir. Zira Bağdatlılara göre gerekli tüm koşulları yerine getiren süje, objeye ait bilgiyi, başka hiçbir şarta ihtiyaç duymaksızın duyu organları vasıtasıyla elde etmektedir. Yani Bağdat Mu'tezilesinde dışsal objeler hakkında bilgi edinme sürecinde zihin herhangi bir işlev yerine getirmemektedir. Basra Mu'tezilesine göre ise, gerekli tüm koşulları yerine getiren süje, duyu organları vasıtasıyla idrak aktını yerine getirmekte, bu idrak'ın bilgiye dönüşebilmesi için ise, kişide, duyuların iletmediği bu veriler hakkında *kesinlik hissi* (sükûnu'n-nefs) içeren bir inancın oluşması gerekmektedir. Daha ziyade Basra Mu'tezilesinden Abdülcebbar ve taraftarları tarafından savunulan bu anlayış, bilginin oluşma mahallini süjede görmesi açısından subjektif eğilimlidir; Kant'ta da objelerden elde edilen izlenimler zihnin a priori kalıpları aracılığıyla bilgiye dönüşmektedir. Ancak Kant ile Basralılar arasında önemli bir fark vardır: O da, Kant'ta bilgi ile idrak arasında fark bulunmazken, Basralılar'da böyle bir ayırımın onların bilgi anlayışlarının temelini oluşturduğudur. Kant'ta duyu verileri doğrudan bilgiye götürmekteyken, Basralılarda duyu verileri sadece idrak'e götüren araçlar durumundadır.

Şu halde Kant, gerek subjektif eğilimli olan Basralılar, gerekse objektif eğilimli olan Bağdatlılar'dan bu konuda farklı bir metot izlemektedir: Bu metot, ne subjektivist ve ne de objektivist olan, bu yönüyle de uzlaştırmacı bir rol üstlenen Takiyyüddin Necrânî'nin takip ettiği yöntemden başkası değildir. Öyleyse Kant'ı bu yönüyle değerlendirmek gerekmektedir. Necrânî'nin, bilginin oluşması sürecinde Kant'la olan fikir benzerliklerini daha iyi ortaya koymak için konuyu biraz daha detaylandıracağız.

Yukarıda Bağdatlı Mu'tezililerin, bilginin oluşumunda süjeye pasif bir rol verdikleri ve filozoflar gibi idrak/bilme/görme fiilini bir objenin süje üzerinde bıraktığı görüntüyle (intiba' / انطباع) eşit saydıklarını zikretmiştik. Necrânî bu anlayışı şu şekilde eleştirmektedir:

"Bu intibâ' aşağıdaki sebeplerden dolayı araştırmacılar, tabiat filozofları ve mütekellimler tarafından geçersiz sayılmıştır: 1. Bir görüntü her hangi bir objede yansıtıldığında, yansıyan obje hareket etmeden bu resmin yeri değişmez. Değişiklik, ancak üçüncü bir nesnenin (örneğin bir kişi) devreye girmesiyle mümkün olabilir. Bir kişi bir ağacın görüntüsünü suyun yüzeyinde gördüğünde, bulunduğu yeri değiştirirse bu ağacın görüntüsünü suyun yüzeyinin başka bir yerinde müşahede edebilir. 2. Bir görüntünün yansıtıcı

bir objede (ayna, suyun yüzeyi vs. gibi) gerçekten yansımış olabileceğini kabul etsek bile, bu durumda yansıyan bu görüntünün kendi boyu ve eni ölçüsünde yansması gerekir. Oysa bunun tam aksi meydana gelmektedir. Yani olduğundan daha farklı bir görüntüyle yansımaktadır. 3. Siyah, beyaz ya da kırmızı bir renge sahip olan bir obje gözümüze yansıdığı anda gözümüzün de zikredilen bu renklere boyanması gerekirdi ki bunun olmadığını görmekteyiz.³⁵

Öte yandan böyle bir cansız nesnenin “hulul/ حلول” ve “husul/ حصول” ünden bahsetmek mümkünse de, algılamasından bahsetmek mümkün değildir:

“Zira algılama, bir nesnenin, algılayanın (müdrük) zihninde (fi'n-nefs) ve bedenindeki (fi'l-cism) husul ve hululdür.³⁶ Yoksa cansız olan bir nesnede (fi'l-cemad) bu hulul ve husul söz konusu olamaz. Ruh (nefs) bedenden (cism), beden de aynı şekilde cansız bir nesneden (cemad) farklılık göstermektedir. Şu halde salt bir ayrılabilirlik demek olan hulul ancak belli özelliklerin kendisine ilave edilmesiyle, “algılayan” (müdrük) olarak tavsif edilmektedir: Bu da bu nesnenin bir ruhunun bulunmasını (nefs), yani hayat sahibi olmasını gerektirmektedir.”³⁷

Burada hulûl, husûl ve intibâ' (zihne nakşetmek), aynı anlamda kullanılmış olup, idrak olarak değil ancak “rü'ye” (görmek) olarak adlandırılabilir. Maddesel salt bir süreci ifade etmektedir.³⁸ Bu bağlamda yine Basra Mu'tezilesi ile Bağdat Mu'tezilesi arasındaki bir fark göze çarpmaktadır: Basralılar, bu süreci, görme organının icra ettiği ve ne ma'na ne de algılama olarak tanımlanamayacak, yalnızca görmenin bir fiili olarak görürken; Bağdatlılar, onu, algılanan objenin aktif bir rol aldığı ve bir çok faktör tarafından ortaya çıkan bir algı (idrak) olarak tarif etme eğilimindedirler.³⁹ Onların iddiasına göre, ayna ya da su yüzeyi gibi yansıtıcı bir objenin (eş-şey'u s-sakil/ (الشيء الصاقيل) karşısında duran nesnelerin tam benzerinin (resmi) görülmesi mümkündür. Gözbebeği de aynı şekilde bir ayna ya da suyun yüzeyi gibi bir rol oynamaktadır. Bağdatlılar, yansımanın zihne nakşedilmesi hadisesini bu şekilde bir örneklemeye ispat etmeye çalışırken, Takiyyüddin, buna şu şekilde karşı çıkmaktadır:

35 Necrâni, a.g.e., 266-267.

36 A.g.y.

37 el-Kâmül fi'l-İstiksâ, 268-269.

38 Takiyyüddin Hulul'den neyi anladığını bir önceki sayfada açıklamaktadır: “...İdrak, ya, objenin hakikatının benzeri (mislu'l-hakikatu'l-müntaba'a/ مثل الحقيقة المنطبعة) demek olan, (nesnenin) şeklinin/formunun (suret/صورة) nakşedilmesidir (intiba'/انتباع), ya da değildir..ki, doğru olan birincisidir.” Necrâni, a.g.e., 268.

39 Bkz. A.g.e., 266. (Takiyyüddin burada Bağdatlıları daha çok filozoflar kategorisine koymaktadır. Onların algılamada duyu organları ve algılanan objeye yaptıkları vurgulamaya bakıldığında bunun hiç de temelsiz olmadığı açıkça görülmektedir.

"Her hangi bir resmin görüntüsünün yansıyacağı duyu organının müdrük (algılayan) olarak kabul edilmesi için, tasavvurların yerinin de (mahallü's-suvarî'l-'akliyye/محل الصور العقلية) idrak edilen nesnelere gibi somut/maddesel (cismen) olması gereklidir."⁴⁰

Öte yandan (algılamamanın niceliği ilkesine göre), görüntüsü yansıyan resmin, bu görüntüyü yansıtan nesneyle aynı (en, boy olarak) ölçülere sahip olması gerekmektedir. Bu da imkansız bir durumdur.⁴¹

Necrâni, yukarıda ortaya koyduğu tüm bu delillerle, Bağdatlı Mu'tezililer ve filozoflara (burada İbn Sinâ ismen zikredilmektedir) karşı, algılamamanın ilgili organlarda her hangi bir yansıma teşkil etmediğini ve algılamayı yapmanın da duyu organı olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır.⁴² Necrâni'nin bu konuda Basralıların duruşuna yaklaşmış olduğuna dair şüpheler oluşmuş olabilir. Ancak o, bu konuda Basralılardan farklı düşünmektedir. Zira Basralılara, özellikle de Abdülcebbâr'a göre, algı aktının oluşması sürecinde duyu organları, dış dünyanın izlenimlerini zihne iletmede sadece birer araç (alet) görevi üstlenirler. Abdülcebbâr'a göre duyu organları, bizzat algı aktını yerine getiren aktif bir rolde olmayıp, pasif durumdadırlar. Başka bir ifadeyle duyu organları, elektrik akımını ileten bir kablo ya da suyun taşınmasını sağlayan borular gibidirler; görülen, işitilen bir şeyin bilgisinin oluşmasını onlar sağlamazlar. Bilginin oluşması doğrudan süjede gerçekleşmektedir. Burada katı bir sübjektiflik ile karşılaşmaktayız ki bu akımın en önemli temsilcisi Descartes'tir. Bunun karşısında Bağdatlılar ise-Necrâni'ye göre-Basralıların tam zıddı bir yol takip etmişler ve Basra'lıların, duyuları tamamen saf dışı etmelerine karşın, objelerin yanısıra, duyulara da algı aktında ve dolayısıyla da bilgi edinme sürecinde tam bir yetki vererek, onların etkisiz bir pozisyondan aktif bir role geçmelerini sağlamışlardır. Yani onlara göre, sağlam duyu organlarına sahip bir süje, başka hiçbir etkinliğe ihtiyaç duymadan idrak ettiği objeler hakkında doğrudan bilgi elde etmektedir. Ancak bu kez de zihnin, dış duyulardan iletilen verileri işleme fonksiyonu göz ardı edilerek, tamamen objektif bir tutumla hareket edilmiştir. Zihnin fonksiyonu sadece dışsal duylardan gelen bilgileri işlemek suretiyle dışsal bilgilerden tamamen farklı yeni (içsel) bilgiler üretmektir. Yani dışsal bilgiler tamamen duyularda oluşmaktadır. Bu tür bir bilgi teorisi anlayışının yansımasını, daha önce de söylediğimiz gibi, yeniçağda J. Locke, D. Hume ve Berkeley gibi İngiliz deneycilerinin temsil ettiği Anglo-Sakson felsefede, modern dönemde ise daha çok Edmund Husserl gibi Alman filozoflarının başını çektiği "fenomenolojik" bilgi sisteminde

40 A.g.e., 268. (Burada her halde Takiyyüddin tarafından yapılan haksız bir polemikle karşılaşmaktayız. Zira ne Bağdatlılar ne de filozoflar (İbni Sinâ vb. gibi) algılamayı duyu organlarına bağlamışlardır. Duyu organlarına akseden, onlara göre sadece algılamamanın maddesidir. (Kırs. İbn Sinâ, *Risâle fi Ma'rifeti Ahvâlin-nefs* (neşr. El-Ahavani), Kahire 1962, 162; *Uyûnül-Hikme* (neşr. A. Bedavi), Kahire 1954, 35-39.

41 Necrâni, a.g.e., 268

42 A.g.y.

bulmaktayız.⁴³ Ancak fenomenoloji ile ampirizm arasında “belirleyici, temel yöntem farklılıkları mevcuttur. Ampiristler, var olan eşyadan hareket ederek, onların gerçekliklerinin şöyle ya da böyle olduğunu tesbit ederler. Örnek olarak şu veya bu suyun miktarının belli bir zaman ve mekanda gerçekten var olduğunu savunurlar. Fenomenolojik yöntemde ise böyle bir tesbit yapmak yöntem olarak yanlışır. Onların yönteminde, bir obje hakkında sadece, bu nesne var olmalı ya da başka bir var olanla temellendirilmesi gerekir denmelidir.”⁴⁴

Basralı ve Bağdatlı Mu'tezililerin bilginin oluşum sürecine dair ileri sürdükleri görüşleri bu şekilde çürütmeye çalışan Necrânî'nin bu konuda temsil ettiği görüş şu şekildedir:

“Biz deriz ki: İdrak ya, mücerret bir hulûl'den (var olmak) ibarettir ya da onun (hulûl) üzerine ilave bir durum/sıfat/haldir (emr zâid). Eğer o, sadece mücerret bir hulûl'den ibaret olsaydı, bu durumda bu hulûl'ün bir ruhta (nefs), bir bedende (cism) ya da cansız bir varlıkta (cemâd) olması arasında hiçbir fark olmazdı. Oysa ilave bir artık (emr zâid) olursa, bu durumda onun, bir ruhta ya da yaşayan bir bedende (fi'l-cismi'l-hayy) gerçekleşmesi mümkün olur ki, doğru olan da bu sonuncusudur.”⁴⁵

Onun yukarıdaki cümlelerini analiz ettiğimizde şu sonuçlara varabiliriz: Necrânî'ye göre bilginin oluşumunda Kant'ta olduğu gibi duyular objelerden edindikleri verileri süjeye aktarırlar. Böylece sözü edilen objeler süjede var olmuş olurlar (hulûl). Ancak bu hulûl tek başına bilgi için yeterli olmamaktadır. Hulûl'ün bilgiye (burada Necrânî idrak kelimesini ilm kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanır, çünkü ona göre idrak ve ilim aynı şeylerdir) dönüşebilmesi için, diri olan (hayy) bir bedende (Necrânî'nin bu kelimeyle kast ettiği sadece akıl sahibi olan insandır. Zira tartışma Allah ile insandaki algı aktarım işlevi boyutunda cereyan etmektedir) ilave bir artık (emr zâid) olarak bulunması gerekmektedir. Necrânî'nin burada kullandığı *emr zaid* sözcüğü ile kast edilen, obje hakkında edinilen verilerin süjede var olduklarından (hulûl) bir sonraki aşamadır. Bu sözcük, Kant düşüncesindeki, duyular vasıtasıyla süjeye aktarılan verilerin, zihnin (Verstand) *a priori* ilkeleri aracılığı ile işlenmesi sonucu *kavramlar/tümeller* elde edilen sürece karşılık gelebilir. Zira *emr zâid* esasen ilave bir durumu yani bir süreci ifade etmektedir. Daha açık bir ifadeyle o, zihnin kendisine duyular vasıtasıyla gelen tikel ve anlamsız görüntüleri, anlamlı birer soyut mana (kavram) haline getirme durumudur. Zaten Necrânî'nin, tikel nesnelere tikel olarak değil tümel olarak (kavram) idrak edildiğini beyan

43 Ibn Tufeyl'in “Hayy b. Yakzân” romanıyla, ortaya koymaya çalıştığı felsefi görüşle, Descartes, Hume ve Husserl gibi filozofların felsefi düşünceleri arasında benzerlik kurulmaktadır. (“Here again Ibn Tufayl's ideal of freedom from presuppositions is like Descartes', Hume's, and Husserl's.” Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism And Mysticism*, Leiden 1974, 93)

44 Bochenski, I. M., *Die Zeitgenössischen Denkmethode*, 9. Aufl.a.g.e..Stuttgart 1986, 32.

45 Necrânî, a.g.e., 269.

etmesi bu zihni süreci kabul ettiğini göstermektedir.⁴⁶ Şu halde, Necrânî'nin de Kant gibi, bilgi sorunu tartışmalarında, ne subjektif ne de objektif bir tutum içerisinde bulunduğunu; bunun yerine Kant gibi uzlaştırmacı bir tavır takındığını söylememiz mümkündür.

Sonuç olarak, bilginin sadece kaynaklarını ve oluşum sürecini değil, aynı zamanda oluşmasının koşullarının neler olması gerektiğini inceleyen ve bu yönüyle de diğer bilgi teorilerinden ayrılan "Transendental bilgi teorisi" nin iddia edildiği gibi meşhur Alman filozofu Kant tarafından kurulmadığı; ondan çok önceleri Mu'tezile çevrelerinde bilgi sorununa ilişkin tartışmalarda yöntem olarak kullanıldığı Takıyyüddin Necrânî'nin eserinden açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak Kant, bu bilgi teorisini "Transendental" olarak adlandırmakla kalmayıp, onun sistematik bir bilgi teorisine dönüşmesini de sağlamıştır.

2. Delâle Nefyü'd-Delâle (Delilin Nefyi/Bulunmaması ile İspat Metodu)

Sözü edilen bu ispat metodunu Ebu Hâşim Cübbâi ve Abdülcebbar gibi Basra Mu'tezilesine mensup kelimciler, özellikle bilgi teorisi ile bağlantılı, rü'yetullah meselesinde, Allah'ın görülmesinin imkansız oluşunu ispatlamada tatbik etmişlerdir. *Objelerin süje tarafından bilinebilir/idrak edilebilir mahiyette olmalarını sağlayan bazı niteliklerin/sıfatların Allah için de kullanılmasını geçerli kılacak herhangi bir delilin bulunmaması olgusu, Allah'ın diğer nesnelere gibi görülebilir/idrak edilebilir olduğunu iddia eden kişiye karşı bir delil olarak kullanılmaktadır.* Bu durum şuna benzetilebilir: Şayet biri başka birinin suç işlediğini iddia eder, ancak onun aleyhine şahitlik edecek bir delil bulamazsa, bu durum, suçlanan kişinin suçsuz olduğuna dair bir delil olarak kabul edilir. Başka bir ifadeyle sözü edilen sanığın, dolaylı yoldan suçsuz olduğu ispatlanmış olmaktadır.

Özellikle Basra Mu'tezilesinin Allah'ın görülemeyeceğine dair ileri sürdüğü iddianın en önemli dayanağını teşkil eden bu dolaylı ispat yönteminin, Eş'ariler tarafından kullanılması uygun görülmemiştir.⁴⁷ Eş'ariler gibi, Takıyyüddin Necrânî de bu konuda Basra'luların yaklaşımını reddetmektedir. Bu reddetme, içerikle alakalı olmayıp, sadece kullanılan ispat metoduyla bağlantılıdır. O, bu bağlamda hüküm vermeme taraftarıdır.⁴⁸

Necrânî, bu ispat metoduyla alakalı tartışmaya, kitabının 9. bölümünde "Allah'ın daha önce ispat edilen sıfatlardan başka sıfatlarının olup olmamasının imkanı" başlığı altında değinmiştir (s. 323-335). Bir objenin *bilinebilir* ya

46 "Biz Zeyd'i gördüğümüzde onun bir at değil insan olduğuna hükmederiz. Zira bunlar iki tümel-küllî mahiyettir" (Necrânî, a.g.e., 267).

47 *el-Kâmil fi'l-İstikâsâ*, 324-325.

48 Onun hüküm vermekten kaçınması, bu hususta vahyi bir delilin bulunmaması sebebiyledir. Böyle bir delil olmuş olsaydı, onu kabul edeceğini ve daha önce duyusal/hissi idrak konusunda yaptığı gibi, diğer tüm akli delilleri reddedeceğini açıklamaktadır. (Bkz. Necrânî, a.g.e., 283)

da *bilinemez* olması hususu bu bölümde detaylarıyla ortaya konulup tartışılmaktadır. Bu tartışma aynı zamanda teolojik/itikâdi bir meseleyi felsefi bir düşünceyle birleştirmesi açısından da önemlidir.⁴⁹

Delale nefyü'd-delale metoduna göre, varlığı gereği ve delillerle bilinemez olduğu ispatlanmış olan her şey, bilinemez ve algılanamaz olarak addedilmelidir.⁵⁰ Basra'lılar, bu bilinemezlik ile, algılanan obje hakkında verilen kesin bir yargıyı ifade ederler. Başka bir deyişle: Bizim için şu anda idrak edilemez-bilinemez olan her şey, gerek onunla ilgili her hangi bir delilin bulunmaması, gerekse kendi varlığı gereği bilinemez olmasından dolayı her zaman *bilinemez* bir özelliğe sahiptir. Bu yargı, bir taraftan belirli bir objeyle alakalı olarak *görme* fiilini olumsuz yönde etkileyen engellerle, diğer taraftan ise bizim şu ana kadar Allah hakkında bildiğimiz sıfatlar dışında O'na her hangi başka bir sıfat verilip verilemeyeceği konusu ile değerlendirilecek bir durumdur. Zira Basra'lılar, yukarıda da değinildiği gibi, Allah'a, bilinen sıfatları dışında her hangi bir sıfat verilemeyeceğini iddia etmekteydiler.⁵¹ Onlar bu iddalarını, Allah'ın görülmesi hususundaki tartışmada kendilerine dayanak noktası yapmayı hedeflemişlerdi.

Basra Mu'tezilesinin, görülebilmesi/bilinebilmesini sağlayan hiçbir şarta sahip olmayacağından dolayı Allah'ın görülemeyeceğine dair yaptıkları bu tesbit, muhtemelen Ebu Ali Cübbâi, Ebu Hâşim Cübbâi ve Abdülcebbar'dan kaynaklanan⁵² üç delile dayandırılmaktadır. Necrani bu delilleri şu şekilde sıralamaktadır:

1. Bilinebilir ve idrak edilebilir objelerin daha sonra bilinebilir ve algılanabilir olabileceği ve Allah'ın mevcut sıfatlar dışında sıfatlara sahip olabileceği düşüncesini kabul etmek, *zorunlu bilgi'nin* (el-'ulumu'd-daruriyye/ العلوم الضرورية) doğruluğunu olumsuz yönde etkileyebilir:⁵³

"Mevcut olduğu ispatlanamayan böyle bir objenin mevcut olabileceğini kabul etmek, gerek zorunlu gerekse teorik (nazari) bilginin sorgulanmasını gündemegetirecektir. Çünkü böyle bir şeyin kabulü bize, yakınımızda (olmadığı halde) yüksek sıradağların ya da kuvvetli gürültülerin ve hepimizin biner kafası olduğunu iddia etmeye zemin teşkil edebilir..."⁵⁴

2. Teorik bilgi de (el-'ulumu'n-nazariyye/ العلوم النظرية) aynı şekilde bu durumdan olumsuz bir şekilde etkilenebilir:

"İkinci delil, yani bunun kabul edilmesiyle teorik (nazari) bilginin de zorunlu bilgi gibi bundan olumsuz yönde etkilenece-

49 Elshahed, a.g.e., 212-213.

50 *el-Kâmil fi'l-İstiksâ*, 323-324.

51 A.g.e., 322.

52 A.g.y.

53 *el-Kâmil fi'l-İstiksâ*, 324. (Burada hissi algılanabilen objelerin bilgisi kastedilmiştir. Bundan dolayı a priori bilgiyle karıştırılmaması gerekir.)

54 A.g.y.; Bu delil için ayrıca bkz. *Muğni*, IV, 42-46.

ği hususu iki yönden önemlidir: Birincisi, objenin bir delil ile, diğerinin ise delilsiz olarak tasdik edilmesini (mevcut olduğunun doğrulanması) kabul etmek anlamına gelir ki, bunun anlamı, istidla metodunun doğruluğu hakkında şüphe ettiğimizi kabul etmektir... Bu iddiayı kabul etmek, her hangi bir kesin bilgiye ulaşmamızı imkansız kılmaktadır...

*İkincisi Kadı Abdülcebbar "Şerhu'l-cümel ve'l-'Ukûd" adlı eserinde şöyle der: bu iddianın tasdik edilmesi, bir çok lokalize edilmiş "me'anî" lerin olduğunu kabul etmek anlamını beraberinde getirmektedir. O, devam ederek şöyle demektedir: "Eğer biz bunun doğruluğuna izin verirsek, bunun sonucu olarak ne herhangi belirli bir te'sirin, (nedenin) kaynağını, ne tezatlıkların tezat oluşunu ve ne de her hangi bir failin failini bilmemiz mümkün olur. Bu da bizi iyi ve kötü fillerle ilgili bilgilerimizin yıkılışına götürür."*⁵⁵

3. Son olarak, bunu kabul etmek, zorunlu olarak sonsuz sayıda objenin mevcudiyetini tasdik etmekle eş değerdir.⁵⁶

Abdülcebbar sürekli olarak, bilgi ile idrakin karıştırılmaması gerektiği üzerinde durmaktadır. Zira bilginin objesini teşkil etmeyen bir şeyin algılanması mümkündür. Öte yandan insanın hissî olarak algılayamadığı bilgi objeleri mevcuttur (*kad yudreku ma la yu'lem ve yu'lemu ma la yudrek/* قد يدرك ما لا يعلم و يعلم ما لا يدرك).⁵⁷

Onun idrak ile bilgi ('ilm) arasında yaptığı ayırım ve birincisini diğerine karşı ön plana çıkardığı diğer bir açıklaması şu şekildedir:

*"...Bilginin objesi hem doğru hem de yanlış bir inanç olabilir; buna karşın algılamamanın (idrak) objesi devamlı şekilde doğrudur. (ve kad alimna kevnüş-şey'i hakkın ve batılan ve in tena-velehu l-'ilmu fe inne l-idrake la yetenaveluhu)."*⁵⁸

Abdülcebbar'ın, bilgi ile idrak arasında neden bir ayırma gittiği, bu sözlerden daha da iyi anlaşılmaktadır: İdrak, sadece görülen ve işitilen somut nesnelere (mahsûsât) daha doğrusu duyu organlarının ilettiği verilere dayanıldığından, kişide zorunlu olarak hasıl olmaktadır. Süjenin gördüğü ya da işittiği nesnelere hakkında şüpheye düşmesi ya da yanılması söz konusu değildir. Zira, Abdülcebbar, zorunlu bilgiyi, "kişinin, zihninden şüphe ve tereddütle olumsuzlayamadığı bilgi"⁵⁹ olarak tanımlamaktadır. Fiziksel alemdeki so-

55 *el-Kâmil fi'l-İstikâd*, 324.

56 A.g.y.

57 *Muğnî*, XII, Kahire 1965, 18; *Necrâni*, a.g.e., 264; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, (neşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1965, 169. (Hissî olarak algılanamayan objelerin çoğu, istidlal metoduyla (İnduktion veya Deduktion) elde edilen bilgilerdir. Örneğin, Allah hakkındaki bilgi gibi. Kadı Abdülcebbar, *el-Mecmu' fi'l-Muhîr bi't-Teklîf* (neşr. 'O. Azmi-F. El-Ahavani), Kahire 1965, 139; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 52 vd.)

58 *Muğnî*, XII, 18.

59 *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 48.

mut nesnelere bilgisi de duyularımızın idrak aktıyla oluştuğuna göre, bu tür bir bilgi zorunlu bilgi kategorisine girmektedir. Başka bir deyişle, fenomenler alemindeki nesnelere ilişkin bilgimiz zorunludur. Oysa, Allah, ruh gibi numen alemine dahil olan varlıkların (ma'kûlât) bilgisi ise, aklın nazar ve istidlâl gibi akıl yürütme etkinliklerine dayandığından ve onların varlığının bilgisinden şüphe ve tereddüt edilebilecek olmasından dolayı zorunlu olmamaktadır.⁶⁰ Bundan dolayı Abdülcebbar, algılamayı (idrak) bilgiden daha yüksek bir mertebeye çıkarmaktadır. Çünkü idrak'ın, ampirik (tecrübî) olarak test edilebilir olmasından dolayı gerçekte doğrudan bir ilişkisinden bahsedilebilir. Oysa metafiziksel bilgi de böyle bir imkana sahip değiliz. Bu sebeple Abdülcebbar bu tür bir bilgiyi (algılama-idrak) zorunlu, diğerini ise (bilgi) teorik bilgi olarak tanımlamaktadır. Ona göre, teorik bilgiye ulaşma yönteminde yanılmaların olması kaçınılmazdır. Bu yanılmaları en aza indirmek için, akıl yürütmede (istidlâl-nazar) kişinin tanımlayamadığı ve düşünülebilir olarak kabul etmediği tahmin edilen bir tenakuz ve itirazı dışarıda bırakmalı ve buradan hareketle böyle bir şeyin ne mevcut olduğunu ve ne de olacağı kanaatine varmalıdır. Hipotez olarak kabul ettiğimiz böyle bir obje bizim için ne şimdi ne de gelecekte algılanabilir değildir.

Bu düşüncelerden hareket eden Basra Mu'tezilesi, ne akli ne de nakli bir delille algılanamayan/ispatlanamayan nesnelere ya da olgular "delale nefyü'd-delale" metoduna dayanılarak reddedilmektedir. Buna rü'yettullah da dahildir.⁶¹

Görülmektedir ki, "delale nefyü'd-delale" metodu "potansiyel (gizli) algılanabilirlik" ilkesini saf dışı etmekte ve bunun yerine "aktüel algılanabilirlik" ilkesini yerleştirmektedir. Bu ilkenin içerisine sadece önceden algılanan objeler değil aynı zamanda düşünülebilen sebeplerden dolayı henüz algılanamayan nesnelere de girmektedir (düşünemeyen nedenlerden dolayı algılanamayanlar bunun içerisine girmemektedir).

Bu delil metodunun öğeleri, kendi varlıkları gereği bilinebilir olan objelerden (ma yu'lem bi nefsihi) bahseden Basralılar'ın objektivizme olan açık eğilimlerini göstermesi açısından önemlidir. (Görüldüğü gibi çoğunluğu sübjektif eğilimli olan Basra'lıların burada objektif bir tutumda oldukları gözlenmektedir.) Bu kavramın (mâ yu'lem bi nefsihî) hangi tanımla alakalı olduğunu Takiyyüddin Necrâni fazla açıklamamaktadır. Ancak bunun *Axiome* (bedîhiyyât) ile alakalı olacağını düşünmekteyiz. Basra'lılara göre sadece mevcut olan ve düşünülmesi mümkün olan delillerle bilinen objeler bilinebilir objelerdir. Buna karşın kendi varlığı gereği bilinmeyen (özü dolayısıyla) ve ispatlanamayan objeler ise reddedilmesi gereklidir. (ma la yu'lem bi nefsihi ve ma 'la delile 'aleyhi).⁶² Yukarıda da açıklandığı gibi böyle bir delil metoduna

60 A.g.e., 54.

61 *Muğnî*, IV, 64-69, 113 vd.; *Şerhu Usûlil-Hamse*, 232 vd.; Ebu Râşid, a.g.e., 373-375.

62 *el-Kâmil fi'l-İstikâ*, 325.

itiraz sadece, Allah'ın görülmesine cevaz veren Eş'ariler tarafından gelmemiştir.⁶³ Takiyyüddin de yukarıda zikredilen yargıları çürütmeye çalışmaktadır:

*"Allah vardır; O'nun emir ve yasakları da vardır. Herhangi bir kimse Allah ve O'nun emir ve yasakları hakkında bir bilgiye sahip olmayabilir. Şu halde bu metottan hareketle bu kimse Allah'ın ve O'nun emir ve yasaklarının olmadığını iddia edebilir."*⁶⁴

Ancak burada Takiyyüddin'in belki de fark edemediği husus, Basra'lıların bu konudaki ifadelerinin oluşla (existenz/existence) değil, bizzat algılanan objenin bilinebilirliği ve idrak edilmesiyle alakalı olduğudur. Yoksa Takiyyüddin'in iddia ettiği gibi Allah'ın varlığı ve O'nun emir ve yasakları söz konusu değildir. Ayrıca bu noktayı, onlar tartışma esnasında açık bir şekilde vurgulamaktadırlar.⁶⁵ Onlara göre, burada söz konusu olan nesnelere, hiçbir zaman, kendi özleri dolayısıyla ve haklarında delil olmadığı için bilinmeyen objelerdir. Daha sonraki bir zaman diliminde bilinebilir olabilme durumu istisna edilmemiştir. Onların bu açıklamalarına Takiyyüddin şu şekilde karşılık vermektedir:

*"Biz şunu soruyoruz: Bu obje hakkında herhangi bir delil yok, derken bu size göre mi yoksa bu objenin kendisinden kaynaklanan bir durumdan mıdır? Eğer bu sorunun cevabı size göreyse bu ancak sübjektif bir kanaat olabilir. Ancak nasıl olur da var olduğuna dair hakkında bilgi sahibi olmadığınız bir nesnenin var olmama nedenini onun bizzat kendisine bağlayabiliyorsunuz?"*⁶⁶

Görüldüğü üzere Necrani'nin eleştirisi, Basra'lıların görünür alemde (fi'ş-şahid) savunmadıkları objektif tutumu burada sergilemelerine yöneliktir. Zira onlar mevcut olmayan bir obje (ğâib) hakkında, bizzat bu objeye dayanmak suretiyle hüküm vermektedirler. Bundan dolayı Takiyyüddin'e göre onların bu yargısı sübjektiftir ve genelleme yapılamaz. Yani onların görünür alemde bilgi edinme sürecinde sübjektif (indi/ عندی) bir yol tercih edip, görünmeyen alemle ilgili bilgi edinme sürecinde ise objektif (nesnel) bir tutum sergilemelerini eleştirmektedir:

"Bir obje hakkında olumlu bir delilin bilinmemesi dolayısıyla onun olamayacağını iddia etmek şöyle bir neticeye yol açar: Haklarında bilgi (delil) mevcut olduğu halde, bu bilgiye sahip"

63 Muğni, IV, 46 vd.

64 A.g.y.

65 Basralılar'ın sadece ilgili objenin mevcudiyetini ve ilinebilirliğini reddetmek isteyip istemedikleri tam açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Ancak onlar hakkında mevcut olan ağırlıklı kanaat, onların bu metotla bu dünyadaki (bilinmeyen ve haklarında herhangi bir delil bulunmayan) nesnelere reddettikleridir. Oysa, Allah'ın görülmesini reddettikleri halde ahirette var olacak nesnelere inkar etmemektedirler.

66 el-Kâmil fi'l-İstikâ, 325.

olmayan insanlar, o objelerin olmadığına hükmedebilirler. Aynı şekilde Allah hakkında delil olduğu halde inanmayan insanlar böyle bir delili inkar edebilirler...⁶⁷

Necrâni, tartışmada şimdi de Basralıların dolaylı delil metotlarının kullanım sahası hakkındaki soruyu yöneltmektedir. Bu delil sadece rasyonel (akli) veya vahyî delili mi kapsamaktadır? O, bu soruyu yöneltirken vahyi delilin iki türü arasında bir ayırım yapmaktadır. Bunların birincisi, *akli delile (bi-delaleti'l-'akliyye/ بدلالة العقليّة)* bağlı olan vahyi delil (*bi-delaleti's-sem'iyye/ بدلالة السمعية*), ikincisi ise diğeri kadar kuvvetli olan ancak akli delille desteklenmeye ihtiyacı olmayan delil.⁶⁸

Basralılara göre “delâle nefyü'd-delâle” ispat metodu hem akli hem de vahyi (nakli) delili içermektedir. Onlara göre sadece akli bir delille bilinebilen bir obje, eğer nakli ve akli başka herhangi bir delile sahip değilse bilinemez olarak tanımlanmalıdır. Buna karşın vahyi delille bilinebilir olan bir obje, ancak hakkında vahyi bir delil mevcut olduğunda bilinebilir olmaktadır. Bu delillerin her ikisi de aynı yöntem tabidirler.⁶⁹ Şu halde, hakkında vahyi delil olmadığına, aklen de bunu ispatlayacak herhangi bir delil bulunmadığına göre, Allah'ın görülebileceğine hükmetmek imkansızdır.

Takiyyüddin'e göre ise, sadece akli delille ispatlanabilen/bilinebilen objeler ancak akli delille; vahyi delille ispatlanabilen/bilinebilen objelerin hem vahiyle hem de akilla; akli delille ispatlanamayan/bilinemeyen objeler ise sadece vahiyle bilinebilmektedir.⁷⁰

Buradaki tartışmanın eksenini, Allah'ın bildiğimiz sıfatlarından başka bir sıfatının olup olmadığı, yani, O'nun, Kur'an'da bildirilen sıfatlarının dışında başka bir sıfatının olup olamayacağı, konusu oluşturmaktadır. Bundan dolayı Necrâni şu kanaattedir:

“(Allah'ın bildiğimiz sıfatlarının dışında var olabileceği tartışılan) Bu sıfatlar hakkında (vahyi) bir delil bulunmamasına karşın, onların (aklen) “bilinebilir” olmaları gözönünde tutulmalıdır. Bundan dolayı, Allah'ın bilinenden başka sıfatlarının olmadığına ilişkin her hangi bir vahyi delil yoksa bu tür sıfatlar ne reddedilebilir ne de kabul edilebilir.”⁷¹

Şu halde Necrâni'ye göre, Basralılarda mümkün olmayan, Allah'ın görülmesi, aklen mümkün olmaktadır. Basra Mu'tezilesi tarafından ortaya konulan bu yöntemle, sadece her hangi bir delille ispatlanamayan objenin bilinemez ve idrak edilemez olduğu değil, aynı zamanda gerek akli gerekse nakli delille ispatlanamayan metafiziksel objelerin de var olduğu reddedilmektedir.

67 A.g.y.

68 A.g.e. 328-329. Takiyyüddin'in bu ifadesine benzer bir ifadeyi, Şii Şeyh Müfid'in zikrettiği iddia edilmektedir. (Bkz. Rüşdi İlyan, *el-'Akl 'inde's-Şia 'l-İmâmiye*, Bağdat 1973, 89 vd.)

69 *el-Kâmil fi'l-İstikâsâ*, 328.

70 Necrâni, a.g.e. 328-329.

71 A.g.e., 324-325

Ancak bu metot sadece metafiziksel sahaya değil aynı zamanda duyusal alana da tatbik edilmektedir: Çevremizde yüksek dağlar ya da kıvvetli bir ses bulunmamaktadır. Zira bunlar bulunmuş olsaydı (duyularımızla-hissî algılama) algılamamız gerekirdi.⁷²

Görünen o ki, yukarıdaki tartışmada sadece Allah'ın varlığının algılanabilir olması gündeme getirilmemiştir. Zira Allah'ın varlığı, deliller vasıtasıyla, varlığı üzerinde akıl yürütmekle, bilinebilmektedir. Şu halde Allah'ın varlığı hakkındaki bilgi, daha önce de söylendiği gibi, teorik (nazarî) bilgi kategorisine dahil olmaktadır.⁷³

Diğer yandan, Abdülcebbar'a göre bu metodun (delâle nefyü'd-delâle) inkarı, ahlâki yargıları da olumsuz yönde etkileyebilir. Zira her hangi bir fiilin gerçekte bilinen fail tarafından mı yoksa bilinmeyen başka bir fail tarafından mı işlenip işlenmediğini tespit etmek imkansız hale gelebilir. Öte yandan bu durumda işlenen bir fiilin failin kudretine bağlanması imkansız hale gelebilir. Zira bu fiil başka bir bilinmeyen sebep dolayısıyla işlenmiş de olabilir. (ve 'inde zalike la yumkinu l-'ilmu bi ta'yini li 'illeti li'l-ma'lumi ev i' d-dıddi li münafati dıddihi evi l-kadiri li fi'lihî)⁷⁴

Abdülcebbar'ın bu iddialarını Necrânî çeşitli yollarla çürütmeye çalışmaktadır. O, İlk olarak Basra'lıların bu (delâle nefyü'd-delâle) metodunun kısır bir döngüye götürdüğünü söylemektedir. Bir delilin eksikliğinden dolayı bir objenin (varlığının) inkar edilmesi, aynı zamanda, var olmadığı farz edilen bir objenin var olduğunun da tasdiki (kabul edilmesi) anlamına gelmektedir. Çünkü bir şeyin olmadığı hakkındaki bir hüküm, aynı zamanda, pozitif bir hüküm niteliği taşımaktadır.⁷⁵ Öte yandan pozitif bir delilin bulunmamasından dolayı bir objenin yokluğuna hükmedilmesinden iki ihtimal ortaya çıkmaktadır: Bunlardan birincisi, böyle bir objenin inkar edilmesi yoluyla tasdik edilmesi (kabul edilmesi); diğeri ise, bu objenin ne kabul edilmesi ne de inkar edilmemesi demek olan üçüncü bir şıkkın tercih edilmesidir.⁷⁶

Necrânî'ye göre böyle bir durumda (üçüncü şıkkın istisna edilmesinden dolayı) çekimser kalınmalıdır. Basralılara göre "delilin olumsuzluğu", gerek bir delilin "var olmaması" gerekse reddetmeği gerekli kılan belirleyici bir unsurun bulunması demektir. Onların bu bakış tarzına göre, bir objenin niteliği, bu objeye uygun delilin niteliği ile doğrudan alakalıdır. Yani, her hangi bir şeyin mevcudiyetinin ispatı, o şeyle ilgili pozitif bir delilin bulunmasına bağlıdır. Böyle bir delilin eksik olması durumunda-ki bu delilin eksikliği negatif bir yargı/hüküm anlamına gelmektedir- bu objenin reddedilmesine tesir etmektedir.⁷⁷ Şu halde onların bu ifadesi, Takiyyüddin'in, bir delilin bulunmamasının pozitif bir delil anlamına gelebileceğine, ilişkin iddiasına karşı

72 Elshahed, 223.

73 ŞerhuUsûli'l-Hamse, 52 vd.

74 el-Kâmil fi'l-Istikşâ, 330.

75 A.g.y.

76 A.g.e., 331vd.

77 A.g.y.

bir iddiadır. Takiyyüddin ise burada farklı bir metot takip etmektedir: Bu ispat metoduna göre bir objenin reddedilmesi veya tasdik edilmesi arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. (Böylece o, bu metodu (delâle nefyü'd delâle) ters olarak yani “nefyü'd-delale delale/ نفي الدلالة دلالة” şeklinde tatbik etmektedir.) Başka bir ifadeyle eğer bu durumda bir reddetme söz konusu olacaksa, bir kabulün de söz konusu olması gereklidir:⁷⁸ “...Zira biz, bir objenin var olmamasından, aynı objenin var olduğu sonucunun çıkarılabileceği hususunda görüş birliği içerisindeyiz. Buna örnek, beyaz bir yerde siyah bir mekanın mevcut olacağına tespit edilmesidir...”⁷⁹

Şu halde o, Basra'lıların aksine bu konuda herhangi bir hüküm vermeyip çekimser kalmayı tercih etmektedir.⁸⁰

“Bir obje ya da bir hükme ait bir delil bulunmamasından dolayı, böyle bir objenin var olmadığı ya da böyle bir hükmün doğru olmadığına karar vermek” olarak tanımladığımız *delale nefyü'd-delâle* dolaylı ispat yönteminin Basra Mu'tezilesi tarafından nübüvvet meselesinde de uygulandığı müşahede edilmektedir. Ancak, Takiyyüddin, bu mesele üzerine detaylı bir şekilde gitmemiştir. O, bu konuya çok az bir şekilde değinmekle yetinmektedir. Bu konuda ismini zikretmediği ancak Abdülcebbar'ın olabileceğini tahmin ettiğimiz Basra'lı bir kelimacıdan sadece tek bir cümle aktarmakla yetinir: “Bir kimsenin peygamberliğine dair bir delil bulamadığımız takdirde onun peygamber olduğunu açık bir şekilde reddederiz.”⁸¹

Necrâni, Basralıların bu konudaki görüşüne şu şekilde itiraz etmektedir: “Bir kimsenin peygamberliğine dair bir delilin bulunmaması sebebiyle onun peygamber olmadığını kabul etmemiz gerektiğine dair Abdülcebbar'ın bu iddiasını reddediyoruz. Biz daha ziyade, böyle birinin peygamber olmadığına dair bir delile istinaden onun peygamber olmadığına karar veririz...”⁸²

Tüm bu tartışmalardan ortaya çıkan sonuç, bu metodun aslında, *kıyâs'ul-ğayb 'ale's-şâhid* gibi tüm kelimacılar tarafından kullanılan yaygın bir istidlâl metodu olmadığı, sadece, tartışmada karşı tarafı zor durumda bırakmak maksadıyla oldukça dar bir çevrede tatbik edildiğidir. Zira Takiyyüddin dışında, böyle bir metodun varlığına *doğrudan* atıf yapan hiçbir kaynağın olmadığını söylemek mümkündür. Necrani bu metodun Abdülcebbar'ın “*Şerhu'l-Cümel ve'l-Ukud/شرح الجمل والعقود*” adlı eserin yer aldığı söylemektedir. Abdülcebbar'ın böyle bir kitap yazdığı rivayet edilmektedir. Ancak elimizde onun sözü edilen bu eseri mevcut olmadığından Takiyyüddin'in iddiasını ispatlamamız biraz zor görünmektedir. Ne var ki, bu *istidlâl* metoduna dolaylı yoldan yapılan bir

78 A.g.e., 332-333.

79 A.g.y.

80 A.g.e., 282 vd.

81 A.g.e., 333; *Muğnî*, XV, Kahire 1965, 14 vd.

82 *el-Kâmil fi'l-İstikşâ*, 334.

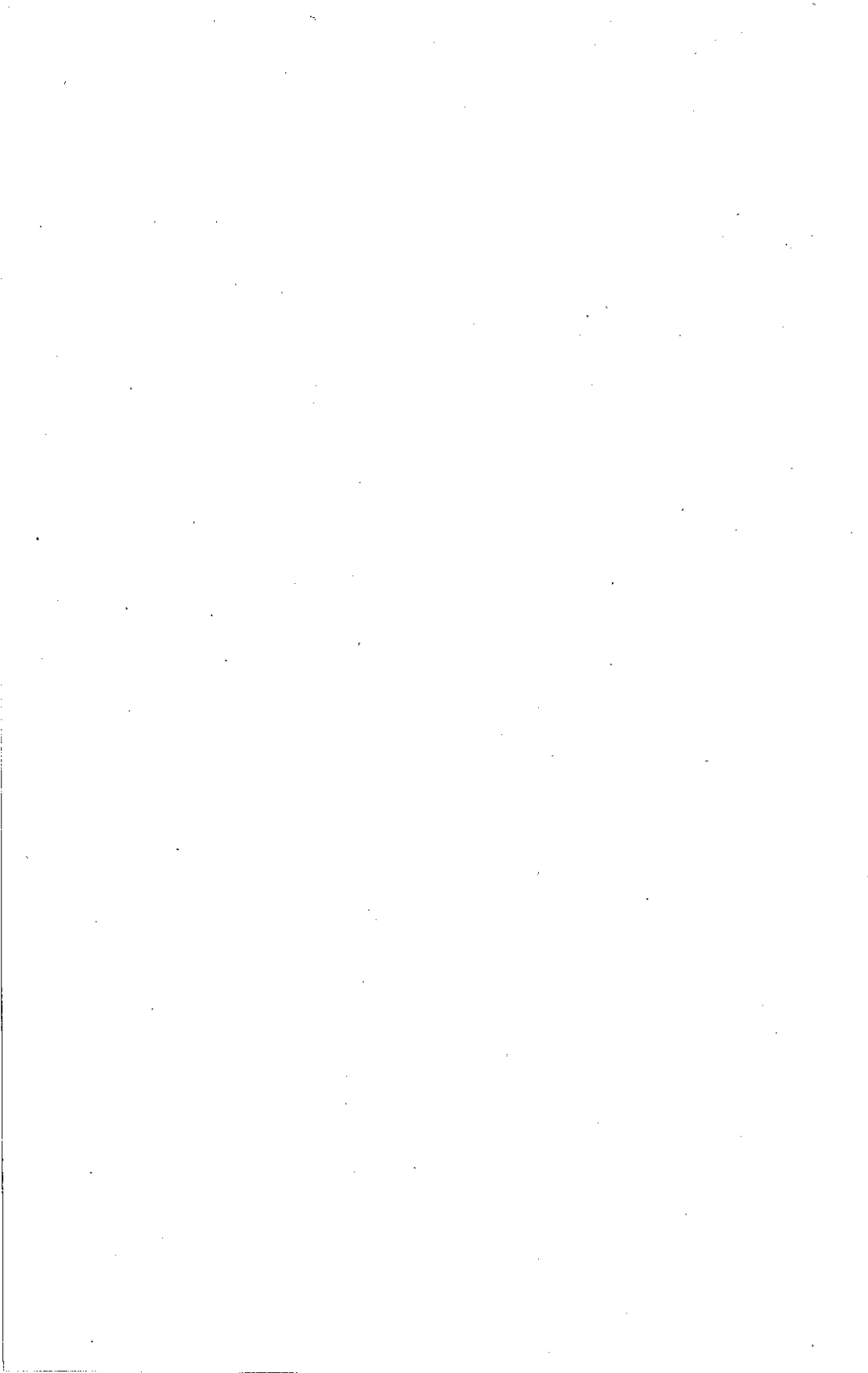
işareti, Taftazâni'de görmekteyiz. Bu işaretin, *rü'yetullah* meselesinde yapılmış olması -Takiyyüddin'in açıkladığı gibi- böyle bir delil metodunun zikredilen konulardaki tartışmalarda kullanıldığına dair iddiaları kuvvetlendirmektedir.⁸³ Ayrıca Taftazani'nin kullandığı, "halbuki aksini ispat eden bir delilin mevcut olmaması bu konuda esastır" sözü, Takiyyüddin'in kullandığı *nefyü'd-delâle delâle* metoduyla büyük paralellik arzeder. Taftazâni'nin bu sözlerinden hareketle bu delilin az da olsa geçerli bir konuma sahip olduğu söylenebilir. Ancak Taftazani'de dolaylı ve sistematik olmayan bir tarzda ifadesini bulan bu metodun, sistematik olarak ele alınıp analiz edildiği tek eser, Necrâni'nin *el-Kamil fi'l-İstiksa*'sıdır. Bu özellik ise, onun, *transendental bilgi teorisini* analitik bir tarzda sunmasının yanında, diğer bir orijinal yönüdür.

Sonuç

Bilgi sorununda objektivist eğilime sahip olan Bağdat'lı Mu'tezililer ile sübjektivist eğilimde olan Basra'lı Mu'tezililer'e karşın, sözü edilen bu iki eğilim arasında daha ziyade orta bir yerde bulunan Takiyyüddin Necrâni, Allaf, Ebu Ali Cübbâi ya da Abdülcebbar gibi Mu'tezile'nin büyük mütekellimlerinden biri olmasa da, Mu'tezile hakkındaki derin bilgisi ve sistematik düşünce sistemiyle kendini göstermeyi başarmıştır. Ayrıca o, 5./11. yüzyılda, içeriklerinde fazla yeni bir şey olmayan, daha çok öncekilerin düşünce ve fikirlerini bir araya getiren türde yapılan çalışmalara benzeyen eseriyle, sistematik ve detaylı olarak başka kaynaklarda bulamayacağımız iki önemli hususu ortaya koymaktadır: 1. İstişhad bi's-şahid ale's-şahid adlı istidlal metodunun yanında "delale nefyü'd-delale" isimli metodun varlığından bizi haberdar etmesi, 2. Kant tarafından ortaya atıldığı iddia edilen "transendental bilgi teorisi"nin çok önceleri Mu'tezile çevrelerinde tartışıldığını ortaya koyması. Onun ortaya koyduğu bu iki husus günümüz kelim ve felsefe tartışmalarına yeni bir boyut kazandırabilir.

Son olarak diyebiliriz ki, Mu'tezilenin bilinen son önemli kelamcısı olması yönüyle ele aldığımız Necrâni, Mu'tezile'nin son dönemine ilişkin düşünce yapısı hakkında bize ipuçları vermesi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir. Ne varki, Necrâni'nin sadece tek bir eserinin bulunması, bu konudaki araştırmaların oldukça dar bir çerçevede kalmasına neden olan en önemli etkenlerden biridir.

83 Sâduddin Taftazâni, *Şerhu'l-Akâid* (hazırlayan, Süleyman Uludağ), İstanbul 1980, 183.



İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi ile Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki Gülabdanlar

Gül TUNÇEL*

ABSTRACT

Like in other art branches, Ottoman metallic art, along with maintaining Seljuk traditions, transfers a lot of innovations to our era. Turkish metallic art has lots of rooted past. Various goods, designed according to the needs of each period, transfer the characteristic forms and decorative features of the period they belong to, to our era. Like all art branches of Ottoman Empire, metallic essays that reached to peak, present a rich variety to the collection of a lot of museums. Topkapı Palace Museum and Turkish and Islamic Essays Museum in Istanbul have the largest collections of Ottoman Metallic Essays. In these museums, four pieces of Rose Water Flask, manufactured from gold plated copper, constitute the subject of our article that we try to present. Here the physical and decorative characteristics of each essay is described in detail by us and by making comparisons and evaluations in various respects, it has been tried to identify their places in Turkish Metallic Art.

KEYWORDS: *Metallic Essay, Rose Water Flask, Gold Plated Copper, Ottoman, Art*

Orta Asya'dan günümüze uzanan Türk maden sanatının çok köklü bir mazisi vardır. Böylesine uzun bir geçmişteki her dönemin ihtiyaçlarına göre şekillenen çeşitli eşyalar, ait oldukları devrin karakteristik form ve süsleme özelliklerini taşıyarak günümüze aktarmaktadır.

Türk el sanatları arasında önemli bir grup halindeki madeni eserler, malzeme, form, kap türü, teknik ve süsleme bakımından pek çok zenginlikler yansıtır. Buna karşılık madeni eserlerin çoğunluğu henüz yeterince yayınlanıp tanıtılmamış durumdadır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün sanat dalları gibi zirveye ulaşan madeni eserleri, pek çok müzenin koleksiyonlarında zengin bir çeşitlilik sunar. Osmanlı madeni eserlerinin en geniş koleksiyonlarına ise İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi ile Türk ve İslam Eserleri Müzesi sahiptir. Bu müzelerdeki tombak¹ malzemeden imal edilmiş dört adet gülabdan, burada sunmaya çalıştığımız makalemizin konusunu oluşturmaktadır.

* **Yrd. Doç. Dr.**, Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, Ankara

1 Tombak malzeme hk. bkz., N. İslimyeli, "Tombak", *Sanat Terimleri Ansiklopedisi*, C.2, Ankara 1973, s.822; C.E. Arseven., *Türk Sanatı*, İstanbul 1970, s.237; C.E. Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, C.IV, İstanbul 1975, s.2009, 2010.

Madeni eserlerde tombak kullanımı, Osmanlılar döneminde yaygın görülmesine rağmen imalat aşaması oldukça zahmetlidir. İlk işlem bakır ve çinkonun belirli oranlarda² karışımı ile elde edilen bir alaşım olan tombak hammaddesi hazırlanmasıdır. Altın taklidi bir görüntü vermek üzere kullanılan tombak uygulamasından başka, aynı maksatla bazı nesnelerin yüzeyleri önce temizlenir; sonra sert bir fırça kullanılarak cıvalı su sürülür ve ardından altın-cıva amalgamı yine sert bir fırçayla tatbik edilmek suretiyle ve gerekli hararete ulaşıncaya kadar ısıtılması neticesinde cıvanın buharlaşıp uçması sağlanarak altın kaplama işlemi de yapılabilir³ ki, bu tür altın kaplamalı eşyalar diğerlerinden daha dayanıklıdır.

Osmanlı maden sanatına⁴ yönelik araştırmamızın bir bölümünü oluşturan Topkapı Sarayı Müzesi ile Türk ve İslam Eserleri Müzesi koleksiyonuna ait tombak malzemeden oluşan dört adet gülabdanı burada sunmak amacıyla, her bir eserin fiziki ve süsleyici özellikleri tarafımızdan ayrıntılarıyla tanıtılmakta ve çeşitli bakımlardan karşılaştırma ve değerlendirmelerle Türk maden sanatı⁵ gelişim çizgisindeki yerleri aydınlatılmaya çalışılmaktadır.

Gülabdanlar, içine gül suyu koyulan, değişik madenlerden, Seramikten ya da camdan yapılan kaplardır.⁶ Yapıldıkları dönemin form ve bezeme özelliklerini yansıtan gülabdanlar ince bir sanat zevkinin de eserleridir. Burada tanıtmaya çalıştığımız madeni gülabdanların ikisi İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi, ikisi de Topkapı Sarayı Müzesi'ndendir. Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki gülabdanlardan⁷ birinde (G.1) ağız, ufak bir delikten ibarettir⁸ ve boynu aşağı doğru hafifçe genişleyerek, kademeli iki profilden sonra ince uzun altıgen pramidal bir görünüş kazanır (Resim 1, 2). Boyun ile gövdenin bağlantı bölümünde altıgen prizmal bir bilezik mevcuttur. Bi-

2 Tombağın 10 ölçü çinko, 100 ölçü sarı bakır karışımı ile altın renginin sağlandığı hk. bkz., N. İslimyeli, a.g.e, s.822; C.E. Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, s.2009, 2010; A. Özay, "Madeni Eserler", Türk ve İslam Eserleri Müzesi, (Basım yeri yok) 2002, s.320.

3 Bkz. A.Özay, a.g.e.,s.320.

4 Osmanlıların İslam Maden Sanatına katkıları hk. bkz., Ü. Erginsoy, "Türklerin İslam Maden Sanatına Katkıları", "Turkish Contributions to the Art of Islamic Metalwork", *İslam Sanatında Türkler, The Turkish Contribution to Islamic Arts*, İstanbul 1976, s.180-204 (s.190, s.203).

5 Maden Sanatı ile ilgili genel bibliyografya için bkz., A. Ödekan, *Türkiye'de 50 Yılda Yayınlanmış Arkeolojik Sanat Tarihi ve Mimarlık Tarihi ile İlgili Yayınlar Bibliyografyası* (1923/1973), İstanbul 1974, s. 552-555; Ü. Erginsoy, *İslam Maden Sanatının Gelişimi*, İstanbul 1978, s.536-549; O. Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s.450-451; G.Öney, *Anadolu Selçuklu Mimarisinde Süsleme ve El Sanatları*, Ankara 1978, s.213-214.

6 Gülabdanlar ve fonksiyonları hk. bkz., C.E. Arseven, "Gülabdan", *Sanat Ansiklopedisi*, C.II, İstanbul 1965, s.665; N. İslimyeli, "Gülabdan", *Sanat Terimleri Ansiklopedisi* C.I, Ankara 1973, s.272.

7 İstanbul Türk ve İslam Eserleri ile Topkapı Sarayı Müzesindeki dört gülabdan G.1, G.2, G.3, G.4 şeklinde gösterilmiştir.

8 Eserin üzerinde envanter numarası: 8 yazmasına rağmen envanter defterinde ilgili numaranın karşısında buhurdan kaydı yer almaktadır. Dolayısıyla envanter defterinde kaydına rastlanmamıştır.

Eserin Yüksekliği : 21 cm'dir.

leziğin altındaki kertikten itibaren aşağıya doğru giderek genişleyen gövde, uzunca armudî bir görünüşe sahiptir. İçi boş bırakılan kaide, tabana doğru kavisle genişletilmiştir.

Eserin sadece gövdesinde bezemeye yer verilmiştir. Damla biçimindeki gövdenin üst ve alt kısmı profil çifti ile bölümlere ayrılmış ve her biri, iç bükey profil ile dilimlenerek balıkkılıçığı biçiminde taranmıştır. Gövdenin orta kısmına, karşılıklı birbirine bakan, yüzeyi alt alta sıralı noktalarla hareketlendirilmiş bir çift, iri "C" motifi kabartılmıştır. Bu motiflere içten bitişen şeritler, yere paralel doğrultulu kabartma çizgilerle taranmıştır. Ortada kalan boş kısımlara, iri birer yaprak kabartması yerleştirilmiştir.

Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ndeki diğer⁹ gülabdanın (G.2) tepesinde ufak bir delik vardır ve ağıza yandan bakıldığında, baş aşağı konumlu meşe palamuduna benzemektedir (Resim 3, 4). Taban tabana bitişik bir çift koni biçimindeki geniş bilezik kademesinden aşağı doğru gittikçe genişleyerek damla formunda yapılmıştır. Gövdenin üst yarısı konik, alt yarısı yarım küre biçimindedir. Gövdenin iki parçasının birleşme hattının üzerinde bir kademe görülmektedir. Ayak, aşağı doğru hafifçe genişleyerek, disk görünüşündeki kaideye birleşir. Kaidenin kenarı, üç kademe halinde profille hareketlendirilmiştir.

Eserin bezemesi, gövdenin alt ve üst yarısı ile kaidenin dış kenarlarında görülmektedir. Gövdenin üst bölümündeki bilezikten itibaren uçları aşağıya bakacak biçimde yan yana sıralanan yaprakların yüzeyi balık kılıçığı şeklinde taranmıştır. Gülabdanın gövdesinin alt ve üstünde tamamen benzer bir süsleme vardır. Kazıma ile oluşturulan "S" kıvrımlı yapraklı dal üzerinde kabartma çiçek motiflerine yer verilmiştir. Her iki gövde yarısının birleşme bölümüne, meandr benzeri süs frizi yerleştirilmiştir. Kaideye işlenen iki bordürden dıştaki inci, içteki baklava dilimi dizisi şeklindedir.

Gülabdanlardan iki tanesi Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunmaktadır. Bunlardan birisi (G.3), tepesinde¹⁰ ufak bir delik bulunan konik görünüşlü bir ağıza sahiptir (Resim 5, 7). Ağız kısmının biraz aşağısındaki alt alta iki bilezikten itibaren gövdeye kadar altıgen piramidal boyun uzanır. Boyun ile gövde arasına kalın bir bilezik yerleştirilmiştir. Bu bilezik altındaki içbükey kavisli bir kademe ve silindirik profilden itibaren aşağı doğru gittikçe genişleyen bombeli gövde damla biçimindedir. Ayak, kademelerle aşağı doğru genişleyerek dördü büyük, aralarındaki dördü küçük olmak üzere sekiz adet yaprakla yere oturan kaideye sahiptir.

Bezeme, eserin gövdesi ile kaidesinde vardır ve tamamen birbirinden farklı karaktere sahiptir. Boyun ile gövde arasında sınır teşkil eden silindirik profilin altındaki iki kuşaktan ilkinde yazı, ikincisinde diyagonal çizgiler kullanılmıştır. Gövdenin her iki parçasının birleşme hattı, altında düz yüzeyli bira-

9 Eserin üzerinde envanter numarası : 93 yazmasına rağmen envanter defterinde bu eserin kaydına rastlanmamıştır.

Eserin Yüksekliği 23 cm'dir.

10 Eserin Envanter Numarası : 25/2255 dir.

Eserin Yüksekliği : 24 dir.

kılmakla birlikte, fistolu bordürlere sahiptir. Gövdenin üst yarısında, aynı bezme seması üç kere tekrarlanmıştır. Burada merkezdeki iri bir çiçeğin dört tarafına dairevi kıvrımlar yaparak yapraklarını kuşatan dallar işlenmiştir. Gövdenin alt yarısında bitkisel arabesk kompozisyona yer verilmiştir. Kaideye ayak teşkil eden yapraklar barok karakterli ve yüksek kabartmadır.

Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki gülabdanlardan diğesinde¹¹ (G.4) ağız, tepesinde delik bulunan yarım küre şeklindedir (Resim 8, 10). Ağızın alt sınırını oluşturan ince bir bilezikten itibaren uzanan silindirik bir boyun vardır. Boyun ile gövdenin birleşme bölümü enli bir bilezikle belirginleştirilmiştir. Silindirik profilden itibaren konik bir görünüşle genişleyerek inen gövde, kavisli geçişle kürevi gövde bölümüne birleştirilmiştir. Kesik koni biçimindeki çemberden ibaret kaidenin içi boş bırakılmıştır.

Eserin bezemesi sadece gövde yüzeyindedir. Boyun ile gövdeyi ayıran enli bileziğin aşağısındaki yüzey, uçları üçgen biçiminde dilimler oluşturan bölümlere ayrılmıştır. Daha aşağıdaki dar kuşak yüzeyi, "C-S" kıvrımlı dal ve yapraklarla bezenmiştir. Gövdenin alttaki büyük bölümünü kaplayan kuşakta, dört cephe eksenine iri birer palmet yerleştirilerek, "C-S" kıvrımlı dallarla birbirlerine birleştirilmiştir. Bu kuşağın alt bordürü kazıma çizgilerle halat görünüşünde taranmıştır.

İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi ile Topkapı Sarayı Müzesi'nde tespit ettiğimiz dört adet gülabdan, tombak¹² malzeme ile imal edilmiştir.

Yapım tekniği, dört adet gülabdandan üçünde (G.1, G.2, G.3) tamamen dövmedir.¹³ Bir tanesinde ise (G.3), ağız, boyun ve gövde, dövme, kaide, döküm¹⁴ tekniğindedir. Bu gülabdanların ağız, boyun, gövde ve kaide kısımlarının ayrı parçalar halinde imal edildikten sonra birleştirildikleri anlaşılmaktadır. Gövdelerden iki tanesi (G.2, G.3) ikişer parça halinde hazırlanmıştır. Birleştirme işlemi perçin¹⁵ ve lehim¹⁶ kullanılmıştır.

Bezeme tekniği, kazıma¹⁷ ve kabartmadır.¹⁸

11 Eserin Envanter Numarası : 25/3865 dir.

Eserin Yüksekliği : 18,5 cm dir.

12 Bkz., Not 1 ve 2.

13 Yapım tekniklerinden dövme hk. bkz., C.E. Arseven, *Les Arts Decoratifs Turcs*, İstanbul (Tarihsiz), s.120; Ü. Erginsoy, a.g.e., s.18-25; M. Arlı, *Beypazarında Dövme Bakırcılık*, Ankara 1984, s.29-42; G. İnal, *Türk-İslam Maden Sanatı (Başlangıcından Osmanlılara kadar)*, (Basım yeri ve yılı yok), s.3; N. Leotta, *Copperbeating A Living Tradition*, Ankara 1985.

14 Yapım tekniklerinden döküm hk. bkz., C.E. Arseven, *Les Arts...*, s.120-128; Ü. Erginsoy, a.g.e., s.25-28; G. İnal, a.g.e., s.3

15 Perçin ve yapılışı hk. bkz., Ü. Erginsoy, a.g.e., s.29.

16 Lehim işlemi hk. bkz., Ü. Erginsoy, a.g.e., 29.

17 Kazıma tekniği hk. bkz., C.E. Arseven, *Les Arts...*, s.129; Ü. Erginsoy, a.g.e., s. 32-33; G. İnal, a.g.e., s.3

18 Kabartma tekniği ve yapılışı hk. bkz., C.E. Arseven, *Les Arts...*, s.129; G. İnal, a.g.e., s.3; C.E. Arseven, *Türk Sanatı*, 1970 s.239; Ü. Erginsoy, a.g.e., s.34-37; M.Z. Kuşoğlu, "Dünden Bugüne Gümüşi Kakma Sanatımız, "Kabartma Çökertme", İlgi, Yıl 21, No:48, İstanbul 1987, s.32-35.

Eserleri form bakımından incelediğimizde bazı farklılıklar dikkat çekmektedir. Ağız, gülabdanların hepsinde ufak bir delikten ibarettir ve yandan bakıldığında iki tanesinde (G.1, G.3) konik, bir tanesinde (G.2) baş aşağı konumlu meşe palamutu, bir tanesinde de (G.4) yarım küre görünüşündedir. Eserlerden iki tanesinde (G.1, G.3) boyun, aşağıya doğru hafifçe genişleyerek, kademeli iki bilezikten itibaren altıgen pramidal bir görünüşle uzanır. Bir tanesinde (G.2) taban tabana birleşmiş iki koni biçimindeki geniş çaplı kademeden ibarettir. Bir tanesinde de (G.4), ağzın alt kısmını sınırlayan bir profilden aşağı doğru uzanan silindirik bir görünüşe sahiptir.

Eserlerden üçünde (G.2, G.3, G.4) boyun ile gövdenin birleşme hattı, silindirik kalın bir profille, bir tanesinde de (G.1), altıgen prizmal bir bilezikle belirginleştirilmiştir. Bu eserlerden ikisinde (G.1, G.3) bilezikler altındaki içbükey kavisli bir yüzey ile ikinci bir profile ulaşmaktadır ve bu bilezikten, itibaren aşağıya doğru giderek genişleyen gövde, damla biçimindedir. İki eserde ise (G.1, G.4), boyun ile gövdeyi ayıran enli bir bilezikten itibaren konik bir görünüşle genişleyerek kavisli bir geçişle kürevi gövde bölümüne ulaşılır. Ancak Gülabdanlardan birinin (G.2) gövde yüzeyi diğerine (G.4) oranla çok daha yukarıdan başlamaktadır.

Eserlerin tamamında kaide mevcuttur. İki tanesinde (G.1, G.4) form bakımından benzer bir görünüş söz konusudur ve halka biçiminde taban oluşturan kesik koni görünüşündedir. Bir diğerinde (G.2), gövde bağlantısından itibaren genişleyen konik görünüşü ile disk şeklinde bir taban oluşturur. Kaidenin kenar bordürü, üç kademe halinde profillendirilmiştir. Eserlerden birinin (G.3), kaidesi diğerlerinden oldukça farklıdır. Kademeli bir şekilde aşağı doğru genişleyerek inen ayak, dördü büyük, aralarındaki dördü küçük, sekiz adet barok karakterli plastik yaprakla zemine oturan kaideye sahiptir.

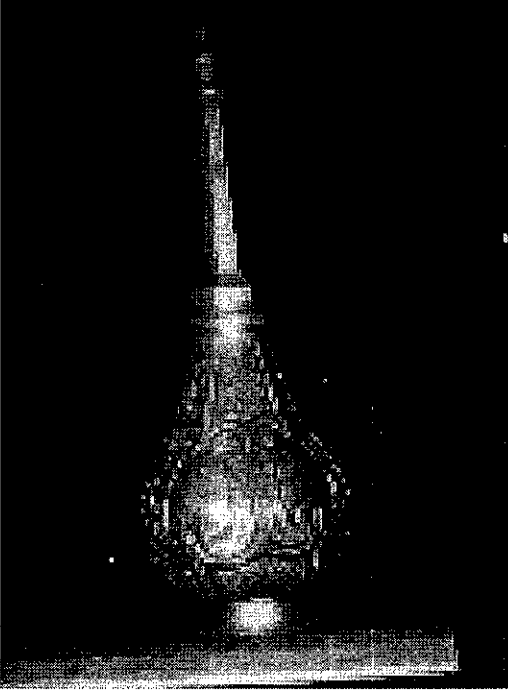
Eserlerden dördünün gövde, iki tanesinin de (G.2, G.3) kaide yüzeyinde bezemeye yer verilmiştir. İki adet gülabdanın (G.2, G.3), gövdesi ikişer parça halinde hazırlandığından birleşme hattı birinde (G.2), meandr benzeri süs frizi ile bezenmiş, diğerinde de (G.3) düz yüzeyli bırakılmakla birlikte alt ve üstten fistolu kenarlarla sınırlanmıştır. İki parçalı gövdeye sahip gülabdanlardan birinin (G.2) her iki yarısında da benzer bir süsleme görülmektedir. Kazıma ile meydana getirilen bezemede "S" kıvrımlı dalların üzerine çiçek ve yapraklar işlenmiştir. Ayrıca boyun ile gövde arasında sınır teşkil eden kalın bileziğin aşağısında da uçları yere bakan yan yana sıralı, yüzeyi balık kılıcı biçiminde taranmış yapraklar süsleme amaçlı kullanılmıştır. İki parçalı gövdeye sahip diğer gülabdanların (G.3), her iki yarısında farklı bezeme mevcuttur. Üst bölümde boyun ile gövde arasında sınır teşkil eden silindirik profilin altındaki iki bordürden ilkinde yazı, ikincisinde diyagonal çizgiler görülmektedir. Daha alttaki geniş gövde yüzeyinde aynı dekoratif şema üç kere tekrarlanmıştır ve merkezdeki iri bir çiçek motifinin dört tarafına dairevi kıvrımlar yaparak yaprakları kuşatan dallar işlenmiştir. Gövdenin alt yarısında oldukça girit işlenmiş bitkisel arabesk bezeme görülmektedir.

Gülabdanlardan iki tanesi (G.1, G.4) tek parça gövdeye sahiptir. Bunlardan birinde (G.1) boyun ile gövdenin bağlantı bölümündeki altıgen prizmal bileziğin altındaki profilden itibaren aşağı uzanan profil çiftinin ayırdığı yüzeyler balıkkılçığı biçiminde taranmıştır. Bu bölümün altındaki geniş gövde yüzeyine, karşılıklı birbirine bakan iri "C" motifleri, alt ve üstten birleşik vaziyette yerleştirilmiştir. Yüzeyi alt alta sıralanan noktalarla hareketlendirilen bu "C" motiflerini daha yukarı kuşaktaki düşey konumlu profil çiftleri ortalamaktadır. "C" motiflerinin iç kenarına, birbirine paralel çizgilerle taranmış dar birer şerit bitleştirilmiş ve bu motiflerin içlerinde kalan yüzeylere iri birer yaprak kabartması işlenmiştir. Gövdenin en altta yer alan bölümü, en üstteki kuşakla aynı bezemeye sahiptir.

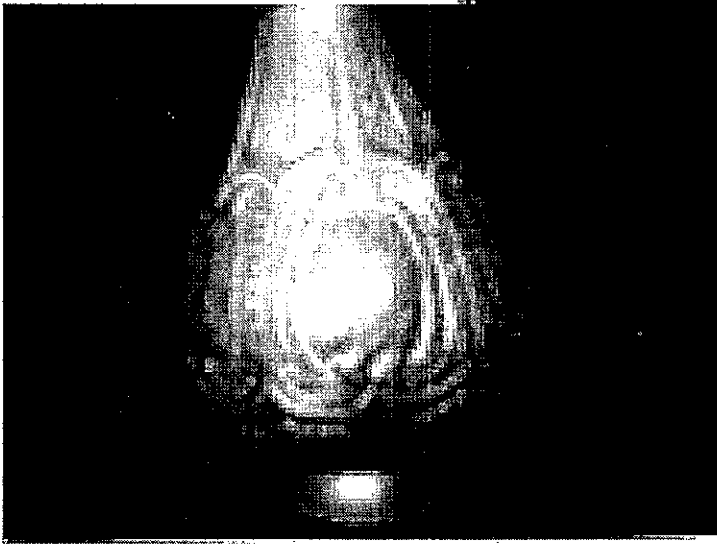
Tek parça gövdeye sahip gülabdanlardan diğerinde de (G.4) bütün gövde yüzeyi bezenmiştir. Boyun ile gövdeyi ayıran kalın profilin altındaki gövde bölümü, uçları üçgen biçiminde dilimlenen ünitelere ayrılmıştır. Bu kısmın altında, sınırları kazıma çizgi ile belirlenmiş dar yüzeyli frizin yüzeyi birbirinin tekrarı C-S kıvrımlı dal ve yapraklarla süslenmiştir. Daha alttaki geniş gövde yüzeyinde, dört cephe eksenine iri birer palmet yerleştirilerek aralarına "C-S" kıvrımlı, birbirinin benzeri dal ve yapraklar işlenmiştir. Bu süs kuşağının alt kenarı halat görünüşündeki kazıma çizgilerle taranmıştır.

Eserlerden sadece ikisinin (G.2, G.3), kaidesinde, dekoratif süs unsurlarına yer verilmiştir. Birinin (G.2) kaidesi, üç kademe halindeki profille hareketlendirilmiştir. Bunlardan en dıştaki inci, içteki baklava dilimi dizisi biçiminde bezenmiş kenar bordürleri şeklindedir. Diğer gülabdanın (G.3), üç kademe ile aşağı doğru genişleyerek inen ayağı dördü küçük, sekiz adet plastik görünüşlü yapraklarla yere oturan kaideye sahiptir. Diğerlerinden oldukça farklı görünüşe sahip bu kaide de barok karakterli "C-S" kıvrımlı dal ve yapraklar yüksek kabartma ile yapılmıştır.

Burada tanıtmaya çalıştığımız gülabdanların imalat yeri, usta adı ve atölyeleri belli olmadığı gibi kesin tarihlerini vermek de mümkün değildir. Bu bakımdan yapıldıkları malzeme ve kullanılan süslemeler ışığında diğer maddeni eserler ve özellikle de aynı malzemedeki imal edilmiş buhurdan ve ibriklerle benzerliklerini dikkate alarak 18.-19. yüzyıllara ait olduklarını söyleyebiliriz.



Resim 1 : G.1 (İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi)



Resim 2 : G.1 (İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi)



Resim 3 : G.2 (Türk ve İslam Eserleri Müzesi)



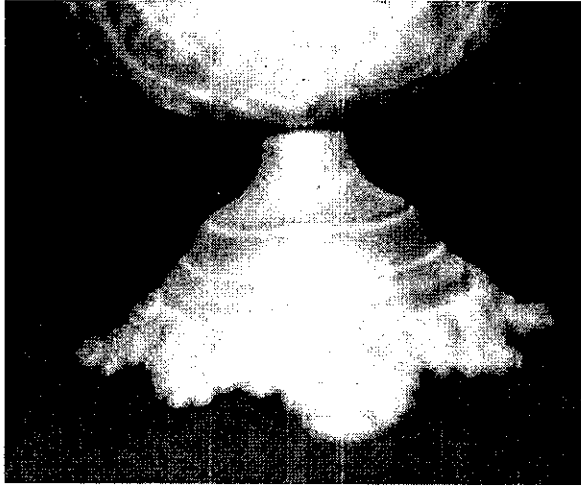
Resim 4 : G.2 (Türk ve İslam Eserleri Müzesi)



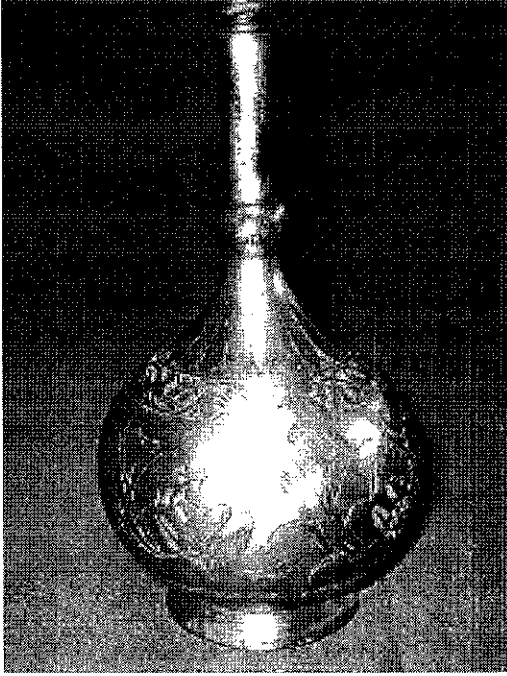
Resim 5 : G.3 (İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi)



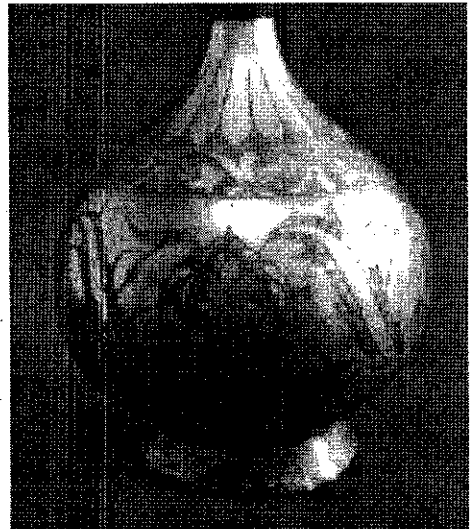
Resim 6 : G.3 (İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi)



Resim 7 : G.3 (İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi)



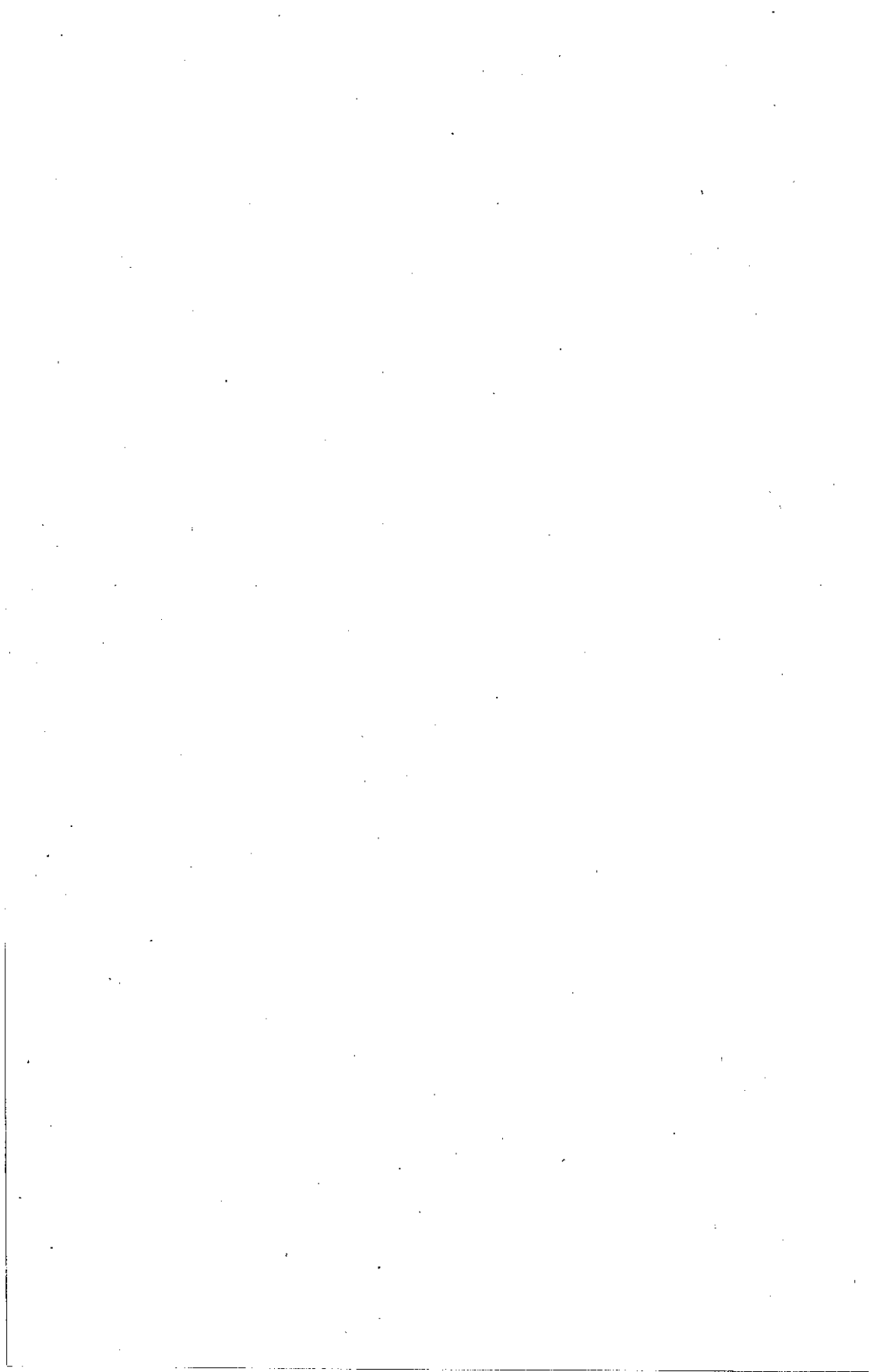
Resim 8 : G.4 (İstanbul
Topkapı Sarayı Müzesi)



Resim 9 : G.4 (İstanbul
Topkapı Sarayı Müzesi)



Resim 10 : G.4 (İstanbul
Topkapı Sarayı Müzesi)



Buhârî (v. 256) Öncesi Dönemde Cibrîl Hadîsi ve Metin Tahlilleri

Bekir TATLI*

ABSTRACT

In this work, we have studied a famous hadith which called 'Cibril Hadith'. This hadith talks about Cibril's coming to Prophet and his questions to him relating to Islam, iman, ihsan and time of the saat (resurrection). In another work before this we had studied isnads of the Cibril Hadith in part of time before Bukhari (d. 256). Now, we will study only texts (matns) of this hadith and compare texts.

KEYWORDS: Cibril, Gabriel, Islam, iman, ihsan, resurrection.

GİRİŞ

Bundan önceki bir çalışmamızda¹ 'Cibril Hadîsi' hakkında bir kaynak taraması yapmış, ulaşabildiğimiz rivâyetlerin isnâdlarını tahlil etmiştik. Burada ise isnâdlarını tahlil ettiğimiz o rivâyetlerin metinleri sahâbî râvilerine göre incelenecek, bunlar birbirleriyle karşılaştırılacak ve bütün rivâyetler isnâd ve metin olarak genel bir değerlendirmeye tâbi tutulacaktır.

SAHÂBÎ RÂVİLERİNE GÖRE RİVÂYETLERİN TAHLİLİ

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Buhârî öncesi dönem içerisinde Cibrîl Hadîsi sahâbeden Hz. Ömer, İbn Ömer, Ebû Hureyre, Ebû Zerr, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Umeyr b. Katâde, Câbir b. Zeyd ve Âmir/Ebû Âmir/Ebû Mâlik (isminde şek vardır) olmak üzere **9 kişiden** rivâyet edilmektedir. Şimdi bu sahâbîlerden gelen rivâyetlerin aynı sahâbîden gelenlerini incelemeye ve ilk dönemden itibaren kronolojik olarak bunlarda ne gibi değişiklikler meydana geldiğini görmeye çalışacağız.

I. Hz. Ömer ve İbn Ömer'den Birlikte Gelen Rivâyetler:

İlk olarak Hz. Ömer ve İbn Ömer'den (r.a.) gelen rivâyetlere değinmek istiyoruz. İster sadece birinden, isterse ikisinden birden olsun, bu iki sahâbîden gelen rivâyetlerde ön plana çıkan kişi **Yahyâ b. Ya'mer**'dir. Öyle ki Buhârî öncesi dönem içerisinde Hz. Ömer ve İbn Ömer'den bu hadîsi rivâyet eden başka birisini bilmiyoruz. Yahyâ'dan bu hadîsi alanlar içinde ise özellik-

* Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

1 Dini Araştırmalar, Cilt 6, s. 18, ss. 21-64.

le **Abdullah b. Büreyde** dikkat çekmektedir. Yahyâ ve İbn Büreyde'nin her ikisinin de güvenilir olduğu anlaşılmaktadır. Yahyâ b. Ya'mer vasıtasıyla Hz. Ömer ve İbn Ömer'den gelen bu rivâyetler genellikle birbirinin benzeridir. Bununla birlikte râvî etkilerinin kesinliğini gösteren takdim-tehir, ihtisâr-ziyâde v.b. şeyler de dikkatimizi çekmektedir. Önemli bir nokta da, bu rivâyetlerin hemen tamamında *kadere inanmanın* imânın tarifi içerisinde yer almasıdır. Ebû Hureyre rivâyetlerinde göreceğimiz gibi bu nokta belki de ayırt edici bir mâhiyet taşımaktadır.

Hz. Ömer ve İbn Ömer'den gelen rivâyetlerin bulunduğu kitaplar ve bunların kısa değerlendirmesi şöyledir:

1. Tayâlisî'nin (v. 204) *Müsned'* i:

İbn Ömer-Ömer kanalıyla gelen Cibrîl Hâdîsi rivâyetlerinden en erkeni, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (v. 204) *Müsned'*inde yer almaktadır.² Bu rivâyetin metni şöyledir:

عن ابن عمر قال حدثني عمر بن الخطاب أنه كان عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاءه رجل عليه ثوبان أبيضان حسن الوجه حسن الشعر ف نظر القوم بعضهم إلى بعض ما تعرف هذا وما هذا بصاحب سفر فقال ادنو منك يا رسول الله فقال ادن ثم قال ادنو منك يا رسول الله فقال ادن فلم يزل يدنو حتى كانت ركبته عند ركلة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال أسألك قال سل قال أخبرني عن الإسلام قال شهادة أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان قال فإذا فعلت ذلك فإنا مسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم فقال له الرجل صدقت فجعلنا نتعجب من قوله لرسول الله صلى الله عليه وسلم صدقت كأنه أعلم منه ثم قال يا رسول الله أخبرني عن الإيمان قال الإيمان أن تؤمن بالله وملكاته وكتبه ورسوله والبعث بعد الموت والجنة والنار وتؤمن بالقدر خيره وشره قال فإذا فعلت ذلك فإنا مؤمن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم قال صدقت فجعلنا نتعجب من قوله لرسول الله صلى الله عليه وسلم صدقت ثم قال أخبرني ما الإحسان قال أن تحشى الله كأنك تراه فإن كنت لا تراه فإنه يراك قال صدقت ثم قال أخبرني عن الساعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما المستول عليها بأعلم من السائل من حَس لا يعلمهن إلا الله أن الله عدده الساعة ويزل الغيث الآية فقال الرجل صدقت

Metnin Tahlili:

Bu rivâyete göre, Hz. Ömer Hz. Peygamber'in yanında iken bir adam gelmiştir. Gelen adamın üzerinde iki beyaz elbise bulunmaktadır ve o güzel yüz-lü, güzel saçlı birisidir. Topluluk birbirine bakmış ancak orada bulunanlar onu tanımamaktadır. Gelen o kişi Rasûlullah'tan izin alarak onun yanına kadar yaklaşır. Öyle ki dizleri onun dizlerine kadar gelir. Sonra da soru sormak için izin alır. Kendisine izin verince, *İslâm*, *iman*, *ihsân* ve *kiyâmetin zamanı* hakkında sorular sorar. Bunlara verilen cevaplar şöyledir:

İslâm: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Peygamber'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şâhitlik etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Beyt'i haccetmek, oruç tutmak. (Burada sıralanan şeyleri yapanlar 'Müslim' olarak nitelenmişlerdir.)

İman: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, öldükten sonra dirilişe, cennete-cehenneme ve hayrıyla-şerriyle kadere inanmak. (Bunlara inananlar 'mümin' olarak nitelenmişlerdir.)

2 Tayâlisî, *Müsned*, s. 5 (Beyrût, t.y.).

İhsân: Allah'ı görüyormuşçasına O'ndan korkmandır; sen O'nu görmeden de O seni görüyor.

Kıyâmetin zamanı: Soru sorulan, sorandan daha bilgili değildir, denildikten sonra buna dair bilginin *bilinmeyen beş şeyden* biri olduğu ifade edilmektedir. Lokman sûresinin son âyetlerine işâret edilen bu ifâdelerden sonra, adamın tasdikiyle anlatım sona ermektedir.

Değerlendirme:

Hammâd b. Zeyd- Matar el-Verrâk- Abdullah b. Büreyde- Yahyâ b. Ya'mer- İbn Ömer- Ömer şeklindeki bir isnâd ile gelen bu rivâyetin isnâdında bir illet gözükmemektedir. Metin kısmına gelince; bu rivâyetin metni, ileride gelecek rivâyetlerin metinlerine bir hayli benzemektedir. Burada, *âhîret gününe inanmak* yerine, *ölümden sonra dirilişe* ve *cennet ve cehenneme inanmak* sözleri mevcuttur. Bunlar da aynı anlamın farklı şekilde ifadesi sayılabilir. Kıyâmetin zamanıyla ilgili bilginin Lokman suresinin son âyetleriyle alâkalandırılması ve *beş gayb* diye tavsif edilmesi Hz. Peygamber tarafından mı yapılmıştır, yoksa bir râvî tarafından mı? Bu konu pek açık değildir. Rasûlullah tarafından böyle bir açıklama yapılmış olabilir. Çünkü okunan âyetler konu ile ilgilidir. Bununla birlikte bizce, bunun râvîden kaynaklanan bir yorum olması da muhtemeldir. Nitekim birçok rivâyette bu kısım mevcut değildir.

Bu rivâyette ilgili bir olumsuz durum gözükmektedir.³ Bu rivâyet bize göre **sahih** görünmektedir.

2. İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235) Musannef'i:

İbn Ebî Şeybe'nin serdettiği ve İbn Ömer'in, babası Hz. Ömer'den naklettiği rivâyetin⁴ metin kısmı şöyledir:

عن ابن عمر عن عمر قال كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم فجاءه رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد فدنا منه حتى أدنى ركبته من ركبتيه ووضعه كفيه على فخذيه فقال يا محمد متى الساعة فقال ما المسئول عنها بأعلم من السائل قال ولكن من أمارتها ان تلد الأمة ربتها وأن ترى الحفاة العراة أصحاب النساء يتظاولوا في البنيان

Metnin Tahlili:

Bu rivâyetin metin kısmında, *imân*, *İslâm* ve *ihsândan* bahis söz konusu olmayıp, sadece soru sormak üzere gelen kişinin fizikî tavsifinden sonra *kıyâmetin zamanından* ve *iki alâmetinden* söz edilmiştir. Burada bahsedilen iki alâmetten birisi, câriyenin efendisini doğurması, diğeri ise yalın ayaklı, çıplak sürü çobanlarının yüksek binalar yapmasıdır.

3 Diğerlerinin aksine bu rivâyetin sonunda gelen kişinin Cibrîl olduğunun belirtilmemiş olması dikkat çekicidir. Bununla birlikte diğerleriyle bunca benzerliği olmasına rağmen mezkur rivâyeti bu çalışmaya dahil etmemek doğru olmazdı. Biz de çalışmamıza bu rivâyeti almayı uygun gördük.

4 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 502.

Değerlendirme:

İbn Ebî Şeybe'nin İbn Ömer-Ömer'den naklen serdettiği bu rivâyetin metin kısmında kısa bir malumat verilmiştir. Bu rivâyetin muhtasar olduğunu tahmin etmekteyiz. Burada verilen bilgiler önceki rivâyetle örtüşmektedir. Tek fark *kıyâmetin âlâmetleri* cümlesinden olmak üzere iki hususun burada yer almasıdır. Görüldüğü kadarıyla bu rivâyet de **sahih** tir.

3. Ahmed b. Hanbel'in (v. 241) *Müsned'i*:

Birinci Rivâyet:

Ahmed b. Hanbel'e ait *Müsned*'de, İbn Ömer'in babası Hz. Ömer'den naklettiği iki rivâyet vardır. Bunlardan ilki⁵ şudur:

قالا لقينا عبد الله بن عمر فذكرنا القدر وما يقولون فيه فقال إذا رجعت إليهم فقولوا إن بن عمر منكم بريء وأنتم منه بزاء ثلاث مرار ثم قال أخبرني عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنهم بنا ما جعلوا من جنوس أو تعود عند النبي صلى الله عليه وسلم جاءه رجل عشي حسن الوجه حسن الشعر عليه ثياب بياض فظفر القوم بعضهم إلى بعض ما تعرف هذا وما هذا بصاحب سفر ثم قال يا رسول الله أتيتك قال نعم فجاهه فوضع ركبتيه عند ركبتيه ويديه على فخذه فقال ما الإسلام قال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت قال فما الإيمان قال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه وأحكامه والنار والبعث بعد الموت والقدر كله قال فما الإحسان قال أن تعمل لله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال فما الساعة قال ما المستول عنها بأعلم من السائل قال فما أشرافها قال إذا العرة الحفاة العالة رعاء النساء تطاولوا في البيان وولدت الإماء وياقن قال ثم قال قال علي الرجل فطلبوه فلم يبروا شيئا فمكت يومين أو ثلاثة ثم قال يا بن الخطاب أتدري من السائل عن كذا وكذا قال الله ورسوله أعلم قال ذاك جبريل جاءكم يعلمكم دينكم قال وسأله رجل من جهينة أو مزينة فقال يا رسول الله فيما تعمل أي شيء قد خلا أو مضى أو شيء يستأنف الآن قال في شيء قد خلا أو مضى فقال رجل أو بعض القوم يا رسول الله فيما تعمل قال أهل الجنة يسيرون لعمل أهل الجنة وأهل النار يسيرون لعمل أهل النار قال يحيى قال هو كذا يعني كما قرأت علي

Metnin Tahlili:

Rivâyetin baş tarafında İbn Ömer'e, kaderle ilgili ortalıkta dolaşan bazı şeyler şikâyet edilmektedir. Bu şikâyetten sonra İbn Ömer, kendisinin öyle kişilerden, onların da kendisinden berî olduğunu söylemekte ve Cibrîl'in gelişile ilgili olayı babasından naklen anlatmaktadır.

Buna göre, onlar Hz. Peygamber'in huzurunda oturuyorlarken yürüyerek, güzel yüzlü, güzel saçlı, beyaz elbiseli bir adam gelmiştir. Herkes birbirine bakmış ancak onu hiç kimse tanımamıştır. Gelen, bir yolcuya da benzemiyordu. Sonra o kişi Rasûlullah'ın yanına gelmek için izin almış, dizini onun dizlerinin yanına, ellerini de uyluklarına koymuştur. Bunun akabinde, gelen kişinin Hz. Peygamber'e *İslâm*, *imân*, *ihsân*, *kıyâmetin zamanı* ve *âlâmetleri* hakkında sorduğu sorulara değinilmiştir. Bunlara verilen cevaplar şöyledir:

İslâm: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak ve Beyt'i hacetmek.

İman: Allah'a, meleklerine, cennete-cehenneme, öldükten sonra dirilişe, bütünüyle kadere inanmak. (Peygamberlere ve kitaplara iman yok)

5 Ahmed, *Müsned*, 1, 27 (no: 184), (I-VI, Mısır, t.y.).

İhsân: Allah için amel etmendir. Sen O'nu görmesen de O seni görmektedir.

Kıyâmetin zamanı: Bu konuda soru sorulan, sorandan daha bilgili değildir.

Kıyâmetin Alâmetleri: Çıplak, yalınayak, fakir sürü çobanlarının yüksek binalar yapması; câriyelerin efendilerini doğurması.

Hız. Peygamber'in verdiği cevapların sonunda, soru soran kişinin ortalıktan kaybolduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, Hız. Peygamber onun getirilmesini istediğinde, orada bulunanlar hiçbir şey görememişler ve adamı bulamamışlardır. Aradan iki-üç gün geçtikten sonra Hız. Peygamber, Hız. Ömer'e gelenin kim olduğunu bilip bilmediğini sormuş, o da bilmediğini beyan etmiştir. Bunun üzerine Hız. Peygamber onun Cibrîl olduğunu haber vermiştir. Bu anlatılanlardan sonra ise **Cüheyne** veya **Müzeyne** kabilesinden birisinin Peygamberimize sorusundan bahsedilmektedir. O, Hız. Peygamber'e, önceden takdir edilen şeyleri mi, yoksa şu anda yeni ortaya çıkan amelleri mi yapıyoruz diye sormuştur. Bunun üzerine Hız. Peygamber, amellerin, önceden belirlenen ameller olduğu yönünde cevap vermiş; buna karşılık o adam veya orada bulunan kişiler, öyleyse niçin amelle uğraşıyoruz, diyerek yeni bir soru sormuştur. Hız. Peygamber'in buna cevabı da şu olmuştur: "*Cennet ehline, cennetliklerin amelleri kolaylaştırılır; cehennem ehline de cehennemliklerin amelleri kolaylaştırılır.*" Rivâyetin sonunda Yahyâ'nın bu rivâyetin bu şekilde yani kendisine kıraat edildiği gibi olduğu dair sözü yer almaktadır.

Değerlendirme:

Bu rivâyetin **isnâdı** ihticâca elverişli gözükmektedir. **Metin** kısmına gelince; Burada, dikkate değer bazı hususlar vardır. Mesela, *imanla* ilgili hususlar sıralanırken iki şey, yani **Peygamberlere** ve **kitaplara iman** söylenmemiştir. Yine bunlardan birisi de, olayın üzerinden iki veya üç gün geçtikten sonra Hız. Peygamber'in, Hız. Ömer'e soru soran kişinin kim olduğunu bilip bilmediğini sorması; onun da Allah ve Rasûlü'nün daha iyi bileceğini söyleyerek karşılık vermesi; bunun üzerine Peygamber (s.a.)'in, gelen kişinin Cibrîl olduğunu haber vermesidir. Birçok rivâyette ise, gelen kişinin ortalıktan kaybolmasıyla, Hız. Peygamber (s.a.)'in onun kim olduğunu açıklaması arasında geçen zaman farkından bahis yoktur. O rivâyetlerden anlaşılan, Hız. Peygamber'in hemen açıklama yaptığıdır.

Rivâyetler arasındaki bu farklı bilgiler, ya râvîlerden birinin, rivâyette olmayan bir şeyi ona ilavesi sonucu ortaya çıkmıştır; ya da, bu durum sadece Hız. Ömer ile ilgilidir. Yani, Hız. Ömer olayın oluşundan sonra oradan ayrılmış, birkaç gün sonra, gelen o adamın Cibrîl olduğunu öğrenmiştir. Doğrusu, Hız. Ömer gibi Peygamber (s.a.) ile neredeyse her an irtibatlı sayılan bir zâtın, böyle enteresan bir olaydan uzun sayılabilecek bir süre sonra haberdar olması akla pek yatkın gözükmemektedir. Bizce, burada râvîlerden birinin hatası yanlış anlamaya sebep olmuştur. Bunun kim olduğunu tespit etmemiz ise oldukça güçtür.

Bu önceki ve sonraki rivâyetlerde pek bulunmayan diğer farklı husus da, rivâyetin sonundaki ilâve bilgidir. Buna göre, **Cüheyne** veya **Müzeyne** kabilesinden bir adam, Hz. Peygamber'e bir soru sormaktadır. Bu soru, yaptığımız amellerin önceden mi belirlendiği, yoksa şu anda ortaya çıkan ameller mi olduğu konusuyla ilgilidir. Rivâyetin sonundaki bu kısımdan öyle anlaşılıyor ki, orada bulunanların zihni kader mevzuuna takılmış; imân esasları arasında sayılan, *'bütünüyle kadere inanman'* cümlesi dinleyenlerden bir kısmının zihnini düşünceye sevk etmiştir. Eğer bu bilgi sahihse, kaderle ilgili tartışmalar daha Hz. Peygamber (s.a.) hayattayken ortaya çıkmış gibi görünmektedir.

İsnâdı sağlam görünen bu rivâyetin -sonraki rivâyetler göz önünde bulundurulduğunda- metin kısmında bulunan eksikliklerin (peygamberlere ve kitaplara iman vs.) râvî hatasından kaynaklanması muhtemeldir. Ziyâde olduğunu düşündüğümüz son kısmın ise ihtiyatla karşılanması gerekir. Bu ziyâde bilgi başka rivâyetlerin hiç birinde mevcut değildir. Genel olarak ise bu rivâyet kabul edilebilir mâhiyettedir, en azından **hasen** değerindedir diyebiliriz.

İkinci Rivâyet:

İbn Ömer'in, babası Hz. Ömer vasıtasıyla naklettiği, *Müsned*'de yer alan ikinci rivâyet⁶ ise şöyledir:

بينما نحن ذات يوم عند نبي الله صلى الله عليه وسلم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى قال يزيد لا ترى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى نبي الله صلى الله عليه وسلم فأسند ركبته إلى ركبته ووضع كفيه على فخذه ثم قال يا محمد أخبرني عن الإسلام ما الإسلام قال تشهد ان لا إله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت إليه سبيلا قال صدقت قال فعجبنا له يسأله ويصدقه قال ثم قال أخبرني عن الإيمان قال الإيمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر كله خيره وشره قال صدقت قال فأخبرني عن الإحسان ما الإحسان قال يزيد ان تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال فأخبرني عن الساعة قال ما المسئول عنها بأعلم بها من السائل قال فأخبرني عن إمارتها قال ان تلد الأمة ربتها وان ترى الخفاة العرأة رعاء النساء ينظرون في الباء قال ثم انطلق قال فلبث مليا قال يزيد ثلاثا فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عمر أتدري من السائل قال قلت لله ورسوله أعلم قال فإنه يجربل آتاكم يعلمكم دينكم

Metnin Tahlili:

Bu rivâyetin metninde öncelikle, gelen kişinin fizikî görünüşü hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra *İslâm* (5 husus), *iman* (6 husus), *ihsân*, *kıyâmetin zamanı* ve *âliametleri* (câriyenin efendisini doğurması; yalınayak-çıplak çobanların yüksek binalar yaptığının görülmesi) ile ilgili açıklamalar yer almıştır. *İslâm* ve *iman* ile ilgili cevaplardan sonra, soruları soran kişi bunları tasdik etmiş, orada bulunanlar da bu duruma şaşırmıştır. Bu açıklamaların sonunda adam oradan ayrılmıştır. Bir süre (3 gün?) sonra ise Hz. Peygamber, Hz. Ömer'e soru soranın Cibrîl olduğunu haber vermiştir.

6 Ahmed, *Müsned*, I, 51 (no: 367). Ayrıca bir sonraki rivâyeti de Kehmes'ten Abdullah b. Yezid nakletmiştir ve bunun, bir önceki gibi olduğu belirtilmiş; sadece buradaki metinde bulunmayan bazı ziyâdelere değinilmiştir. (Gelen kişinin üzerinde yolculuk emaresi bulunmadığı, olaydan sonra Hz. Ömer'in üç (gün?) beklemesi şeklinde.) Bkz. I, 52 (no: 368).

Değerlendirme:

Bu rivâyetin **metin** kısmında, öncekilere göre dikkat çekici önemli bir fark söz konusu değildir. Bilgiler büyük oranda örtüşmektedir. Sadece önceki Hz. Ömer rivâyetinin aksine bu rivâyette *iman* ile ilgili kısımda peygamberlere ve kitaplara iman yer almaktadır. Ayrıca burada Cüheyne veya Müzeyne kabilesinden bir adamın soru sorması gibi herhangi bir bilgi de yoktur. Anlatım farkları olsa da iki rivâyet arasında belirtilen hususlar dışında çok fark yoktur. Bu bilgiler ışığında Hz. Ömer'den gelen bu tarihin de ihticâca elverişli ve **sahih** olduğunu düşünüyoruz.

II. Sadece Abdullah b. Ömer'den Gelen Rivâyetler:

Cibrîl Hadîsi'nin bazı tarikleri İbn Ömer'in, babasından değil de doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği rivâyetlerdir. Yani bunlarda olayın şahidi olarak gözükken kişi bizzat İbn Ömer'dir. Bu rivâyetlerin durumu acaba nedir? Bu olaya İbn Ömer'in şahit olup olmadığını bilebilmemiz için öncelikle olayın hangi yıl gerçekleşmiş olduğunu tespit etmemiz gerekecektir. Kanaatimizce Cibrîl Hadîsi'nin haber verdiği olay, Hz. Peygamber'in vefatına yakın yıllarda olmalıdır. Çünkü bu hadis, *İslâm*'ın ve *imanın* şartları olarak kabul edile gelen unsurları bünyesinde barındırmaktadır. Namaz, oruç, hac, zekât gibi ibâdetlerin teşri kılınmasından sonra bu olayın gerçekleşmiş olması yüksek ihtimaldir. Nitekim Buhârî şârihlerinden Aynî (v. 855) de bu olayın Hz. Peygamber'in âhir ömründe olduğu yönünde bir rivâyeti zikrederek bu yönde bir kanaat belirtmiş olmaktadır.⁷ İbn Ömer'in bisseten (milâdî 610) az sonra doğduğunu ifade eden İbn Hacer'in⁸ bu yorumu doğru ise, Peygamberimizin vefatına yakın yıllarda onun yaşının pek de küçük olmayacağı ortaya çıkmaktadır. O yıllarda İbn Ömer tahminen 20 yaşlarında olsa gerektir. Bu da onun olaya şahit olabileceği anlamına gelmektedir. Bazı rivâyetlerin İbn Ömer'den, bazılarının ise onun babasından nakli suretiyle gelmesi ise büyük bir ihtimalle râvîlerden kaynaklanmaktadır.⁹

İbn Ömer'den gelen rivâyetlerin yer aldığı eserler şöyledir:

1. Ebû Hanîfe'nin (v. 150) Eserleri:

Ebû Hanîfe'nin (80-150) eserleri, Cibrîl Hadîsiyle ilgili bütün rivâyetler göz önünde bulundurulduğunda, şu an elimizdeki en erken rivâyetleri muhteva olma özelliğine sahiptir. Bu eserlerde toplam üç rivâyet mevcut olup bunlardan ikisi İbn Ömer'den (biri ise İbn Mes'ûd'dan) nakledilmektedir. Ancak Al-kame b. Mersed-Yahyâ b. Ya'mer-İbn Ömer tarihiyle gelen bu 2 rivâyetin isnadında inkıtâ vardır. Bunların metinleri ise şöyledir:

7 Aynî, *Umdetu'l-kârf*, I, 340 (Matbaa-i Âmire, 1308, I-XI baskısı).

8 İbn Hacer, *Takrîb*, s. 528 (1416 Riyâd baskısı).

9 Tirmizî mezkur hadis hakkında bir değerlendirme yaparken bu hadisin İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den nakletmek suretiyle de rivâyet edildiğini söylemiş fakat doğrusunun İbn Ömer-Ömer-Peygamber şeklinde olduğunu belirtmiştir. Bkz. Tirmizî, *İman* 4 (no: 2610).

Birinci Rivâyet:

Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ebvat* adlı kitabında yer alan ve İbn Ömer'den gelen ilk rivâyetin¹⁰ metin kısmı şöyledir:

عن يحيى بن يعمر قال قلت لآبن عمر رضى الله عنهما أخبرني عن الدين ما هو؟ قال عليك بالإيمان لتعلمه، قلت فأخبرني عن الإيمان ما هو؟ قال فأخذ يدي فالطلق بي إلى شيخ فأتعدني إلى جبهه فقال: إن هذا يسأني عن الإيمان كيف هو؟ فقال والشيخ من شهد بدرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عمر كنت إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الشيخ معي إذ دخل علينا رجل حسن اللمة متعمما نحسبه من رجال البادية فتخطى رقاب الناس فوقف بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ما الإيمان؟ قال شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله وتؤمن بملأكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله تعالى. فقال صدقت، فتعجبنا من تصديقه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع جهل أهل البادية، فقال يا رسول الله ما شرائع الإسلام؟ فقال إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا والإغتسال من الجنابة، فقال صدقت، فتعجبنا لقوله بتصديقه رسول الله صلى الله عليه وسلم كأنه يعلمه، فقال يا رسول الله وما الإحسان؟ قال أن تعمل لله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، فقال صدقت، فقال يا رسول الله من الساعة؟ فقال ما المسؤول عنها بأعلم من السائل. ثم مضى فلما توسط الناس لم نره. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إن هذا جبريل، أتاكم ليعلمكم معالم دينكم.

Metnin Tahlili:

(Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ebvat* adlı kitabını rivâyet edenlerden Ebû'l-Mutî şöyle dedi: “Bana fıkhın en faziletlisini haber ver; dedim.” Ebû Hanîfe şöyle karşılık verdi: “Fıkhın en faziletlisi, kişinin Allah Teâlâ'ya imânı, şerâyii, sünnetleri, hadleri, ümmetin ittifak ve ihtilafını bilmesidir.”)

Ebû'l-Mutî, yine devamlı, imânın ne olduğunu kendisine açıklamasını istemiş; Ebû Hanîfe de şunları söylemiştir:

“(Bana *Alkame b. Mersed*) Yahyâ b. Ya'mer'den (rivâyet etti ve şöyle dedi): İbn Ömer'e, bana dinin ne olduğunu haber ver; dedim; o da imâna sarıl ve onu öğren dedi. Ben, imân nedir; bana öğret dedim.” Devamlı dedi ki: “Elimi tuttu ve beni yaşlı bir zata götürdü. Yanına oturttu ve şöyle söyledi: Bu bana imânın ne olduğunu soruyor. Yaşlı adam, Rasûlullah (s.a.) ile Bedir'e iştirak edenlerdendi. İbn Ömer dedi ki: Ben, Rasûlullah (s.a.)'in yanındaydım ve bu yaşlı adam da benimle beraberdi. Birden yanımıza, güzel saçlı, sarık giymiş, çölde yaşadığını zannettiğimiz bir adam çıka.g.e.lidi. İnsanların arasından geçerek Rasûlullah (s.a.)'in yanında durdu ve: Ey Allah'ın Rasûlü! İman nedir; diye sordu. O da şöyle cevapladı: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun kulu ve peygamberi olduğuna şahitlik etmen; meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve hayır ve şerrıyla kaderin Allah Teâlâ'dan olduğuna inanmandır. Bunun üzerine, doğru söyledin, dedi. Bâdiyede yaşayanlar bilgisiz olduğu halde onun Rasûlullah (s.a.)'i tasdik etmesine şaşır-dık. Daha sonra: Ya Rasûlallah! İslâm'ın şerâyii nedir; diye sordu. O şöyle karşılık verdi: Namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak, gücü yeten için Beyti haccetmek ve cünüplükten temizlenmektir. O da, doğru söyledin, dedi. Biz yine, onun bilir gibi Rasûlullah (s.a.)'in sözünü tasdik etmesine

10 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebvat*, s. 45-46 (İmam A'zâm'ın Beş Eseri içinde, trc. Mustafa Öz, İstanbul, 1992); Beyâzîzâde, *el-Usûlü'l-müntfe li'l-İmâm Ebi Hanîfe*, s. 37-39 (thk. ve çeviri: İlyas Çelebi: İmam Azam Ebû Hanîfe'nin İtikâd Görüşleri, İstanbul, 1992, MÜF Yayınları).

hayret ettik. Sonra: Ey Allah'ın elçisi! **İhsan** nedir, diye sordu. O şöyle buyurdu: Sanki O'nu görüyormuşçasına Allah için amel etmemdir; her ne kadar sen O'nu görmesen de O seni görmektedir. Yine, doğru söyledin, dedi. Sonra da: Ey Allah'ın Rasûlü! **Kıyâmet** ne zamandır, dedi. Hz. Peygamber de: Bu konuda kendisine soru sorulan, soru sorandan daha bilgili değildir, dedi. Bundan sonra o kişi, ayağa kalktı. İnsanların ortasına gelince onu bir daha göremedik! Hz. Peygamber (s.a.) şöyle buyurdu: İşte bu Cibrîl'di. Size dininizin esaslarını öğretmek üzere geldi.”

Değerlendirme:

Bu rivâyetin metninde öncekilerden farklı olarak, Cibrîl'in gelişinden evvelki safhayla ilgili olarak anlatılan Yahyâ'nın İbn Ömer'e sorduğu soru yer almaktadır. Ayrıca İslâm'a dair bilgi verilirken ziyâde olarak “cünüplükten temizlenme” konusundan bahsedilir. Bu farklı bilgilerin dışındaki hususlar önceki rivâyetlerle benzerlik göstermektedir. Alkame b. Mersed ile Yahyâ arasındaki râvînin (muhtemelen Süleyman b. Büreyde'nin) düşmesi sebebiyle münkatı olan Cibrîl Hadîsi'nin bu tariki metin olarak, önemli bir illet taşımamaktadır. Kanaatimizce, isnâdda bulunan inkitâ rivâyetin tek başına delil olarak kullanılmasına izin vermemektedir. Bununla beraber bu rivâyet benzer rivâyetlerce desteklenebilir ve bu şekilde de zayıflıktan kurtularak **hasen li-ğayrihi** mertebesine yükselebilir.

İkinci Rivâyet:

Cibrîl Hadîsi ile ilgili diğer rivâyet Ebû Hanîfe'nin *Müsned*'inde bulunmaktadır.¹¹ Ebû Nuaym'ın (v. 430) naklettiğine göre Abdullah b. Ömer'den gelen bu rivâyetin metni şöyledir:

عن يحيى بن معمر قال دخلت المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس فقلت لصاحبي اطلق بنا إليه فجلسنا معه فقلت له يا أبا عبد الرحمن أنا مقبل في هذه الأرضين وتلقى قوما يقولون لا قدر فغضب غضبا شديدا فقال أقم فأخبرهم أن عبد الله بن عمر منهم برئ وإنهم مني براء ثلاث مرات ولو أجد أعوانا لجاهدكم عليه ثم أنشأ يحدثنا قال بينا أنا عند النبي صلى الله عليه وسلم في أناس من أصحابه إذ دخل عليه شاب حسن الوجه طيب الريح حسن الثياب حسن الهيئة فقال السلام عليك يا نبي الله قال فرد النبي صلى الله عليه وسلم السلام ورددنا ثم قال أدنو يا رسول الله قال نعم فدنا حتى ألقى ركبته بركة النبي صلى الله عليه وسلم ثم قال ما الإيمان قال الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره من الله قال صدقت فعجبنا من قوله صدقت مع توفيقه لياه كأنه يعلم ثم قال ما شرائع الإسلام قال إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وحج البيت وصوم رمضان والاعتسال من الجنابة قال صدقت فعجبنا من قوله صدقت قال ما الإحسان قال أن تعمل لله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال متى الساعة قال ما المسؤول عنها بأعلم من السائل قال صدقت ثم قام فالتفت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بالرجل قال فظننا وهو بين أظهرنا فكأنما تقطعه الأرض فما وجدناه ولا رأينا شيئا فأخبرنا النبي صلى الله عليه وسلم فقال هذا جبريل أتاكم ليعلمكم معالم دينكم ما جاءني في صورة إلا وأنا أعرف فيها إلا اليوم في هذه الصورة

Metnin Tahlihi:

İbn Ömer'den gelen bu rivâyetin metnine baktığımızda, öncekinden farklı olarak şu hususlar dikkat çekmektedir: Öncelikle, Yahyâ b. Ya'mer bir arka-

11 Ebû Nuaym, *Müsnedu Ebi Hanife*, s. 151-153 (Riyâd, 1415, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbi).

daşıyla beraber, mescitte oturmakta olan Abdullah b. Ömer'in yanına gelmiş ve ona, kaderin olmadığını iddia eden bazı insanları şikâyet etmiştir. Bunun üzerine İbn Ömer çok sinirlenmiş, onun öyle söyleyenlere gidip kendisinin onlardan; onların da kendisinden uzak olduğunu bildirmesini istemiş; eğer yanında kendisine yardım edecek kişiler bulursa, onlara karşı savaşacağını ifade etmiş, bunun akabinde de Hz. Peygamber (s.a.)'in huzurunda meydana gelen olayı anlatmaya başlamıştır.

Buna göre o, Hz. Peygamber'in ve ashâbının yanında bulunduğu bir esnada, genç, güzel yüzlü, hoş kokulu, iyi giyimli ve güzel görünümlü birisi gelmiş, selâm vermiş, sonra Hz. Peygamber'in dizine dizini dayamış ve *imân*, *İslâm*'ın kuralları, *ihsân* ve *kıyâmetin zamanı* hakkında sorular sormuş ve şu cevapları almıştır:

İmân: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, hayır ve şerriyle kaderin Allah'tan olduğuna inanmaktır. (Âhîret gününe iman yok)

İslâm'ın şerâii (temel ibâdetleri/ritüelleri?): Namaz kılmak, zekât vermek, Beyt'i haccetmek, Ramazan orucunu tutmak ve cünüplükten temizlenmek. (Şehâdet cümleleri yok)

İhsân: Allah'ı görüyormuş gibi O'nun için amel etmektir; her ne kadar sen O'nu görmeden de O seni görmektedir.

Kıyâmetin zamanı: Kendisine soru sorulan, soru sorandan daha bilgili değildir.

Bu cevaplardan sonra adam kalkıp gitmiştir. Hz. Peygamber, adamın kendisine getirilmesini istemişse de, yanlarında olan o adam yer yarılmış da içine girmiş gibi kaybolmuş, onu bulamamışlardır. Bunun üzerine de Hz. Peygamber: "*Bu, Cibrîl'dir; size dininizin esaslarını öğretmek üzere gelmiştir. Hangi surette gelirse gelsin, onu tanırım; fakat bugünkü geldiği surette öyle olmadı*" demiştir.

Değerlendirme:

Metin yönünden bakıldığında, önceki ile bu rivâyet arasında mânâ ile rivâyetten kaynaklandığını tahmin ettiğimiz bazı benzerlikler ve farklılıklar mevcuttur. *İman*ın tanımı, önceki rivâyettekiyle benzerlik göstermektedir. Sadece, baş taraftaki **şehâdet** cümlesi ve **âhîret gününe imân** bu rivâyette yoktur. Her iki rivâyetteki *ihsân* tanımı 'amel etmelidir' ifadesinin, bir çok rivâyette 'ibâdet etmelidir' veya "korkmandır" biçiminde geldiğini görüyoruz. Son kısım önceki rivâyetle farklılık göstermektedir. O kişinin, dinlerini öğretmek için gelen Cibrîl olduğuna dair cümle hariç, diğerleri önceki rivâyetlerde yoktur.

Metin bakımından önemli sayılacak derecede bir illet içermeyen bu rivâyetin, isnâdının **munkatı** olması sebebiyle tek başına ihticâc şartlarını taşıdığını söylememiz zordur.

Ebû Hanîfe hadisçi olmadığı için, onun kitaplarında yer alan rivâyetlerin titiz bir şekilde nakledilmemiş olması da normal karşılanabilir. Bu nedenle biz, sıhhat olarak elverişsiz olsa da bu rivâyetlerin Ebû Hanîfe zamanında

bilindiği sonucuna ulaşabiliriz diye düşünüyoruz. Hatta Ebû Hanîfe Cibrîl Hadîsi ile ilgili rivâyetleri muteber addetmiş olmalıdır. Nitekim onun imanla ilgili görüşünün buradaki rivâyetlere uygun olarak şekillendiğini *el-Fıkhü'l-ekber* isimli eserinde net bir biçimde görmekteyiz. Bu eserinin daha en başında¹² Ebû Hanîfe şu ifadeleri kullanmaktadır:

أصل الوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب أن يقول آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى والحساب والميزان والجنة والنار حتى كله

Bu ifadelerden, Ebû Hanîfe'nin imanla ilgili görüşlerinin büyük ölçüde Cibrîl Hadîsi'nden etkilendiğini, en azından onun iman görüşünü şekillendiren hadislerden birisinin de Cibrîl Hadîsi olduğunu söylemek mümkündür. Bu da onun bu konudaki rivâyetleri en azından kendi bakış açısından muteber saydığını gösterir. Bize göre de, tek başlarına ihticâc olunamayacak bu rivâyetler birbirini destekler mâhiyettedir. Bu nedenle zayıflıkları bir ölçüde hafifletmekte ve **hasen li-ğayrihi** mertebesine yükselmektedir.

2. İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235) Eserleri:

İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235) eserlerinde **İbn Ömer**'den gelen rivâyetler iki tarikle gelmektedir:

Birinci Rivâyet:

İbn Ömer'den gelen iki rivâyetten ilkinin isnâdı İbn Fudayl- Atâ b. es-Sâib- Muhârib b. Disâr- İbn Büreyde- İbn Ömer şeklinde¹³ olup metni şöyledir:

عن ابن بريدة وردنا المدينة فأتينا عبد الله بن عمر فقال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنه رجل جيد الغياب طيب الريح حسن الوجه فقال السلام عليك يا رسول الله قال وعليك فقال يا رسول الله أدنو منك قال ادن فقلنا ما رأينا كاليوم قط رجلا أحسن لوبا ولا أطيب ريحا ولا أحسن وجهها ولا أشد توقيرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا رسول الله أدنو منك قال نعم فلما أدنوه فقلنا مثل مقالنا ثم قال له التالفة أدنو منك يا رسول الله قال نعم حتى الترقى ركبته بركة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ما الإسلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت وتغتسل من الجنابة قال صدقت فقلنا ما رأينا كاليوم قط رجلا والله لكانه يعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم

Metnin Tahlili:

Bu rivâyette, olaya Hz. Peygamber'in huzurunda bizzat şahit olan sahâbî Hz. Ömer'in oğlu Abdullah olarak gözükmektedir. Buna göre Rasûlullah'ın yanına güzel vasıflarla vasfedilen bir adam izin alarak gelmiş ve ona *İslâm*'ın ne olduğunu sormuştur. Aldığı cevapta ise:

12 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, s. 70 (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde).

13 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, III, 331-332.

İslâm; namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucu tutmak, haccetmek ve cünüplükten temizlenmek olarak tarif edilmiştir. Oradakilerin, “bugünkü adam gibisini asla görmedikleri ve sanki Rasûlullah’ın onu tanıdığı” ifade edildikten sonra başka bir bilgi verilmemiştir.

Değerlendirme:

İsnâdı ihticâca elverişişiz gözüken bu rivâyetin metin kısmı fazla yorum yapacak kadar uzun değildir ve sadece *İslâm* hakkında sorulan soruya değinilmiştir. Burada verilen *İslâm* tanımı, önceki rivâyetlerdekiyle aynıdır, sadece şehâdet cümleleri burada yoktur. Şayet bu rivâyet muhtasar değilse, metni eksik nakledilmiş olmalıdır. Nakildeki bu noksanlık ise, şüphelerimizi Atâ b. es-Sâib ve Muhammed b. Fudayl üzerine çekmektedir. Netice itibariyle bu rivâyet bilhassa isnâd olarak tek başına **ihiticâca elverişişizdir**. Metin olarak ise öncekilerle büyük oranda örtüşmektedir. Burada yer alan “bugünkü adam gibisini asla görmedikleri ve sanki Rasûlullah’ın onu tanıdığı” ifadesi ise diğer rivâyetlerde pek yer almamaktadır. Benzer bir ifadeyi sadece İbn Hanbel’deki bir İbn Ömer tarikinde görmekteyiz.¹⁴

İkinci Rivâyet:

İbn Ebî Şeybe’nin kitaplarında yer verdiği diğer İbn Ömer rivâyeti bir öncekine göre biraz daha değişiklidir.¹⁵ Söz konusu rivâyetin metni şöyledir:

عن ابن عمر قال وردنا بالمدينة فأتينا عبد الله بن عمر فقلنا يا أبا عبد الرحمن إنا نسمع في الأرض فنلقى قوما يزعمون أن لا قدر فقال من المسلمين من يصلي إلى القبلة قال فغضب حتى وددت أني لم أكن سألته ثم قال إذا لقيت الرجل فأخبرهم أن عبد الله بن عمر منيهم برئ وأهم منه براء ثم قال إن شئت حدثتك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أجل فقال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتاه رجل جيد الثياب طيب الريح حسن الوجه فقال يا رسول الله ما الإسلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بقیة الصلاة وتوحي الزكاة وتصوم رمضان وتحتج البيت وتغسل من الجنابة قال صدقت فما الإيمان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تؤمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبیین وبالقدر كله خيره وشره وحلوه ومره قال صدقت ثم أنصرف فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بالرجل قال قلنا باعنا فلم تقدر عليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم

Metnin Tahlili:

Bu rivâyetin metin kısmında asıl rivâyete geçmeden önce, kaderin olmadığını iddia eden bazı insanların İbn Ömer’e şikâyet edilmesine dair olaydan bahsedilmekte; sonra da Hz. Peygamber (s.a.)’in huzurunda meydana gelmiş olay İbn Ömer tarafından aktarılmaktadır.

Bu olayda yine, huzura gelen ve tanınmayan bir adamın Hz. Peygamber’e sorduğu sorular vardır. Adamın sorduğu “*İslâm nedir?*” sorusuna Peygamber (a.s.) önceki İbn Ömer rivâyetlerindeki cevabı vermiştir. Bunun akabinde *imân* ne olduğu sorulmuş, cevap olarak ise şunlar sıralanmıştır:

14 Bkz. Ahmed, *Müsned*, I, 52 (no: 374).

15 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 170-171; a.mlf., *Kitâbu'l-İmân*, (Beyrût, 1403/1983) s. 44, 45.

İman: Allah'a, âhîret gününe, meleklerle, Kitâb'a, peygamberlere, hayıryı-
la-şerriyle, acısıyla-tatısıyla bir bütün halinde kadere imân etmendir.

Bu rivâyette sorulan sorular bunlarla sınırlıdır ve imânın ne olduğunun
açıklanmasından sonra adamın oradan ayrıldığı; daha sonra Hz. Peygamber-
'in onu getirmelerini istediği ama sahâbenin onu bulamadıkları, en sonunda
da Peygamber (a.s.)'ın o gelen kişinin Cibrîl olduğunu, dinlerini öğretmek
için onlara geldiğini açıkladığı anlaşılmaktadır.

Değerlendirme:

Bu rivâyetin metin kısmı da ya muhtasardır ya da noksandır. İsnâdın prob-
lemli olması ikinci ihtimali güçlendirmektedir. Ancak burada verilen bilgiler
öncekilerle uygunluk göstermektedir. Netice olarak, sanırız bu rivâyet diğ-
erleriyle birlikte düşünülünce **hasen** derecesine ulaşabilir.

3. Ahmed b. Hanbel'in (v. 241) Müsned'i:

Ahmed b. Hanbel'in (v. 241) *Müsned*'inde Abdullah b. Ömer'den gelen
dört rivâyet vardır:

Birinci Rivâyet:

İbn Ömer'den gelen 4 tarikten ilkinin¹⁶ isnâdı Ali b. Zeyd sebebiyle zafi-
yet taşımaktadır. Metni ise şöyledir:

قلت لابن عمر ان عندنا رجلا يزعمون ان الامر بأيديهم لان شاورا عملوا وان شاوروا لم يعملوا فقال اخبرهم ان منهم براء والمم مني براء ثم قال
جاء جبريل صلى الله عليه وسلم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ما الاسلام فقال تعبد الله لا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة
وتصوم رمضان وتحج البيت قال اذا فعلت ذلك فانا مسلم قال نعم قال صدقت قال فما الاحسان قال تحشى الله تعالى كأنك تراه لان لا تك تراه
لانه يراك قال اذا فعلت ذلك فانا محسن قال نعم قال صدقت قال فما الإيمان قال تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث من بعد الموت والجنة
والنار والقدر كله قال اذا فعلت ذلك فانا مؤمن قال نعم قال صدقت

Metnin Tahlili:

Bu rivâyetin metninde ilk olarak yine, İbn Ömer'e bazı kişilerin şikâyet
edilmesi olayından söz edilmektedir. Bunlar; amelleri yapma irâdesinin kendi
ellerinde olduğunu, diledikleri takdirde amel işlediklerini, dilemedikleri za-
man da işlemediklerini iddia eden kişilerdir. İbn Ömer, öylelerinden uzak
olduğunu söyledikten sonra Cibrîl'in gelişinden bahsetmiştir. Bunun akabinde
Cibrîl'in sorduğu *İslâm*, *ihsân* ve *iman* ile ilgili soru ve cevaplardan sonra
rivâyet bitmekte ve başka bir bilgi verilmemektedir.

Değerlendirme:

Metnin ilk kısmında, gelen kişinin doğrudan **Cibrîl** olduğunun söylenmiş
olması dikkat çekicidir. Sorulan soruların sıralamasında *ihsânın*, *imandan*
önce olması bu rivâyetin mana ile nakledildiğinin küçük bir nişânesi olarak

16 Ahmed, *Müsned*, II, 107 (no: 5856).

kabul edilebilir. Mezkûr soruların cevapları ise, öncekilerle benzerdir. *İslâm* ile ilgili 5 husus, *imanla* ilgili de 8 husus sayılmıştır. *İman* kısmındaki sayının fazla olması, önceki rivâyetlerde yer alan “âhîret gününe inanmak” maddesinin burada “öldükten sonra dirilişe” ve “cennete-cehenneme inanmak” şeklinde iki ayrı madde olarak zikredilmesinden olabilir. Bu, Ali b. Zeyd veya Hammâd b. Seleme'den kaynaklanabilir. Mana ile rivâyet edildiği düşünülünce bunun herhangi bir olumsuz tarafı olmasa gerektir.

Bir bütün halinde düşünülünce bu rivâyet, her ne kadar isnâdıyla ilgili bazı problemler ihtiva etse de metin açısından fazla bir müşkülât arz etmemektedir. Bu nedenle metin olarak bunun **sahih** olduğunu düşünüyoruz. *Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût da, bu hadisin sahih, isnâdın ise Ali b. Zeyd'in zayıf olmasından dolayı zayıf olduğunu ifade etmiştir.¹⁷

İkinci Rivâyet:

Müsned'deki ikinci İbn Ömer rivâyeti¹⁸ ise şöyledir:

عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم بمثل قال وكان جبريل عليه السلام يأتي النبي صلى الله عليه وسلم في صورة دحية

Metnin Tablîli:

Metin kısmında, bu rivâyetin öncekinin benzeri olduğunun ifade edilme-siyle yetinilmiştir. Sadece farklı olarak, Cibrîl'in Hz. Peygamber (s.a.)'e **Dihye** sûretinde geldiği hususuna değinilmiştir. Bu açıklamanın kime ait olduğu burada net değildir.

Değerlendirme:

Bu rivâyette isnâdla ilgili dikkat çekici bir problem söz konusu değildir. Metin kısmı ise oldukça kısadır. Cibrîl'in Hz. Peygamber (s.a.)'e Dihye sûretinde geldiğine dair bilginin kim tarafından söylendiği burada belli değildir. Ancak bu bilginin doğru olma ihtimali oldukça zayıftır. Çünkü gelen kişinin Dihye suretinde olması halinde sahâbenin onu tanımaması gibi garip bir durum ortaya çıkmış olacaktır. Bu ise ihtimal dışıdır. Nitekim İbn Hacer (v. 852) ve Aynî (v. 855) gibi bazı şârihler Dihye ile ilgili bu bilgiyi **vehim** olarak nitelemişlerdir.¹⁹ Burada söylenenin aksine gelen kişinin, hiç kimse-nin tanımadığı birisi olduğuna dair rivâyetler oldukça çoktur.²⁰

Netice olarak isnâdı problemsiz gözükken bu rivâyetin metninin problemli nakledildiğini ve Dihye ile ilgili verilen bu bilginin kabulünün zor olduğunu

17 *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, X, 102.

18 Ahmed, *Müsned*, II, 107 (no: 5857).

19 Bu iki Buhârî şârihi, gelen kişinin bir adam suretinde olduğunu söylemekte ve onun Dihye suretinde olduğunu ifade eden bir rivâyetteki bu sözü **vehim** olarak nitelendirmektedirler. (Bkz. *Fethu'l-bârî*, I, 93, Mısır, 1301, I-XIII, Matbaa-i Amire baskısı; Aynî, *Umdetu'l-kârî*, I, 338.)

20 Misal için bkz. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 502; İshak b. Râhiye, *Müsned*, I, 209-210; Ahmed, *Müsned*, I, 51.

düşünüyoruz. Burada verilen bilgi belki Cibrîl'in Hz. Peygamber'e bazen Dihye suretinde geldiğine dair genel bir bilgi olup Cibrîl Hadîsi ile sonradan karışmış olabilir.

Üçüncü Rivâyet:

Üçüncü İbn Ömer rivâyeti²¹ şu şekildedir:

عن بن يعمر قال قلت لابن عمر رضي الله عنه ثم انا نسأل في الألقا فنلتى لوما يقولون لا للبر فقال بن عمر إذا لقبهم فأخبرهم أن عبد الله بن عمر منهم بريء والهم منه براء دلالتا ثم انشا يحدث بينما نحن ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رجل فذكر من بيته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أدته فدنا فقال أدته فدنا فقال أدته فدنا حتى كاد يكتبه فسمان ركبته فقال يا رسول الله أخبرني ما الإيمان أو عن الإيمان قال تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر قال قال حمزة وعنه قال لما الإسلام قال أقام الصلاة وابتداء الزكاة وحج البيت وصيام شهر رمضان وغسل من الجنابة كل ذلك قال صدقت صدقت قال القوم ما رأينا رجل أشد توقيرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا كأنه يعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا رسول الله أخبرني عن الإحسان قال أن تعبد الله أو تعبد كائنك تراه فإن لا تراه فإنه يراك بكل ذلك تقول ما رأينا رجلا أشد توقيرا لرسول الله من هذا فيقول صدقت صدقت قال أخبرني عن الساعة قال ما المسئول عنها بأعلم بها من المسائل قال فقال صدقت قال ذلك مرارا ما رأينا رجلا أشد توقيرا لرسول الله صلى الله عليه وسلم من هذا ثم ولى قال سفیان فيلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم ما أتاني في صورة الا هذه الصورة

Metnin Tahlii:

Buradaki rivâyette yine öncelikle Yahyâ'nın İbn Ömer'e kader yoktur diyen bir takım insanların şikâyeti ile başlanmıştır. İbn Ömer bu tür insanlardan uzak olduğunu üç defa söyledikten sonra Rasûlullah'ın huzurunda buldukları sırada meydana gelen olayı anlatmaya başlamıştır. Bu cümleden olarak gelen kişinin fizikî vasıflarını beyan etmiş, onun Hz. Peygamber'in yanına yaklaşmasından, neredeyse ikisinin dizlerinin birbirine değdiğinden söz etmiştir. Bundan sonra o kişinin Peygamber'e sorduğu *iman*, *İslâm*, *ihsân* ve *kıyâmetin zamanı* hakkında bilgi verilmiştir. Bu cevapların her birinden sonra, soru soran kişi verilen cevabı tasdik etmiştir. Orada bulunanlar da Hz. Peygamber'e onun kadar saygılı davranan birisini görmediklerini belirtmişler, sanki onun Peygamberi tanıdığını söylemişlerdir. Bundan sonra o kişi gitmiştir.

Süfyan'ın ifade ettiğine göre, kendisine ulaşan rivâyette, "Rasûlullah'ın onun bulunmasını istediği fakat onu bulamadıkları" ziyadesi vardır. Nihayet Peygamber (s.a.) onun, dinlerini öğretmek için gelen Cibrîl olduğunu açıklamıştır. En son kısımda ise, "onun kendisine ancak bu surette geldiğine" dair bir bilgi vardır.

Değerlendirme:

Bu rivâyet metin olarak daha öncekilerle büyük ölçüde uygunluk arz etmektedir. *İslâm*'ın açıklaması sadedinde gelen "cünüplükten temizlenmek" ifadesi bazı rivâyetlerde mevcut olmakla birlikte bazılarında da yoktur. "Hz. Peygamber'e onun kadar saygılı davranan birisini görmediklerine" dair bilgiye daha önce hiç rastlamamıştık. Dikkat çekici bir nokta da en son kısımda yer alan, "onun kendisine ancak bu surette geldiğine" dair bir bilgidir. Bu

21 Ahmed, *Müsned*, I, 52 (no: 374).

bilgiye de bu şekilde daha önce rastlanmamıştır. Bu ifadenin, “*Ne surette gelirse gelsin onu tanırım; ancak bugün öyle olmadı*” şeklinde az da olsa bazı rivâyetlerde²² geçen ifade ile karıştırılmış olabileceğini düşünüyoruz. İşaret ettiğimiz bu hususlar, rivâyetle ilgili olarak bazı râvîlerin etkilerini gündeme getirmektedir. İsnâdı ile ilgili bir zafiyet bulunmayan bu rivâyetin metninde yer alan -dikkat çekilenler dışındaki- hususlar ise kabul edilebilir mahiyettedir.

Dördüncü Rivâyet:

Müsned'de bulunan dördüncü İbn Ömer rivâyeti²³ ise şöyledir:

عن ابن عمر قال ثم سألت ابن عمر أو سأله رجل أنا لسر في هذه الأرض فقلت قوما يقولون لا قدر لقال ابن عمر إذا قلت أولئك فأخبرهم ان عبد الله بن عمر منهم بريء وهم منه براء فلما ثلاث مرات ثم انشا بجلتنا قال بينا نحن ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء رجل لقال يا رسول الله أدنو فقال أدنه فلما وثرة ثم قال يا رسول الله أدنو فقال أدنه فلما وثرة ثم قال يا رسول الله أدنو فقال أدنه فلما وثرة حتى كادت ان تمس وكتباه ركية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ما الإيمان فلذكر معناه

Metnin Tahlili:

Buradaki rivâyette de kısaca İbn Ömer'e kader yoktur diyen kimseler şikâyet edilmektedir. Bunun üzerine İbn Ömer o kişilerden uzak olduğunu üç kere beyan ederek, ilgili olayı anlatmaya başlamaktadır. Buna göre kendisi Hz. Peygamber'in huzurundayken bir adam gelmiş ve Rasûlullah'ın yanına yaklaşmak için izin almış, nihayet dizlerine kadar yaklaşmış, sonra da ona *iman* hakkında soru sormuştur. Rivâyet burada sona ermekte ve öncekiyle (muhtemelen 367 ve 368 nolu rivâyetler ile) aynı manadaki rivâyetin zikredildiği söylenmektedir.

Değerlendirme:

Muhtasar olarak zikredilen bu rivâyette değinilen hususlar diğerlerinden farklı değildir. Manayla rivâyetten kaynaklanan anlatım farkları önemli değildir. Bu rivâyet de **sahih** gözükmektedir.

III. Ebû Hureyre/Ebû Hureyre-Ebû Zerr'den Gelen Rivâyetler:

Ebû Hureyre ve Ebû Zerr'den gelen rivâyetler çoğunlukla bunlardan sadece Ebû Hureyre'den, bazen de ikisinden birlikte gelmektedir.

Ebû Hureyre-Ebû Zerr rivâyetlerinde en fazla dikkat çeken kişi, onlardan bu hadisleri nakleden **Ebû Zur'a b. Amr b. Cerîr** isimli tâbiîn âlimidir. İbn Ömer-Ömer tarikinden gelen rivâyetler nasıl tek Yahyâ b. Ya'mer vasıtasıyla geliyorsa, bunun gibi Ebû Hureyre'den gelen rivâyetler de tek Ebû Zur'a vasıtasıyla gelmektedir. Şimdi bunları kısaca özetlemek istiyoruz:

22 Mesela bkz. Ebû Nuaym, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, s. 151-153 (İbn Ömer rivâyeti); Ahmed, *Müsned*, IV, 129, no: 17167 (Âmir/Ebû Âmir/Ebû Mâlik rivâyeti).

23 Ahmed, *Müsned*, I, 53 (no: 375).

1. İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235) Eserleri:

Ebû Hureyre rivâyetlerinin yer aldığı ilk eser, İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235) *el-Musannef*'idir. Bu eserde Ebû Hureyre'den gelen **iki tarikîn** yer aldığını görüyoruz ki isnâd olarak bunların her ikisi de muttasıldır.

a) Ebû Hureyre'den Gelen Birinci Rivâyet:

Ebû Hureyre'den gelen rivâyetlerden ilkinin²⁴ metni şu şekildedir:

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً بارزاً للناس فأتاه رجل فقال يا رسول الله ما الإيمان فقال الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالبعث الآخر قال يا رسول الله ما الإسلام قال أن تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤتي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان قال يا رسول الله ما الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه فإنك إن لا تراه فإنه يراك

Metnin Tahlili:

İbn Ebî Şeybe tarafından kaydedilen bu rivâyetin metnine göre, Hz. Peygamber'in yanına gelen adam *imân*, *İslâm* ve *ihsân* hakkında sorular sormuştur. Verilen cevaplar şöyledir:

İmân: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, O'na kavuşmaya, peygamberlerle, son dirilişe inanmak. (Kadere iman yok)

İslâm: Allah'a ibâdet etmek, O'na hiç bir şeyi ortak koşmamak, farz olan namazı kılmak, farz olan zekâtı vermek, Ramazan orucunu tutmaktır. (Hac yok)

İhsân: Allah'a, O'nu görüyormuşçasına ibâdet etmektir; her ne kadar sen O'nu görmesen de O, seni görmektedir.

Bu rivâyet bu şekilde sona ermekte ve başka bilgi içermemektedir.

Değerlendirme:

İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hureyre'den naklen verdiği Cibrîl Hadîsi'nin bu tarikinin metninde Hz. Ömer ve İbn Ömer'den gelen tariklere göre en dikkat çekici nokta, *imanın* târifi sadedinde **kadere imanın**, *İslâm*'ın açıklamasında da **haccın** zikredilmemiş olmasıdır. Burada **râvî etkisi** söz konusu olabilir. Yani isnâddaki râvîlerden birisi metni bilerek ya da bilmeyerek eksik nakletmiş olabilir. Bu, bize göre hata sonucu meydana gelmiş olmalıdır. Çünkü, incelediğimiz râvîlerden hiç birinde dikkat çekici ölçüde bir zaafa rastlamadık. Diğer bir ihtimal ise, bu metnin **tam** yani eksiksiz olması, öncekilerin ise ziyâde ile nakledilmiş olmasıdır. Ancak bu ihtimali destekleyecek ölçüde delile sahip değiliz. Tam tersine diğerleri ile karşılaştırıldığında buradaki metnin eksik kaydedilmiş olduğunu destekleyen deliller daha çoktur. Netice olarak buradaki rivâyetin, kader ve hacc konularını ihtiva etmemesi nedeniyle, bunları ihtiva eden tariklere göre **şâz olduğu** kanaatindeyiz.

24 İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-musannef fîl-ehâdis ve'l-âsâr*, VI, 157 (I-VII, Riyad, 1409).

b) Ebû Hureyre'den Gelen İkinci Rivâyet:

el-Musannef'in başka bir yerinde²⁵ yine Ebû Hureyre'den öncekine benzer isnadla gelen diğer bir rivâyetin metni şöyledir:

أن رجلا قال يا رسول الله من الساعة قال ما المسئول عنها بأعلم من السائل ولكن سأحدثك عن أشراطها إذا ولدت الأمة ربها فذاك من أشراطها وإذا كانت الخفاة العراة رموس فذاك من أشراطها وإذا تطاول رعاء الغنم في البنيان فذاك من أشراطها في خمس لا يعلمهن إلا الله عنده علم الساعة ويوقل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير

Metnin Tahlili:

Bu rivâyetin metin kısmında, *imân*, *İslâm* ve *ihsân* hakkında sorular yoktur; doğrudan *kıyâmetle* ilgili soruya geçilmiştir. Bununla ilgili olarak, soru sorularının, sorandan daha bilgili olmadığı vurgulandıktan sonra, onun *alâmetleri* sıralanmıştır. Verilen bilgiye göre *kıyâmetin alâmeti* olarak sıralanan üç şey vardır:

1. Cârîyenin efendisini doğurması
2. Yalın ayaklı-çıplak kimselerin insanların başına geçmesi
3. Deve çobanlarının yüksek binalar yapması.

Metin kısmında değinilen diğer bir şey de; bu sayılan alâmetlerin, **bilinmeyen beş şey** (muğayyebât-ı hamse) kapsamında olduğunun söylenmiş olmasıdır. Bu son hususun kim tarafından söylendiği açık değildir.

Değerlendirme:

İbn Ebî Şeybe'nin kitabına aldığı bu rivâyetin metin kısmında sanırız bir **ihtisar/taktî'** vardır. *İman*, *İslâm* ve *ihsân* gibi hususlardan hiç bahsedilmemiştir. Belki de râvilerden biri, konusu kıyâmet alâmetleri olan bir mecliste bu rivâyetin sadece ilgili kısmını vermekle yetinmiş olabilir. Ancak bu ihtimalin doğruluğu halinde kanaatimizce bu râvî bilmeden de olsa bazı hatalara sebep olmuştur. Meselâ, önceki rivâyete aykırı olarak burada, *kıyâmet alâmetlerini* saymayı Hz. Peygamber'in teklif etmesi buna bir örnek olabilir. Halbuki bundan önceki rivâyetlerde, alâmetlerin neler olduğunu söylemesi Hz. Peygamber'den istenmişti. Bu rivâyetle ilgili akla gelen bir ihtimal daha vardır. Bir önceki rivâyette *iman*, *İslâm* ve *ihsân* konularına değinilmiş, *kıyâmet* konusuna hiç girilmemişti. Burada ise tam tersi bir durum söz konusudur. Acaba bu iki rivâyet, aslında tek rivâyet iken sonradan mı iki ayrı rivâyet haline dönüşmüştür. İsnâdların da benzer olması nedeniyle doğrusu bu ihtimal bize daha doğru gibi gelmektedir:

Kıyâmetin alâmetleri cümlesinden olmak üzere sıralanan üç husus, önceki rivâyetlerde iki madde halinde yer almıştı. Bu farklılık, buradaki son iki maddenin öncekilerde tek maddede sıralanmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum râvilerden birinin etkisiyle oluşmuş olmalıdır. Ayrıca metnin sonunda yer alan **beş gayb** ile ilgili malumatın kim tarafından söylendiği açık değildir.

25 İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VII, 502.

Bu konu Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olabileceği gibi, râvîlerden biri tarafından da konuyla alakalı görülerek ilave edilmiş olabilir. Bu ikinci duruma göre bu nakil daha sonradan hadîsin metnine dâhil olmuş olmaktadır ki o zaman bir **idrac** söz konusu demektir. Buna sebep olan râvînin kim olduğu konusunda bir tahminde bulunmak ise oldukça zordur ve bunun için elimizde yeterli delil yoktur.

Sonuç olarak, bu tarihin başka tariklerle ortak kısımlarının **sahih** olduğunu söyleyebiliriz.

2. İshâk b. Râhûye'nin (v. 238) Müsned'i:

Ebû Hureyre'den gelen rivâyetlerin yer aldığı en erken ikinci kaynak, İshâk b. Râhûye'nin (v. 238) *Müsned* isimli kitabıdır. Bu kitapta toplam **üç rivâyet** mevcuttur. Bunlardan birisi Ebû Hureyre ve Ebû Zerr'den birlikte, diğer ikisi ise sadece Ebû Hureyre'den gelmektedir. İsnâd olarak üçünde de dikkat çekici bir sihat problemi yoktur.

a) Ebû Hureyre ve Ebû Zer'den Birlikte Gelen Rivâyet:

Cerîr-Ebû Ferve-Ebû Zur'a-Ebû Hureyre ve Ebû Zerr şeklinde bir isnâdla **Ebû Hureyre ve Ebû Zer'den** birlikte gelen rivâyetin²⁶ metni şu şekildedir:

قالا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجلس بين ظهري أصحابه فيجاءه الغريب فلا يعرفه ولا يدري أين هو حتى يسأل فقلنا يا رسول الله لو جعلنا لك مجلسا فتجلس فيه حتى يمر الغريب فبينما له ذكانا من طين فلكنا نجس بجانيه فلكنا جلوسا ورسول الله صلى الله عليه وسلم يجيء في مجلسه إذ أقبل رجل أحسن الناس وجهها وأطيب الناس ريحا وأتقى الناس فوبأ كأن ثيابه لم يصبها دس حتى سلم من عند طرف السماء فقال السلام عليكم يا محمد قال فرد عليه السلام ثم قال ادنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ما الإسلام قال نعد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت قال إذا فعلت ذلك فقد أسلمت قال نعم فقال صدقت قال فأنكرنا منه قوله صدقت فقال يا محمد أخبرني عن الإيمان بالله والملائكة والكتب وبالبين والقدس كله فقال يا محمد أخبرني عن الإحسان فقال أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال صدقت قال يا محمد فأخبرني عن الساعة قال فنكس ولم يجبه ثم عاد فلم يجبه ثم رفع رأسه فحلف به بالله أو قال والذي بعث محمدا بالهدى ودين الحق ما المسئول عنها بأعلم من السائل ولكن لها علامات تعرف بها إذا رأيت رءاه البهيم يتظاولون في البنيان وإذا رأيت الخفاة والعرعاء ملوك الأرض وإذا ولدت المرأة وبها في خمس من الغيب لا يعلمهن إلا الله ثم قرأ إن الله عنده علم الساعة ويرزق الغيب ويعلم ما في الأرحام ثم تلا إلى عليم خبير ثم سطع غبار من السماء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي بعث محمدا بالهدى ودين الحق ما أنا بأعلم به من رجل منكم وإنه لخير من جاءكم فليعلمكم في صورة دحية الكلبي

Metnin Tahlili:

Bu rivâyetin metninde, öncekilerden farklı olarak **bir ön bilgi** mevcuttur. Bu ön bilgide, Hz. Peygamber'e, kendisini dışarıdan ziyarete gelen yabancıların sorularına cevap vermesi ve onların da onu tanımalarını temin etmek için yapılan bir mekândan söz edilmektedir. İşte Cibrîl'in gelişi de bundan sonra olmuştur. Verilen bu ön bilgi daha önceki rivâyetlerde geçmemiştir.

Onun *İslâm*'ın ne olduğuna dair sorduğu sorunun cevabı yukarıdaki rivâyetlerle aynıdır. "İmandan haber ver" ifadesinden sonra bir eksiklik var gibidir. Bu kısımdaki sözler: "Allah'a, meleklerine, Kitâb'a, peygamberlere ve

26 İshâk b. Râhûye, *Müsned*, 1, 209-210 (I-III, Medine, 1412/1991).

bütünüyle kadere" şeklindedir. Sanırız burada "*inanmandır/inanmaktır*" şeklinde bir fiil olmalıdır. Bundan sonra, *ihsân* sorulmuş, yukarıdaki gibi cevap verilmiştir.

Bu rivâyette bir soru daha mevcuttur. Bu da *kıyâmetin ne zaman kopacağına* dairdir. Buradaki ifadelere göre, Hz. Peygamber (s.a.) bu soru karşısında bir müddet sessiz kalmış, daha sonra Allah'a yemin ederek şöyle buyurmuştur:

"*Bu konuda kendisine soru sorulan, soru sorandan daha bilgili değildir; fakat onun senin bilebileceğin bazı işaretleri vardır: Koyun çobanlarının yüksek binalar yaptığını görmeyen; yalın ayaklı ve çıplak insanların yeryüzünün idarecileri olduğunu görmeyen; kadının, efendisini doğurması. Allah'tan başkasının bilemeyeceği beş gayb vardır.*" Bundan sonra şu âyeti okudu:

"*Şüphesiz ki kıyâmetin bilgisi Allah'ın katındadır; yağmuru O indirir, rahimlerde olanı O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse, nerede öleceğini bilemez. Kuşkusuz Allah, her şeyi bilendir, her şeyden haberdardır.*"²⁷

"Sonra semadan bir toz yayıldı. Rasûlullah (s.a.) buyurdu ki: Muhammedi hidâyet ile ve hak din ile gönderene and olsun ki, ben onu sizden birinin bildiğinden daha fazla biliyor değilim; fakat o Cibrîl'di. Size (dininizi?) öğretmek için geldi; Dihye el-Kelbî sûretinde."

Değerlendirme:

Bu rivâyetin **isnâdında** dikkat çekecek şekilde önemli bir problem gözükmemektedir. **Metin** kısmında ise öncekilerde bulunmayan bir çok fazla bilgi mevcuttur. Hz. Peygamber'e, kendisini dışarıdan ziyarete gelen yabancıların sorularına cevap vermesi ve onların da onu tanımalarını temin etmek için yapılan bir **mekândan** (dükkân) söz eden bilgi bunlardan biridir.

Yine, *iman* tarif edilirken **âhiret gününe inanmak** yer almamaktadır. Bu kısımda en dikkat çekici nokta ise, **kadere iman** konusunun yer almasıdır. Bu bilgi İbn Ömer ve Hz. Ömer'den gelen rivâyetlerle benzerlik ifade ederken; tek başına Ebû Hureyre'den gelen birçok rivâyetten farklılık arz etmektedir. Bu da kaderle ilgili olarak önemli bir noktadır.

Kıyâmetle ilgili soru sorulunca Hz. Peygamber'in bir müddet susup sonra cevap verdiği dair cümleler de bu nevidendir. *Kıyâmetin alâmetleri* olarak sıralanan üç madde, birçok tarikte iki madde halinde yer almıştır. Rivâyetin en sonunda ise, **semadan bir toz** yayıldığından bahsediliyor ki bu bilgiyi de daha önceki rivayetlerde görmemiştik. Gelen kişinin **Dihye el-Kelbî** suretinde olduğundan bahsedilmesi de şüpheyile karşılanması gereken bir durumdur. Çünkü, Dihye'yi sahâbilerin tanımaması düşünülemez. Bu nedenle, rivâyetteki bu kısımda râvî etkisi sonucu bir hata oluşmuş olması yüksek bir ihtimaldir.

Bizim kanaatimize göre bu farklı bilgiler, ömrünün sonlarında **hâfızasının zayıfladığından** ve **karıştırdığından** söz edilen **Cerîr b. Abdil-**

hamid'den kaynaklanıyor olabilir. İsnâd açısından fazla problemlili gözükmeyen bu rivâyetin metin kısmındaki farklı bilgilerin tevakkufla karşılanması, ihtiyat açısından daha uygundur. Diğer rivâyetlerle örtüşen bilgilerin ise sahih olduğu ifade edilebilir.

b) Ebû Hureyre'den Gelen Birinci Rivâyet:

İshâk b. Râhûye'nin serdettiği birinci Ebû Hureyre rivâyeti Cerîr-Ebû Hayyân-Ebû Zur'a-Ebû Hureyre isnâdıyla gelmektedir.²⁸ Ebû Zer olmadan sadece Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği bu hadisin metni şöyledir:

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً بارزاً للناس إذ أتاه رجل يمشي فقال يا محمد ما الإيمان قال أن تؤمن بالله وملكه ورسوله ولقائه وتؤمن بالبعث الآخر قال يا رسول الله فما الإسلام قال لا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤتي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان قال يا محمد فما الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه لأن لم تراه فإنه يراك قال يا محمد فمعي الساعة فقال ما المسئول عنها بأعلم من السائل وسأحدثك عن أشرافها إذا ولدت المرأة ربها ورأيت الخفاة رؤوس الناس في حسي لا يعلمهن إلا الله إن الله عنده علم الساعة ويقول الغيث الآية ثم انصرف الرجل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ردوه التمسوه فلم يجدوه فقال ذلك جبريل جاء ليعلم الناس دينهم

Metnin Tahlili:

Bu rivâyetin metnine göre, Hz. Peygamber'in huzuruna yürüyerek geldiği söylenen bir adam, önce *imân* hakkında bilgi istemiştir. Verilen bilgilerde şunlar sıralanmıştır: “Allah’a, meleklerine, peygamberlerine, O’na kavuşacağına ve son dirilişe inanmandır.” (Kadere ve kitaplara iman yok).

Bundan sonra “İslâm nedir?” diye sorulmuş; “Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmaman, farz olan namazı kılmaman, farz olan zekâtı vermen ve Ramazan orucunu tutmandır” şeklinde cevap verilmiştir. (Hac yok.)

Bunun akabinde *ihsân ve kıyâmetin zamanı* hakkında sorulan sorulara verilen cevaplarda, yukarıdakilerden bir fark yoktur. Kıyâmetin alâmetleri olarak verilen şeyler de önceki rivâyetteki benzemektedir. Burada, câriyenin efendisini doğurması ve yalın ayak insanların lider olması şeklinde iki adet alâmet yer almıştır. Bu sayılan unsurlar da Lokman sûresinin son âyetleriyle ilişkilendirilmiştir.

Bütün bunlardan sonra adam ayrılıp gitmiş, Hz. Peygamber, onun getirilmesini istediğinde onu bulamamışlar; en sonunda da o kişinin Cibrîl olduğu, bizzat Hz. Peygamber tarafından haber verilmiştir.

Değerlendirme:

Bu rivâyetin isnâdıyla ilgili fazla problem yoktur. **Metin** kısmına gelince; **kadere** ve **kitaplara imanın** ve **haccın** yer almaması gibi hususların, râvîlerden birinden kaynaklanması muhtemeldir. Buradaki râvîler arasında bu konuyla ilgili şüphe uyandıracak kişi Cerîr b. Abdilhamid gibi gözükmemektedir.

28 İshâk b. Râhûye, *Müsned*, I, 211.

Netice olarak biz, bu rivâyetin isnâdıyla ilgili fazla problem gözükme-
de, metin açısından eksik nakledilmiş olabileceğini ve bu eksik bilgilerden
dolayı bu tarihin **şâz** olduğunu düşünüyoruz.

c) Ebû Hureyre'den Gelen İkinci Rivâyet:

İshâk b. Râhûye'ye ait *Müsned*'de yer alan Ebû Hureyre'nin ikinci rivâyeti-
nin isnâdı şöyledir: Cerîr-Umâre b. el-Ka'kâ-Ebû Zur'a-Ebû Hureyre.²⁹ Rivâye-
tin metni ise şu şekildedir:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما لأصحابه سلوني فهايوه أن يسألوه فجاء رجل حتى وضع يديه على ركبتيه فقال يا محمد أخبرني عن الإيمان
فذكر مثله وزاد ويؤمن بالبعث وبالقدر كله ويقول في كل مسألة صدقت وقال إذا رأيت الحفاة المرأة الصم اليكم ملوك الأرض ورايت رعاء البيه
يتناولون في البيان وقال فيه أن تحشى الله كأنك تراه وقال في الحديث هذا جبريل قال أبو زرعة أراد أن تعلموا أن تسألوه

Metnin Tahlili:

Bu rivâyet **muhtasardır**. Buna göre Hz. Peygamber (s.a.), ashâbından kendisine soru sormalarını istemektedir. Onlar, sormaktan çekinince bir adam gelmiş ve soru sormaya başlamıştır. Onun *imânın* ne olduğuna dair sorusuna önceki rivâyetlerdeki gibi cevap verilmiştir; şu kadar var ki, **yeniden diriliş**e ve **tümüyle kadere inanmak** şeklinde bir ziyâde olduğu bildirilmiştir.

Rivâyetin sonunda *kıyâmetin alâmetleri* cümlesinden olmak üzere yalın ayak, çıplak, sağır ve dilsiz insanların yeryüzünün idârecileri olmaları; deve çobanlarının yüksek binalar yapmaları zikredilmektedir.

Önceki Ebû Hureyre rivâyetinde *ihsân* tarif edilirken söylenen: “Allah’a, O’nu görüyormuş gibi ibâdet etmelidir” cümlesi yerine burada: “Allah’tan, O’nu görüyormuş gibi korkmandır” denilmiştir.

Bu rivâyetin bitiminde ise râvîlerden Ebû Zur’a’dan, “Ona soru sormayı öğrenmenizi istedi” şeklinde bir ilâve vardır.

Değerlendirme:

Müellif bu rivâyeti kısaca vermiştir. Önemli bir fark, Hz. Peygamber’in kendisine soru sorulmasını istemesi, sahâbenin bundan çekinmesi ve bunun üzerine yabancı birinin gelip bazı sorular sormasıdır. Burada o kişinin sorduğu sorulardan sadece *imân* ile ilgili olana değinilmiş; bunun önceki rivâyetin benzeri olduğuna, şu kadar var ki, burada “**yeniden diriliş**e ve **kadere inanman**” şeklinde bir ziyâde bulunduğu dikkat çekilmiştir. Kuşkusuz bu ziyâde çok önemlidir. Çünkü Ebû Hureyre rivâyetlerinin genelinde özellikle kader ve hac konusunun olmayışı dikkat çekmektedir. Buradaki ziyâde ise, bu sahâbîden gelen bir rivâyetin de kader konusunu ihtivâ ettiğini ortaya koymaktadır ki bu durumda İbn Ömer-Ömer tarikiyle gelen rivâyetlerle aradaki önemli bir fark ortadan kalkmaktadır.

Genel itibarıyla isnâdı açısından bir problem gözükmeyen bu rivâyetin metninde yer alan bilgilerin **sahih** olduğunu söyleyebiliriz.

²⁹ İshâk b. Râhûye, *Müsned*, I, 212.

3. Ahmed b. Hanbel'in (v. 241) *Müsned*'i:

Ebû Hureyre rivâyetinin yer aldığı diğer bir eser İbn Hanbel'in (v. 241) *Müsned*'idir. Bu eserde bir tek Ebû Hureyre rivâyeti vardır ve isnâd olarak bununla ilgili bir sorun yoktur denilebilir. Bu rivâyet de daha önce İshak b. Râhûye'nin kitabından naklettiğimiz ve **kadere imân** ve **haccın** yer almadığı rivâyete benzemektedir ki bunun metni şöyledir:

Ebû Hureyre'den Gelen Rivâyet:

Müsned'de bulunan ve İbn Uleyye-Ebû Hayyân-Ebû Zur'a-Ebû Hureyre şeklindeki bir isnâdla gelen bu **Ebû Hureyre** rivâyeti³⁰ şu şekildedir:

قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً بارزاً للناس فأتاه رجل فقال يا رسول الله ما الإيمان قال الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وتؤمن بالبعث الآخر قال يا رسول الله ما الإسلام قال الإسلام أن تعبد الله لا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤتي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان قال يا رسول الله ما الإحسان قال أن تعبد الله كأنك تراه لأنك إن لا تراه فإنه يراك فقال يا رسول الله متى الساعة قال ما المسئول عنها بأعلم من السائل ولكن سأحدثك عن أشراطها إذا ولدت الأمة رماً فذاك من أشراطها وإذا كانت العرة الحفاة الجفاة رؤوس الناس فذاك من أشراطها وإذا تطاول رعاة البهيم في البنيان فذلك من أشراطها في خمس لا يعلمهن إلا الله ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية إن الله عنده علم الساعة ويبول الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير ثم أدبر الرجل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ردوا علي الرجل فأخذوا ليردوه فلم يروا شيئاً فقال هذا جبريل عليه السلام جاء ليعلم الناس دينهم

Metnin Tahlili:

Metin kısmında, gelen kişinin fizikî özelliklerinden bahsedilmeksizin doğrudan onun sorularından bahsedilmiştir. Sırasıyla **iman** (**kadere inanmak** yer almamış; **ba's** ve **likâ** ayrı iki maddede zikredilmiştir), **İslâm** (**haccetmek yoktur**), **ihsân**, **kiyâmetin zamanı** ve **alâmetleri** (3 alâmet: Cârîyenin efendisini doğurması; insanların başına çıplak-yalınayak-kaba kişilerin geçmesi; deve çobanlarının uzun binalar yapması) hakkında bilgi verilmiştir. Bunun akabinde Hz. Peygamber'in bilinmeyen **beş gayba** (mugayyebât-ı hamse) atıfta bulunmasından ve Lokman sûresinin son âyetlerini tilâvet etmesinden söz edilir. Bunlardan sonra ise soru soran adam gider; Hz. Peygamber onun getirilmesini istediysen de hiçbir şey bulunamaz. Peygamberimiz de gelen kişinin Cibrîl olduğunu haber verir.

Değerlendirme:

Bu rivâyetin **metninde** dikkat çekici özellik yine; **imân** esasları arasında **kadere imânın** ve **İslâm**'ın tarifinde **haccın** yer almamış olmasıdır. Diğer bir farklılık da şudur: *Müsned*'de bulunan Hz. Ömer rivâyetinde, **kiyâmetin alâmetleri**, önceki soruları soran kişi (Cibrîl) tarafından sorulmuş iken; buradaki Ebû Hureyre rivâyetine göre, soru olmadan Hz. Peygamber onları anlatmaya başlamıştır. Sıralanan bu şeylerin ise bizzat Hz. Peygamber tarafından Lokman sûresinin son âyetleriyle ve **beş gaybla** ilişkilendirilmesi dikkatimi-

30 Ahmed, *Müsned*, II, 426 (no: 9497).

zi çekmektedir. Biz, bu ilişkilendirmenin bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılmış olmasını zaruri görmüyoruz. Bu da mümkün olmakla birlikte bunun râvîlerden biri tarafından yapılmış ve daha sonra ona isnâd edilmiş olması da muhtemeldir. Nitekim daha önceki bazı rivâyetlerde **beş gaybın** kim tarafından söylendiği açık değildi. Bu bilgi sonradan hata sonucu Hz. Peygamber'in sözüymüş gibi nakledilmiş de olabilir.

İsnâdıyla ilgili bir problem gözükmeyen bu rivâyetin metnine karşı ihtiyatlı olmamız gerektiği kanaatindeyiz. **Kader, hac, beş gayb** gibi hususlar konusundaki kapalılık dolayısı ile ihtiyat daha uygun bir davranıştır. Özellikle kader ve hac konularının ekser rivâyetlerde bulunması, buna karşılık burada bulunmaması bu rivâyetin bu kısmının **şâz** olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Öteki rivâyetlerle ortak yanlarının ise **sahih** kabul edilmesi gerekir diye düşünüyörüz.

IV. Umeyr b. Katâde el-Leysî'den Gelen Rivâyet:

Cibrîl Hadîsi izlenimi veren diğer bir rivâyet de sahâbî Umeyr b. Katâde el-Leysî'den gelmektedir. Ondan nakledilen bu rivâyet, **İbn Sa'd'ın** (v. 230) *Tabakât* isimli eserinde bulunmaktadır.³¹ Fakat çok kısa olarak kaydedilen bu rivâyetin içeriği konusunda fazla bilgi verilmemiş, *İslâm* ve onun *şerâyii* hakkında açıklama yapıldığı ifade edilmiştir. Bu rivâyetin isnâdı da sahih gözükmektedir. Mezkur rivâyet şöyledir:

قال بينما أنا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاء رجل فقال يا رسول الله ما الإسلام فأخبره بشرائه قال والحديث طويل

Metnin Tahlili:

Müellif, sahâbeden **Umeyr b. Katâde** el-Leysî'nin rivâyet ettiği bu hadîsi tam olarak vermemiş, Rasûlullah (s.a.)'e bir adamın gelip *İslâm*'ın ne olduğunu sorduğunu ifade ettikten sonra hadîsin uzun olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Biz bu rivâyetin Cibrîl Hadîsi'nin bir kısmı olabileceğini tahmin ediyoruz. Çünkü burada verilen kısımda sorulan soruya karşılık *İslâm*'ın *şerâyii*nin haber verildiğinden söz edilmiştir ki genellikle *İslâm*'ın *şerâyii* denilince Cibrîl Hadîsi akla gelmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin kitaplarını ele alırken verdiğimiz ilk rivâyette de böyle geçmişti.³² Burada verilen bilgilerin çok kısa olması sebebiyle metnin ilgili fazla bir yorum yapma imkânımız yoktur.

Değerlendirme:

İbn Sa'd tarafından nakledilen bu rivâyetin metni hakkında söylenebilecek fazla bir şey yoktur. Ancak müellif tarafından bu kısa rivâyetin uzun şekliyle de bilindiği, kullandığı ifadelerden anlaşılmaktadır. Netice olarak, isnâdı bulunmayan bu rivâyetin metni hakkında yorum yapacak ölçüde bilgi sahibi

31 İbn Sa'd, *Tabakât*, V, 456.

32 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebsat*, s. 45-46; Beyâzîzâde, *el-Usûlu'l-münife li'l-İmâm Ebî Hanîfe*, s. 37-39.

değiliz. Yine de İbn Sa'd'ın, bu rivâyeti bildiğini ve delil olarak kullanılabilirliğini ifade etmek istediğini söyleyebiliriz.

V. Âmir/Ebû Âmir/Ebû Mâlik'ten Gelen Rivâyet:

Sahâbeden Ebû Mâlik veya Ebû Âmir'den; yahut da tâbînden Âmir'den geldiği bildirilen bir rivâyet, **İbn Hanbel'in** (v. 241) *Müsned*'inde yer almaktadır.³³ Burada ismin şüpheli olarak verildiğini görmekteyiz. Bu şekkin kimden kaynaklandığını ise bilemiyoruz. Bu rivâyet *Müsned*'de Ebû Âmir el-Eş'arî'den gelen rivâyetlerin bulunduğu kısımda bulunduğu için Ahmed b. Hanbel'in bu isimler arasından tercihini Ebû Âmir'den tarafa kullandığını söyleyebiliriz.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Cibrîl Hadîsinin nakledildiği bu tarik şöyledir:

ان النبي صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس في مجلس فيه أصحابه جاءه جبريل عليه السلام في غير صورته بحسبه رجلا من المسلمين فسلم عليه فرد عليه السلام ثم وضع بريل يده على ركبتي النبي صلى الله عليه وسلم وقال له يا رسول الله ما الإسلام فقال ان تسلم وجهك لله وان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة قال فإذا فعلت ذلك فقد أسلمت قال نعم ثم قال ما الإيمان قال ان تؤمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين والموت والحياة بعد الموت والجنة والنار والحساب والميزان والقدر كله خيره وشره قال فإذا فعلت ذلك فقد آمنت قال نعم ثم قال ما الإحسان يا رسول الله قال ان تعبد الله كأنك تراه فإنك ان كنت لا تراه فهو يراك قال فإذا فعلت ذلك فقد أحسنت قال نعم ونسمع رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه ولا يرى الذي يكلمه ولا يسمع كلامه قال ففحق الساعة يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سبحان الله من الغيب لا يعلمها الا الله عز وجل إن الله عنده علم الساعة ويطلع الغيب ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير فقال السائل يا رسول الله ان شئت حدثك بعلامتين تكونان قبلها فقال حدثني فقال إذا رأيت الأمة تلد رجا وبطول أهل البنيان بالبنيان وعاد العالة الحفاة رزوس الناس قال ومن أولئك يا رسول الله قال العريب قال ثم روى فلما لم تر طريقه بعد قال سبحان الله ثلاثا هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم والذي نفس محمد بيده ما جاءني قط الا وأنا اعرفه الا ان تكون هذه المرة

Metnin Tahlili:

Metnin baş tarafında önce, Hz. Peygamber ashâbı ile otururken Müslümanlardan bir adam sûretinde Cibrîl'in geldiği ifade edilmiştir. Bu kişi selam verip Hz. Peygamber'in dizlerine ellerini koymuş ve sırasıyla *İslâm*, *iman*, *ihsân* ve *kıyâmetin zamanı* hakkında sorular sormuştur. Bunların cevapları şöyle verilmiştir:

İslâm: Yüzünü Allah'a çevirmen, Allah'ın birliğine ve Muhammed'in (a.s.) onun kulu ve elçisi olduğuna şehâdet etmen, namaz kılman, zekât vermendir. (Hac ve oruç yok)

İman: Allah'a, âhîret gününe, meleklerle, Kitâb'a, peygamberlere, ölüme, ölümden sonraki hayata, cennete-cehenneme, hesâba, mîzâna, hayrıyla-şerriyle bir bütün halinde kadere inanmandır.

İhsân: Allah'a, O'nu görüyormuş gibi ibâdet etmendir. Her ne kadar sen O'nu görmesen de O seni görmektedir.

Bu cevapların her birinin karşılığında soru soran kişi, bunların gereğini yerine getirdiğinde müslim/mümin/muhsin olup olmayacağını sormuş ve evet diye cevap almıştır.

Bunun akabinde râvî, Hz. Peygamber'in o kişiye cevabını duyduklarını, Rasûlullah'ın, kendisiyle konuşan kişiyi görmediğini ve sözünü duymadığını ifade etmiştir. Bundan sonra *kıyâmetin ne zaman olduğuna* dair sorunun cevabı gelmiştir: “*Subhânallah! Beş şey gaybdandır; onları Allah Azze ve Celle'den başkası bilemez. Kıyâmetin bilgisi O'nun katındadır. Yağmuru O indirir. Rahimlerde ne olduğunu O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse nerede öleceğini bilemez. Allah her şeyi bilir; her şeyden haberdardır.*”

Sonrasında, soru soran kişinin Hz. Peygamber'e, isterse *kıyâmetin iki alâmetini* söyleyebileceğini ifade etmesi üzerine, o da peki diye karşılık vermiştir. Bunun üzerine şu üç alâmet sıralanmıştır: Cârîyenin efendisini doğurması, bina yapan kişilerin yüksek binalar yapması, fakir-yalınayak kimselerin insanların başlarına geçmesi. Bunların kimler olduğu Hz. Peygamber'e sorulunca o da: “**el-ureyb**” (‘arab’ kelimesinin tasğiri) demiştir.

Bu açıklamaların sonunda o kişinin dönüp gittiği, ancak onun gittiği yolu görmedikleri söylenmiştir. Hz. Peygamber ise üç defa subhânallah dedikten sonra, onun dinlerini öğretmek için gelen Cibrîl olduğunu, bu gelişini hariç her gelişinde onu tanıdığını ama bu defa tanımadığını ifade etmiştir.

Değerlendirme:

Bu rivâyete göre, sorulan sorulardan *İslâm* ile ilgili olanın cevabında önceliklerden farklı olarak **oruç** ve **hac** zikredilmemiştir. Bu, önemli bir farktır. *İman* hakkında sorulan sorunun cevabı ise, önceki rivâyetlerin tümünde geçen bütün unsurları bünyesinde toplayacak şekilde geniştir. Burada inanılması gerekli hususlar şöyle sıralanmıştır: “*Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, Kitâb'a, peygamberlere, ölüme ve ölümden sonraki hayata, cennete-cehenneme, hesâba, mizâna ve hayıryla-şerriyle bir bütün olarak kadere inanmak.*” Bu rivâyette olup da daha önceliklerde rastlamadığımız bir bilgi de, *kıyâmetin ne zaman olduğunun* sorulmasından önce kaydedilen; Hz. Peygamber'in konuştuğu kişiyi görmediğine ve onun ne konuştuğunu da işitmediğine dair şeylerdir. Bu bilgiye önceki rivâyetlerin hiçbirinde rastlamamıştık. Bunu kimin ifade ettiğini ve bununla ne kastedildiğini de anlayabilmiş değiliz. *Kıyâmetin ne zaman olduğu* konusundaki sorunun cevabı, daha önce zikrettiğimiz Tayâlisî rivâyetine³⁴ benzese de biraz farklıdır. Yine önceliklerin aksine bu rivâyette bulunan diğer farklı bilgi de, soru soran kişinin Hz. Peygamber'e, isterse *kıyâmetin iki alâmetini* söyleyebileceğine dair teklifi ve Hz. Peygamber'in de buna hadî anlat şeklinde karşılık vermesidir. Oysa diğer rivâyetlerde, ne o kişinin böyle bir şey teklif ettiği, ne de **iki alâmet** şeklinde bir sınırlama yapıldığı hususu vardır. Üstelik söylenen alâmet sayısı da iki değil **üçtür**. Bize göre bu farklılıklar, rivâyetin râvîlerinden birinin karıştırması sonucu ortaya çıkmıştır. Bu kişi muhtemelen Şehr b. Havşeb'dir.

34 Tayâlisî, *Müsned*, s. 5.

Rivâyetin son cümlesi de farklıdır. Buna göre Hz. Peygamber, üç defa subh-ânallah dedikten sonra, onun Cibrîl olduğunu söylemiş ve yemin ederek, bu gelişi hariç, her defasında onu tanıdığını belirtmiştir. Sadece bu son kısmın, daha önce zikrettiğimiz Ebû Hanîfe rivâyetinde mevcut olduğunu söyleyebiliriz.³⁵

Bu rivâyette yer alıp da başkalarında rastlamadığımız bu hususlar, isnâdda yer alan kişilerden birinin (Şehr b. Havşeb'in?) karıştırması ve kendisine rivâyet edileni iyi kavrayamaması sonucu ortaya çıkmış gibi görünmekte ve bu rivâyetin sıhhatini olumsuz yönde etkilemektedir. Bunun yanı sıra isnâdın sahâbî râvîsinin şek ile belirtilmesi de ayrı bir olumsuzluktur. Netice itibarıyla kanaatimize göre bu rivâyet tek başına alındığında ihticâc edilmez bir durumdadır. Bu rivâyetteki farklı bilgilerin **şâz** olduğunu düşünüyoruz. Diğer rivâyetlerde de bulunan bilgilerin kabulü ise mümkündür. Diğerleriyle birlikte değerlendirildiğinde bunun **hasen li-ğayrihi** mertebesine yükselmesi düşünülebilir. İbn Hacer bu rivâyetin isnâdının **hasen** olduğunu söylerken³⁶ belki de bunu kastetmiş olabilir.

VI. İbn Abbas'tan Gelen Rivâyet:

İbn Hanbel'in (v. 241) *Müsned*'inde İbn Abbas'tan geldiğini düşündüğümüz bir rivâyet vardır.³⁷ Aslında burada verilen metnin herhangi bir isnâdı zikredilmemiştir. Ancak bu rivayet Ebû'n-Nadr-Abdulhamîd-Şehr-İbn Abbas isnâdıyla nakledilen ve bizim konumuzla ilgili olmayan başka bir rivâyetin hemen peşinden verildiği için buraya alınması uygun görülmüştür. Nitekim buradaki rivâyetin küçük bir kısmı, söz ettiğimiz bu isnâd ile *Müsned*'in başka bir yerinde yer almıştır.³⁸

وقال جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم مجلسا له فأتاه جبريل عليه السلام والحاصل (فجلس ؟) بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم واضعا كفيه على ركبتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ثم يا رسول الله حدثني ما الإسلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الإسلام أن تسلم وجهك لله وتشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله قال فإذا فعلت ذلك فانا مسلم قال إذا فعلت ذلك فقد أسلمت قال يا رسول الله فحدثني ما الإيمان قال الإيمان أن تؤمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبين وتؤمن بالموت وبالحياة بعد الموت وتؤمن بالجنة والنار والحساب والميزان وتؤمن بالقدر كله خيره وشره قال فإذا فعلت ذلك فقد آمنت قال إذا فعلت ذلك فقد آمنت قال يا رسول الله حدثني ما الإحسان قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الإحسان أن تعمل لله كأنك تراه فإنيك إن لم تره فإنه يراك قال يا رسول الله فحدثني متى الساعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سبحان الله في خمس من الغيب لا يعلمهن إلا هو إن الله عنده علم الساعة ويرون الغيب ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير ولكن ان شئت حدثتك بما لها دون ذلك قال أجل يا رسول الله فحدثني قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا رأيت الأمة ولدت ربها أو رما ورايت أصحاب النساء تطاولوا بالبيان ورايت الحفاة الجحاح العالة كانوا رؤوس الناس فلذلك من معالم الساعة وأضرطها قال يا رسول الله ومن أصحاب النساء والحفاة الجحاح العالة قال العرب

35 Ebû Nuaym, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, s. 151-153.

36 İbn Hacer, *Fethu'l-bârf*, I, 86.

37 Ahmed, *Müsned*, I, 319 (no: 2926).

38 Ahmed, *Müsned*, IV, 164 (no: 17169).

Metnin Tahlihi:

Rivâyetin baş tarafında öncelikle, Hz. Peygamber'in oturduğu bir sırada huzuruna Cibrîl'in geldiği ve ellerini onun dizlerine koyduğu ifade edilmiştir. Akabinde sırasıyla Cibrîl'in sorduğu *İslâm*, *iman*, *ihsân* ve *kıyâmetin zamanı* ile ilgili sorulara Rasûlullah'ın verdiği cevaplar şöyle belirtilmektedir:

İslâm: Yüzünü Allah'a çevirmen, Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun tek olduğuna ve ortağı bulunmadığına; yine Muhammed'in O'nun kulu ve Rasûlü olduğuna şehâdet etmendir. (Bunları yaptığında *Müslim* olduğu söylenmiştir. Namaz, oruç, hacc ve zekât yok.)

İman: Allah'a, âhîret gününe, meleklerle, Kitaba, Peygamberlere, ölüme ve ölümden sonraki hayata, cennete, cehenneme, hesaba, mîzâna, hayrıyla-şerriyle tamamıyla kadere inanmandır. (Bunları yerine getirdiğinde *mümin* olduğu söylenmiştir.)

İhsân: Allah için O'nu görüyormuş gibi amel etmendir. Her ne kadar sen O'nu görmesen de, O seni görmektedir.

Kıyâmetin zamanı: Subhânallah! Bunun bilgisi sadece Allah'ın bildiği beş gayba dahildir. (Daha sonra Lokman sûresinin son âyetini okuyor.) Fakat istersen bunun dışında sana onun alâmetlerini söyleyeyim. (Tamam söyle deniliyor.) Cârîyenin efendisini doğurduğunu gördüğünde; sürü sahiplerinin yüksek binalar yaptığını gördüğünde; yalınayak-aç ve fakirlerin insanların idâre-cileri olduğunu gördüğünde, işte bunlar kıyâmetin alâmet ve şartlarındandır.

En son kısımda Hz. Peygamber'e, sürü sahiplerinin, yalın ayaklıların, aç insanların ve çiplakların kimler olduğu sorulduğunda, onların **Araplar** olduğu ifade edilmiştir.

Değerlendirme:

İbn Abbas'tan nakledilen Cibrîl Hadîsi'nin bu tarihinin **isnâdının muallel** olduğu dikkatimizi çekmektedir. **Metin** kısmına gelince; gelen kişinin Cibrîl olduğu çoğu rivâyette son kısımda söylenirken, bu rivâyette başta söylenmiş, sonda söylenmemiştir. Dikkat çekici diğer bir nokta, gelen kişinin ellerini Hz. Peygamber'in dizlerine koyduğunun ifade edilmesidir. En entere-san kısım ise *İslâm*'ın tarifi sadedinde sadece iki şehâdetin söylenmesi ve bu-nun *Müslim* olmak için yeterli görülmesidir. Ayrıca *iman* ile ilgili kısım da çok uzundur. Bu iki kısmın tariflerinde râvîlerin etkisinin olduğu açıkça gö-rülmektedir. Muhtemelen râvîlerden biri veya bir kaçı (Abdulhamid veya Şehr-'den her ikisi de olabilir) ilk kısmın (*İslâm*) devamını getirmeyi unutmuş, *iman* ile ilgili olarak da, âhîrete iman kapsamına giren ölüm, cennet-cehen-nem, mizan, hesap gibi bir çok konuyu ayrı ayrı zikretmiştir. Bu da tarifi genişlemesi sonucunu doğurmuştur. Bu rivâyetle ilgili üzerinde durulması icap eden önemli bir nokta da, *kıyâmetin alâmetleri* sadedinde sayılan üç hususun söylenmesinin bizzat Rasûlullah tarafından teklif ve bunların **beş gayb** kap-samında olduğunun yine onun tarafından ifade edilmesidir. Bu kısımlarda da râvî etkilerinin ön plana çıktığını düşünüyoruz. Alâmetlerin neler olduğunu

söylemeyi Hz. Peygamber'in teklif etmesine dair cümle diğer rivâyetlerle çelişmektedir. Ayrıca kıyâmete dair bilginin **beş gaybla** ilgisinin Rasûlullah tarafından değil de, râvîler tarafından kurulması yüksek ihtimaldir. Nitekim şimdiye kadar gördüğümüz rivâyetlerin az bir kısmı hariç pek çok tarihte bu bilgi ya yoktur, ya da bu cümlelerin kim tarafından söylendiği açık değildir. Rivâyetin en sonunda, sürü sahiplerinin, yalın ayaklıların vs. Araplar olduğuna dair bilgi de, çoğu rivâyette mevcut olmayıp, sadece Âmir/Ebû Âmir/Ebû Mâlik şeklinde sahâbî râvîsi şek ile verilen rivâyette tasğir ile (el-Ureyb) bulunmaktadır ve ihtiyatla karşılanması gereken bir ilave gibi gözükmektedir.

Sonuç itibariyle gerek isnâdında yer alan zayıf râvîler, gerekse metnin ilgili dikkat çektiğimiz pek çok husus sebebiyle bu rivâyet, müstakîl olarak **ihcâca elverişsizdir** veya en azından, ihtiyatla karşılanması gereken bilgiler içermektedir diyebiliriz. Diğer rivâyetlerle örtüşen bilgiler ise **sahih** kabul edilebilir.³⁹

VII. İbn Mes'ûd'dan Gelen Rivâyet

İbn Mes'ûd'dan gelen ve **Ebû Hanîfe**'nin (v. 150) *Müsned*'inde yer alan rivâyet, isnâdındaki kopukluk sebebiyle munkatıdır.⁴⁰ Bu rivâyetin metni ise şu şekildedir:

عن عبد الله بن مسعود قال جاء جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم في صورة شاب ولم يعرفه أحد من الأصحاب عليه ثياب بيض فقال السلام عليك يا رسول الله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم و عليك السلام فقال يا رسول الله أدنو فقال أدن حتى جلس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأسند ركبته ووضع كفيه فخطبه فقال يا رسول الله ما الإيمان بالله وملئكته وكتبه ورسله والقدر خيره وشره قال صدقت فعجبنا لقوله صدقت كأنه يدري ثم قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فما شرائع الإسلام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إقام الصلاة إيتاء الزكاة وصوم رمضان وغسل الجنابة قال صدقت فعجبنا لقوله صدقت كأنه يدري ثم قال فما الإحسان قال أن تعمل الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك قال صدقت فمضى قيام الساعة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما المسؤول عنها بأعلم من السائل ففنى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بالرجل فطلبنا فلم نره أثرًا فقال السائل جبريل عليه السلام جاءكم ليعلمكم معاني دينكم

Metnin Tahlili:

Hiz. Peygamber (s.a.)'in yanına gelen adamın *imân*, *İslâm*'ın *şerâyii*, *ihsân* ve *kıyâmetin zamanı* hakkında sorular sorduğu bu rivâyete göre bunların cevabı şöyle verilmiştir:

İman: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve hayır ve şerriyle kadere inanmaktır. (Âhiret gününe iman yok)

İslâm'ın şerâyii: Namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan orucunu tutmak ve cünüplükten temizlenmektir. (İki şehâdet cümlesi ve hacc yok)

İhsân: Allah'ı görüyormuş gibi O'nun için amel etmektir. Sen O'nu görmesen de O seni görmektedir.

39 Şuayb el-Arnaût da bu hadisin hasen, isnâdın ise zayıf olduğunu belirtir. Bkz. *Müsnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanibel*, XXVIII, 403.

40 Ebû Hanîfe, *Müsnedu'l-İmâm A'zâm*, s. 17-18, (Tarih yok, Aliyyü'l-Kârî şerhiyle beraber).

Kıyâmetin zamanı: Soru sorulan, sorandan daha bilgili değildir.

Bu cevaptan sonra adam gitmiş, Hz. Peygamber onun getirilmesini istemiş fakat ondan hiçbir iz bulamamışlardır. Bunun üzerine Hz. Peygamber de, o adamın kendilerine dinlerinin esaslarını öğretmek üzere gelen Cibrîl olduğunu söylemiştir.

Değerlendirme:

Metin olarak bu rivâyetin daha öncekilerle çok önemli bir farkı olmadığı söylenebilir. Bununla birlikte **âhirete iman, şehâdet cümleleri** ve **hac-cetme** konularının bulunmamış olması dikkat çekicidir. Netice olarak, isnâdının kopukluğu nedeniyle bununla tek başına istidlâl etmemek uygundur. Bununla birlikte bu rivâyette yer alan ortak bilgilerin kabul edilmesi ve diğerleriyle bir arada düşünülerek zayıflıktan **hasen li-ğayrihi** derecesine yükselmesi mümkündür.

VIII. Câbir b. Zeyd'den Gelen Rivâyet:

Cibrîl Hadîsi, erken dönem eserlerinden Rebî' b. Habîb'in (v. 175 veya 180) *Müsned*'inde de yer almaktadır.⁴¹ **Câbir b. Zeyd**'den isnâdsız olarak gelen bu rivâyetin metni şu şekildedir:

قال جابر بن زيد بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس مع أصحابه إذ أتاه آت حسن الوجه طيب الرائحة فقال أدنو منك يا رسول الله قال نعم فدنا فقال له ما الإيمان فقال له عليه السلام أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره أنه من الله فقال صدقت قال وما الإسلام يا رسول الله قال إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام شهر رمضان والإغتسال من الجنابة وحج البيت من استطاع إليه سبيلا قال صدقت ثم تغيب فإذا هو جبريل عليه السلام

Metnin Tahlili:

Câbir b. Zeyd'in naklettiği bu rivâyet kısadır ve burada yalnızca *imân* ve *İslâm* hakkında soru sorulmuştur. Bu sorulara verilen cevaplar şöyledir:

İman: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe ve hayır ve şerriyle kaderin Allah'tan olduğuna inanmaktır.

İslâm: Namaz kılmak, zekât vermek, Ramazan ayının orucunu tutmak, cünüplükten temizlenmek, gücü yeten kimse için Beyt'i hacetmek.

En sonunda, o kişinin kaybolduğu ve meğer onun Cibrîl olduğu ifade edilmiştir.

Bu rivayete Ebû Nuaym'ın tahrîc ettiği *Müsnedü Ebî Hanîfe*'de tam olarak rastlayamadık; sadece bir yerde muhtasar bir şekilde İbn Mes'ûd'dan naklen, Hz. Peygamber'le beraberlerken genç birisinin geldiğine değinilir ve bu rivâyetin Yahyâ'nın hadîsi gibi olduğu söylenir. Buradaki metin şöyledir: عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن عبد الله بن مسعود قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فعدت إذ أقبل شاب حسن التامة حسن الوجه حسن الثياب طيب ففكر من حديث يحيى في الإيمان رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة وقال فيه عن علقمة عن عبد الله (Bkz. Ebû Nuaym, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, s. 80). Ebû Nuaym'ın buradaki rivâyetin sonunda dikkat çektiği Nûh b. Ebî Meryem'in Ebû Hanîfe'den olan rivâyetine ulaşamadık.

41 Rebî' b. Habîb, *Müsned*, s. 295 (Beyrût, 1415).

Değerlendirme:

Rebî b. Habîb'in kitabında yer verdiği ve sahâbî râvisi kaydedilmediği için **mürsel** olan Cibrîl hadîsinin bu tariki, metin olarak muhtasar görünmektedir. Gelen kişinin kayboluşu ve onun Cibrîl olduğuna dair ifadenin Hz. Peygamber'e mi, yoksa râvîye mi ait olduğu açıklanmamıştır. Metin kısmında kısaca belirtilen *imân* ve *İslâm* ile ilgili hususlar Ebû Hanîfe'nin eserlerindeki anlatımlarla neredeyse aynıdır. Sonuç itibarıyla, isnâd olarak mürsel olan bu rivâyetin, muttasıl rivâyetleri destek amacıyla kullanılabileceği kanaatindeyiz.

IX. Sahâbî Râvisi Belli Olmayan Rivâyet:

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'a (157-224) ait *Kitâbu'l-îmân*'da Cibrîl Hadîsi olduğunu zannettiğimiz bir hadîse atıf vardır.⁴² Şöyle ki; bu eserin bir yerinde müellifin şu değerlendirmelerine rastlamaktayız:

...وهذا هو الموضع الذي غلط فيه من ذهب إلى أن الإيمان بالقول لا سموا تسمية الله إياهم مؤمنين ، أرجوا لهم الإيمان كله بكمالهم كما غلطوا في تأويل حديث النبي صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان ما هو؟ فقال: أن تؤمن بالله وكذا وكذا...

Anlaşılan odur ki, bu ifadeleriyle Ebû Ubeyd, *imanın* dil ile ikrardan ibaret olduğunu savunan bir grubu aşırılıkla itham ettiği gibi; *İslâm* ile *imanın* birbirinden tamamen farklı iki şey olduğunu savunan diğer bir grubu da Hz. Peygamber'in hadîsini yanlış tevîl etmekle itham etmektedir. Burada eserin muhakkiki Nâsiruddîn Elbânî şu dipnotu düşmüştür:⁴³

يشير إلى حديث جبريل المخرج في الصحيحين من حديث أبي هريرة وعند مسلم من حديث ابن عمر عن عمر. وانظر الحديث (١١٩) من كتاب الإيمان لابن أبي شيبة.

Değerlendirme:

Muhakkikin yukarıdaki ifâdelerinden, Ebû Ubeyd'in atıfta bulunduğu rivâyetin Cibrîl Hadîsi olması ihtimali ağırlık kazanmaktadır.

Müellif burada, metin olarak rivâyetin sadece bir bölümünü kullanmış, herhangi bir isnâd da vermemiştir. Anlaşılan Ebû Ubeyd bu rivâyeti bilmekte ve sened ve metin olarak ihticâca elverişli bulmaktadır. Çünkü onun, bilmediği veya problemlili gördüğü bir rivâyetle ihticâc ettiğini düşünmek doğru değildir. Bu durum belki bize, Ebû Hanîfe dönemi gibi, Ebû Ubeyd'in yaşadığı dönemde de genel itibarıyla Cibrîl Hadîsi'nin delil olarak kullanılacak derecede bilindiği ve sıhhati konusunda bir şüphenin duyulmadığı konusunda bir fikir verebilir.

42 Ebu Ubeyd, *Kitâbu'l-îmân ve meâlimihî ve sünenihî ve's-tikmâlihî ve derecâtih*, s. 12 (Beyrût, 1403/1983, thk. Nâsiruddîn el-Elbânî).

43 Bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-îmân*, s. 12.

Sonuç

Böylece, toplam 8 ayrı müellifin kitabında yer alan Cibrîl Hadîsi ile ilgili 24 rivâyeti görmüş olduk ve kısa da olsa tahlillerde bulunmaya çalıştık. Bura-ya kadar ele aldığımız konuyu özetlemek gerekirse, ulaştığımız sonuçları şöylece sıralayabiliriz:

1. İncelediğimiz dönem içerisinde Cibrîl Hadîsi sahâbeden Hz. Ömer, İbn Ömer, Ebû Hureyre, Ebû Zerr, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Umeyr b. Katâde, Câbir b. Zeyd ve Âmir/Ebû Âmir/Ebû Mâlik (isminde şek vardır) olmak üzere toplam **9 kişiden** rivâyet edilmektedir. Bazı rivâyetler Hz. Ömer ve İbn Ömer'den birlikte gelirken, bazıları sadece İbn Ömer'den gelmektedir. Yine bir kısmı Ebû Hureyre ve Ebû Zerr'den birlikte, bir kısmı hatta çoğu ise Ebû Hureyre'den bize ulaşmaktadır.

2. **Hz. Ömer** ve **İbn Ömer**'den birlikte gelen toplam **beş** rivâyet mevcuttur. Bunlar Tayâlisî (bir adet), İbn Ebî Şeybe (bir adet) ve Ahmed b. Hanbel'in (üç adet) eserlerinde yer almaktadır.

3. **İbn Ömer**'den **sekiz** rivâyet gelir ve bunlar Ebû Hanife (iki adet), İbn Ebî Şeybe (iki adet) ve İbn Hanbel'in (dört adet) eserlerinde yer alır.

4. **Ebû Hureyre** ve **Ebû Zerr**'den birlikte gelen **tek** rivâyet vardır. Sadece Ebû Hureyre'den gelen ise **beş** rivâyet mevcuttur. Birlikte gelen tek rivâyet İshâk b. Râhûye'nin *Müsned* adlı eserindedir. Diğer beş tarik ise İbn Ebî Şeybe (iki adet), İshâk b. Râhûye (iki adet) ve İbn Hanbel (bir adet) isimli müelliflerin kitaplarında bulunmaktadır.

5. **Umeyr b. Katâde, İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Câbir b. Zeyd** ve **Âmir/Ebû Âmir/Ebû Mâlik** şeklinde isminde şek bulunan sahâbîlerden gelen **birer adet** rivâyet mevcuttur.

6. Bir rivâyetin ise sahâbî râvisi ve isnâdı belli değildir ki bu rivâyet Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın kitabında bulunmaktadır. Bunun metni muhtasardır ve buradaki ifadelerden, müellifin bu rivâyetin uzun şeklini bildiği ve ihticâca elverişli bulduğu anlaşılmaktadır.

7. Ele aldığımız 24 rivâyetten 11 tanesi muhtasar veya kısadır. Geri kalan 13 tanesi olayı uzunca anlatmaktadır. Rivâyetlerin en dikkat çekici yönlerinden birisi **kader** meselesini içerip içermemesi noktasıdır. **İbn Ömer** ve **Hz. Ömer**'den gelen rivâyetlerin tamamında kadere iman konusu yer almaktadır. **Ebû Hureyre**'den ise toplam 6 adet rivâyet vardır. Bunların bir tanesi **Ebû Hureyre-Ebû Zer** şeklinde birlikte nakledilmektedir. Bu rivâyetlerden İshâk b. Râhûye'nin kitabında yer alan 4 tanesinde kadere iman mevzuu yok iken, Ebû Hureyre-Ebû Zerr rivâyeti de dâhil 2 tanesinde mevcuttur. Kadere imanı içermeyen rivâyetlerde **hacc** konusu da bulunmamaktadır. Bu da râvîlerin eksik nakletmiş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bize göre kader ve haccı içeren tarikler **mahfûz**, içermeyenler ise **şâz**dır.

8. Bütünü göz önüne alındığında, mütevâtir bir metinden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Ancak bütün rivâyetler, ihtiva ettikleri ortak noktalar (bir meleğin insan suretinde gelip Hz. Peygamber'e bazı sorular sorması, bunlara cevaplar verilmesi vs.) itibarıyla **mânen mütevâtir** kabul edilmelidir.

Böyle bir olayın vâki olduğu konusunda herhangi bir şüpheye mahal olmaması gerektiği kanaatindeyiz. Bununla birlikte, metinler arasında mana ile rivâyetin bir sonucu olarak gördüğümüz bazı farklılıklar da vardır. Konuyla ilgili rivâyetlerin **bir kısmı sahih**, diğer **bir kısmı ise zayıftır**. Sahih olmayanlar dışındaki isnâdı veya metni illetli olan rivâyetler, her ne kadar tek başlarına istidlâle uygun olmasa da bir bütün halinde düşünülünce bunlar birbirlerini destekleyip en azından **hasen li-ğayrihi** mertebesine çıkabilirler. Netice olarak bunlar hakkında da, ortak bilgilerin kabul edilip, diğerlerinin tevakkufla karşılanması uygundur denilebilir.

Zikrettiğimiz rivâyetler metin olarak genel itibariyle birbirine oldukça benzemektedir. Bununla birlikte bazılarında râvîlerin etkisi sonucu bir takım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Ya ihtisâr düşüncesiyle; ya da bilerek veya bilmeden bir takım hususların bazı rivâyetlerde yer almadığını görüyoruz. Yine râvî etkilerinin bir sonucu olarak mesela sorulan soruların (*İslâm-imân-ihsân* v.b.) sırasında değişiklikler ve takdim-tehirler bulunmaktadır.

Bu rivâyetleri verdikten sonra şimdi, gelen kişiyle ilgili bir takım fizikî tavsifler ve ayrıntı sayılabilecek (selam vermesi, yaklaşmak için izin istemesi, ellerini dizlerine koyması, cevaplardan sonra Hz. Peygamber'i tasdik etmesi gibi) bilgiler dışında, bütün rivâyetlerin ortak sayabileceğimiz yerlerini vermek ve *İslâm-imân-ihsân-kıyâmetin zamanı* ve *alâmetleri* konularıyla ilgili bir metin ortaya koymak istiyoruz:

İslâm: Allah'tan başka ilah olmadığına ve Hz. Muhammed'in O'nun Peygamberi olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, haccetmek, cünüplükten temizlenmek. (bazı rivâyetlerde hiç yoktur.)

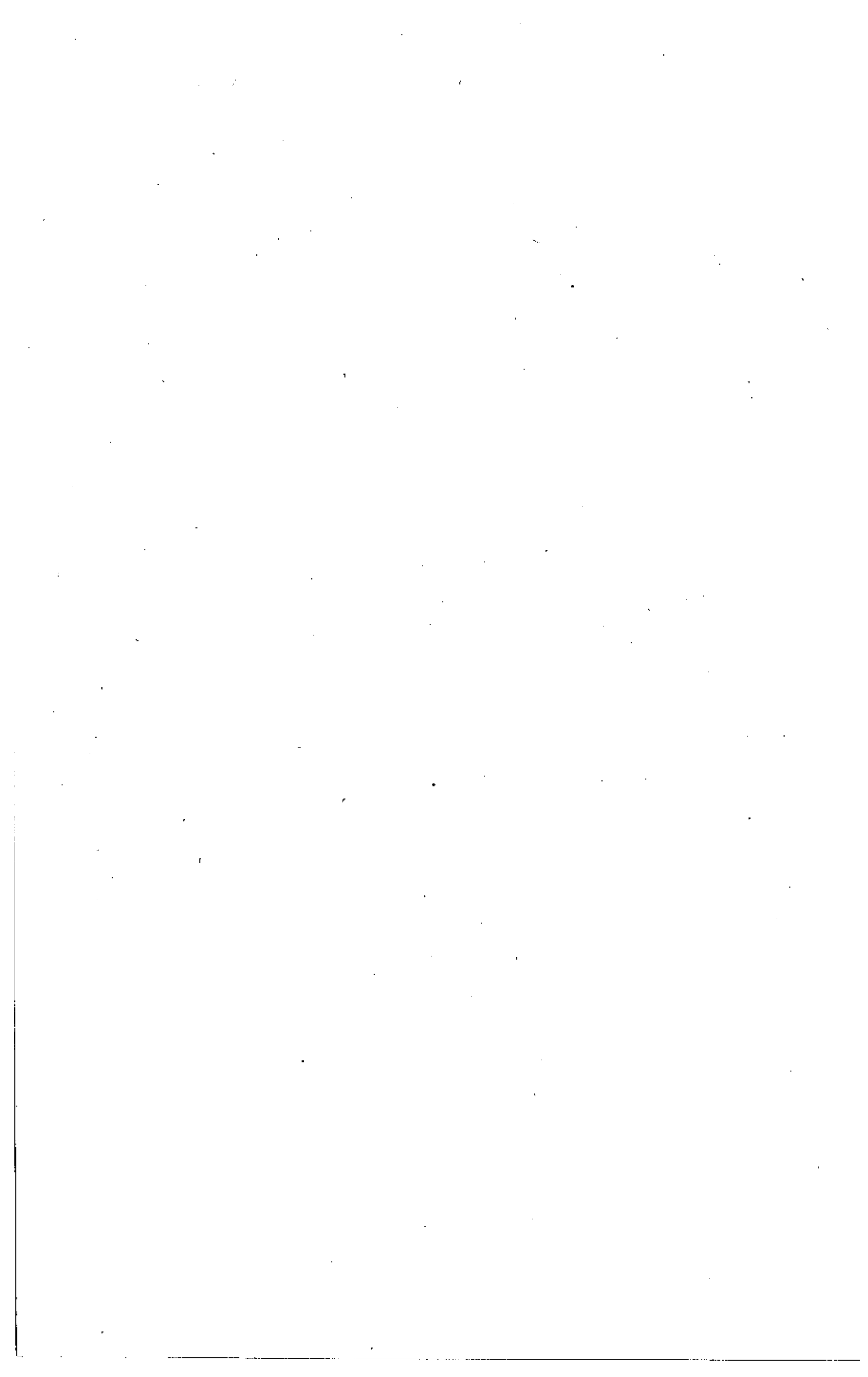
İman: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe (cennet-cehennem, mîzân, hesap... vs.), kadere inanmak (bazı Ebû Hureyre rivâyetleri hariç).⁴⁴

İhsân: Allah'ı görüyormuş gibi kullukta bulunmaktır. Her ne kadar sen O'nu görmesen de, O seni görmektedir.

Kıyâmetin zamanı: Bu konuda soru sorulan kişi, sorandan daha bilgili değildir. Kıyâmetle ilgili bilgi sadece Allah'a aittir.

Kıyâmetin alâmetleri: Câriyenin efendisini doğurması, yalın ayaklı çıplak kimselerin insanların başına geçmesi, deve çobanlarının yüksek binalar yapması. (Kıyâmetin alâmetleri konusu birçok rivâyette ise hiç yer almamaktadır.)

44 'Kadere iman' konusu, her ne kadar rivâyetlerin genelinde bulunsa ve inanılacak şeyler arasında sıralansa da bu konunun, insanın hürriyetini elinden alan ve ondan her türlü sorumluluğu kaldıran **Cebr** anlayışıyla ilgisini kurmak doğru olmasa gerekir. Burada bahsedilen kader, insanın kendi irâdesi olmaksızın başına gelen ve önlenmesine hiçbir şekilde gücünün yetmediği olaylarla ilgili olmalıdır. Aksi takdirde, sürekli aklını kullanması konusunda uyarılan ve sorumlulukları hatırlatılan insanoğlu, elinden bir şeyler gelen konularda 'alinyazısı' şeklinde bir Cebr anlayışına sahip olur, böyle bir bahaneye sığınırsa tamamen Kur'an'a aykırı hareket etmiş olacaktır.



Kur'an'daki İnfak Kavramının Anlam Yelpazesi

Ali Rıza GÜL*

ABSTRACT

The conception of infâq conveys a wide range of meanings embracing many different conceptions elaborated within the Koran. Infâq is attributed both to Allah –in its metaphorical meaning- and the human beings. The meaning attributed to Allah is understood as granting mankind material subservience. However the meaning attributed to human beings is understood as disposing of the possessed thing and spending them both for themselves and the others, helping the other, based on its lexical meaning. As for the infâq done by the Muslims, together with this lexical meaning is named as zakât (obligatory alms), alms, helping, material contribution to war (provided that it is in the path to Allah), nafaqah, teberru. In addition to all these, the material support provided by the disbelievers in order to destroy Islam and the Muslims, the helps and contributions made by hypocrites (munâfiqûn) to Islam's army –though they are not good intentions- are assessed in the Koran within the work of infâq.

KEYWORDS: Infaq, alms tax/obligatory alms (zakat), alms, helps, disposing, spending.

A. Giriş

Kur'ân-ı Kerim oldukça zengin bir kavram çeşitliliğine sahiptir. Bir Müslümanın düşünce sisteminin iskeletini oluşturarak, dünyaya bakış açısını şekillendiren bu kavramlar, taşıdıkları ana nitelikleri göz önüne alınarak, dînî, hukûkî, kevnî (kozmojlojik) vb. isimler altında çeşitli sınıflara ayrılabilir. Ancak ayırıcı özellikleri genel olup, ismi geçen kategorilerden her birine yaklaşıklık olarak aynı uzaklıkta bulunmaları sebebiyle, bazı kavramları bu tasnifin herhangi bir yerine yerleştirmek oldukça zordur. Anlam çerçeveleri geniş olduğundan, bu tür kavramlar hayatın dînî, ahlâkî, hukûkî... birçok alanı ile ilgili olabilmektedirler. Bu özellikleri, onların farklı bilim dalları açısından incelenmesine sebep teşkil edebilmektedir. İnfak (*el-infâk*) kavramı işte bu tür kavramların belki de en başta gelenidir.

Mâlî bir ibadet şekli olmanın yanı sıra, hukûkî, ahlâkî ve iktisadî rengi de aynı derecede –belki daha fazla- belirgin olan infak kavramını, özellikle hicri

* **Dr. Arş. Gör.,** Y. Y. Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı. e-mail: alirizagul@hotmail.com, aliriza64@myynet.com

ikinci yüzyıldan itibaren Müslüman hayatını özellikle hukukî yönden nizamlamayı amaçlayan İslâm hukuku (*fıkıh*) açısından inceleyebileceğimiz gibi, mü'mine davranışların doğrusunu gösterme gayesi güden ahlâk ilmi perspektifinden veya ahlâkî güzellikleri sanatkârâne bir biçimde ve derin ruh zevki içerisinde yaşatmayı hedefleyen tasavvuf zaviyesinden de tahlil edebiliriz; hatta çağdaş iktisat metodolojisinden de yola çıkabiliriz. Hangi bilim dalından yola çıkarsak çıkalım, ele aldığımız kavramın kaynağı olması ve karakterini belirlemesi hasebiyle, son tahlilde ulaşacağımız nokta Kur'ân'dır. Ne var ki, isimlerini zikrettiğimiz bu bilim dallarından herhangi birisi zaviyesinden yapılacak bir analiz, Kur'ân'ın perspektifini her yönüyle yansıtaçağını söylemek son derece güçtür. Çünkü bu bilim dallarından her birinin temel sorunu ve amacı farklıdır; sözgelimi, birinde hukûklîğin, diğerinde ahlâkîliğin, bir başkasında duygu yüklü dinî yaşantının gerçekleştirilmesi hedeflenmiştir. Oysa Kur'ân, ne tamamen bir hukuk, ne ahlâk, ne tasavvuf ve ne de iktisat formunda bir kitaptır; o, kendi üslubu içerisinde yeri geldikçe bunlara da yer vermektedir, hepsi bu kadar. O halde Kur'ân'da geçen bir kavram, öncelikle tefsir ilminin konusu olmalıdır. İşte bu yüzden ilâhî kitapta kullanılan infak kavramının anlam yelpazesini tespit etmek öncelikle tefsir ilminin konusudur.

İnfak kavramı Kur'ân'da, harcama, yardımlaşma ve dayanışma konularının hepsini birden doğrudan ilgilendiren kapsayıcı kavramların başında gelmektedir. Zira bu kavram ve türevleri, ilgili ayetlerde, harcamanın, mâlî anlamda yardımlaşma ve dayanışmanın hemen her türünü nizamlayan ve yönlendiren yeterli ilkelerle amaçları kapsayacak şekilde geçmektedir. İslâm'da mâlî harcama anlayışının belkemiğini de infak kavramı oluşturmaktadır. Böyle bir Kur'ân kavramının anlam alanını belirlemek, büyük bir önemi haizdir. Biz bu araştırmamızda, tefsir kitaplarında dağınık vaziyette bulunan bilgileri bir araya toplayıp, bunlar arasında gerekli tercihleri de yapmak suretiyle, infak kavramının anlamsal sınırlarını belirlemeye çalışacağız. Amacımız, bu kavramın anlam alanını tespit ederek, onun ve ilgili ayetlerin doğru anlaşılmasına katkı sağlamaktan ibarettir.

B. Lügavî ve Istılâhî Açından İnfak

İnfak kelimesi, ne-fe-ka kökünün if'âl kalıbına girmiş mastar biçimidir. Arapça'da bu kök kelime, (bir mal) bitmek / tükenmek, yok olmak, (bir canlının ruhu) çıkmak, ölmek, gitmek, eksilmek, azalmak, revaçlanmak, (alıcısı) çoğalmak gibi anlamlara gelmektedir. İf'âl kalıbı bu kök kelimeyi geçişli hale getirmekte ve ona, "(malı) tüketmek, bitirmek, sona erdirmek, harcamak, sarfetmek, azaltmak, revaçlandırmak, (elden) çıkartmak, (bir kişi kendisini veya başkasını) fakir düşürmek" gibi anlamlar kazandırmaktadır.¹

1 Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem (İbn Manzûr), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabî, 1413/1993, XIV, 242-43; Muhammed b. Ebî Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh (Mu'cemu'r-Râzî)*, İstanbul: Çağrı Yay., 1980, s. 579; Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, *Kâmûs Tercemesi (Okyanûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîti)*, çev. Ahmed Asım, İstanbul: Bahriye Matbaası, nşr. Rizeli Hasan Hilmi Efendi, 1305, III, 1020.

Müfessirler de bu anlamların hemen hepsine atıfta bulunmakla birlikte, infak kelimesini genellikle sözlükteki asıl anlamını –buna ilk anlam da diyebiliriz– tespit ederek anlamlandırmaya çalışmışlardır. Sözelimi Mâverdi'ye (450/1058) göre, infak kelimesinin asıl anlamı çıkarmaktır (*el-ihrac*). Bir hayvanın ruhu çıktığı zaman *Nefekati'd-dâbbetü* (*Hayvan öldü.*) denilmesi, bu anlamın Arap dilindeki örneğini teşkil etmektedir.² Onun infaka oldukça genel bir anlam çerçevesi çizen bu açıklamasını İbnü'l-Cevzî (597/1200) tekrar etmektedir.³ Zemahşerî (538/1133) daha sistematik bir bakış açısıyla, Arapça'da birinci harfi *Nûn*, ikinci harfi de *Fâ'* olan bütün kelimelerin “çıkma ve gitme” anlamına geldiğini ileri sürmektedir.⁴ Râzî (606/1209) ile Kurtubî (671/1273) ise, bu açıklamalara bir sınır getirerek, infakın asıl anlamının “malı elden çıkarmak” olduğunu savunmaktadırlar.⁵ Kurtubî, münâfik (çıkan) kelimesinin infakla aynı kökten gelmesini de bu anlamla ilintili olarak, “Çünkü o imandan, iman da ondan çıkmıştır [ayrılmıştır].” cümlesiyle açıklamaktadır. Ayrıca o, infak kelimesindeki “tüketmek, bitirmek, sona erdirmek” anlamlarını da dikkate almaktadır. Bu bağlamda, Arapların, bir toplumun azığını bitirmesini, *Enfeka'l-kavn* (*Topluluk [azığını] tüketti.*) cümlesi ile ifade edebilmelerini örnek olarak göstermektedir.⁶

Görülmektedir ki, sözlük anlamı itibarıyla infak kelimesi, mutlak anlamda tüketmek, harcamak gibi anlamlar taşımaktadır. Malla ilgili olarak kullanıldığında, harcama ve sarfetme anlamları biraz daha öne çıkmaktadır. Kelimenin sözlük anlamı çift yönlü olup, hem iyi, hem de kötü işler ve amaçlar için harcama yapmayı ifade etmektedir. Yani, bu kelimenin kullanımında, harcamaya konusu ve amaçları açısından herhangi bir sınırlandırma getirilmesi söz konusu değildir. İslâm alimleri bir kavram olarak infakı tanımlarken bu çift yönlü anlamı muhafaza etmişlerdir. İnfak kavramının İslâm bilim geleneğindeki en yaygın tarifi, “Malı ihtiyaç için harcamaktır.”⁷ İhtiyacın iyi

2 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi el-Basrî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (*Tefsîru'l-Mâverdi*), thk. es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdîrrahim, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 1412/1992, I, 70.

3 Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Kuraşî el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi'l-ilmî't-Tefsîr*, et-tab'atü'r-râbia, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1407/1987, I, 25.

4 Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki Gavâmid't-Tenzil ve uyûn'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin, Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 1415/1995, I, 50.

5 Fahrreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn el-Hasan b. Ali et-Teymî er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (*Mefâtihu'l-gayb*), Beyrut: Dâru'l-kütüb el-ilmîyye, 1411/1990, II, 29; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnâvî – Mahmûd Hâmid Osmân, et-tab'atü's-sâniye, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1996, I, 174.

6 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 174. İslâm'a girip çıktığı veya aslında Müslüman olmadığı halde kendini Müslümanmış gibi gösterdiği için münafığa bu ismin verildiği de ileri sürülmüştür. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 243-44.

7 es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali Ebû'l-Hasen el-Hüseynî el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1407/1987, s. 62; Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *et-Tevkîf alâ*

veya kötü, olumlu veya olumsuz olması, kavramın anlamı açısından önemli değildir. Farklı bir anlatımla, böyle genel bir tarif, infakın her iki boyutunu da kapsamaktadır.

Bu tarife göre, infak bütün hayır konularını kapsadığı gibi,⁸ Allah'a isyan mahiyetindeki işlere yapılan harcamaları da kapsamaktadır.⁹ O halde infak kavramını, övülmüş ve yerilmiş olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Övülmüş infak (*el-infâku'l-memduh*), malını, Allah'a itaat mahiyetindeki işler, bakmakla yükümlü olduğu kişiler, misafirler, vacip veya mendup fiiller,¹⁰ iyi işler için sarfetmektir.¹¹ Bir insanın eşine,¹² yetimlere,¹³ kölelere ve hayvanlara güzel bir biçimde harcamada bulunması,¹⁴ çocuğunun süt annesine iyilik yapması, övülmüş infak çeşitlerindedir.¹⁵ Aynı şekilde namaz, oruç, hac vb. ibadetler için,¹⁶ sıla-i rahim yapmak amacıyla ve mağfiret edilmek kastıyla harcama yapmak da övülmüş infakın örneklerindedir.¹⁷ Yalnızca Allah'a yaklaşma kastıyla yapılan bu tür infakın vâcip ve mubâh çeşitleri vardır.¹⁸ Yerilmiş infak ise, malı Allah'a isyan mahiyetindeki işlere sarfetmektir (*el-infâk fi maâsi'llâh*). Bu, israf olup, malı zayi etme yollarından biridir.¹⁹ İnfakın bu türü İslâm'da yasaklanmıştır. Bu cümleden olarak, savurganlık sayılan hususlarda infak yapmak,²⁰ helal olmayan yiyeceklere harcamada bulunmak yasaklanmıştır.²¹

Çift yönlü anlamına rağmen infak kelimesinin kültürümüzde yalnızca olumlu yönüyle kavramlaştığını, Müslüman halklar arasında sadece bu anlamını çağrıştıracak biçimde kullanılır olduğunu görmekteyiz. İlmî olmaktan ziyade kültürel yönü ağır basan bu kullanım, infak kavramının tarifi olarak algılanabilmiş, neticede olumsuz yönü tamamen görmezden gelinen infak, yalnızca "başkasına Allah için yardım yapma" veya daha geniş bir ifadeyle, "müslümanların, mallarını Allah rızası için muhtaçlara ve hayır işlere sarfetmesi"²²

mühimmâti't-teârîf, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye, Beyrut: Dâru'l-fikri'l-muâsir, Di-
maşk: Dâru'l-fikr, 1410, s. 100.

8 Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, tashih: M. Fuad Abdalbâkî - M. el-Hatîb, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379, IX, 499.

9 Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Garîbü'l-hadîs*, Haydarâbâd, 1384-87/1964-67, II, 48.

10 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 298, 305.

11 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 304.

12 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 137.

13 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, III, 331.

14 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 459.

15 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 504.

16 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 29.

17 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII, 481.

18 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 136.

19 Ebû Ubeyd, *Garîbü'l-hadîs*, II, 48.

20 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 74.

21 İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 518.

22 er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, II, 29; Ebu'l-Fadl Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî*,

eyleminden ibaret görülebilmektedir. Oysa hiç olmazsa ilmî araştırmalarda infakın çift yönlü anlamı korunmalıdır. Çünkü bu anlam, kelimenin Kur'ân'daki kullanımı ile örtüşmektedir.

C. Kur'ân'da Kullanılışı Açısından İnfak

İnfak kavramının anlam alanını Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımı bakımından tespit edebilmek için, öncelikle bu kavramı ilgili ayetler doğrultusunda sınıflandırmak gerekir. İlgili ayetler doğrultusunda infakı, hem bu kavram dolayısıyla mükelleflere (birey ve toplumlara) yüklenen fikhî yükümlülüğün türü, hem de fail, yani infak eylemini gerçekleştiren özne açısından sınıflandırılabilir. Bunlardan birincisi olan fikhî sınıflandırmaya göre, infakın farz, vacip ve mendup türleri vardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, müfessirler tefsirlerinde bunlar üzerinde yeterince durmuşlardır. Biz bu tasniflerden ikincisini esas alarak araştırmamızı sürdürmemizin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz. Bunun birkaç sebebi vardır. Birincisi, Allah'ın insanlara yaptığı infakın, farz veya mendup gibi sırf insanlarla ilgili infak kategorileri içerisinde değerlendirilemeyeceği gerçeğidir. İkincisi, bazı ayetlerde geçen infak kelimesinin, farz veya mendup bütün infak türlerini kapsayabilmesidir. Fikhî tasnif esas alındığında, böyle bir ayetin her bir infak türü içerisinde tekrarı gerekecektir. Bu da zaman ve sayfa israfına yol açacağı açıktır. Üçüncüsü, bazı ayetlerdeki infak kelimesinin, bütün infak türlerini mi, yoksa sırf farz, vacip veya mendup olanlarını mı kapsadığını tespit etmedeki zorluktur. Yeri gelmişken belirtelim ki, araştırmamız esnasında gerektikçe bu fikhî kategorilere de temas edilecektir. Dördüncüsü, fikhî açıdan yapılan tasnifin sadece Müslümanlarla sınırlı olmasıdır; oysa Kur'ân'daki infak kelimesi, hem diğer insanlarla, hem de Allah'la ilgilidir. Beşincisi, özne açısından yapılacak bir tasnifle, sıraladığımız bu zorlukların önemli ölçüde bertaraf edilme imkânının bulunmasıdır. Bunlardan ötürü, bizim bu tercihimiz sayesinde infak kavramının anlam alanı daha belirgin hale gelecek, buna bağlı olarak da yukarıda değindiğimiz yaygın anlayışın, bu kavramın sınırlarını belirlemede yeterli olup olmadığı daha iyi ortaya çıkacaktır. Fail açısından bakıldığında görülür ki, infak yapma fiili, ilgili ayetlerde yalnızca insanlara değil, aynı zamanda Allah'a da isnat edilmektedir. Öyleyse öznesi itibariyle infak yapma fiilini biri ilâhî infak, diğeri de insanî infak olmak üzere iki gruba ayırarak araştırmamızı sürdürmemiz gerekmektedir.

Beyrut: Dâru'l-fıkır, 1417/1997, I, 195; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili - Türkçe Tefsir*, İstanbul: Eser Neşriyat, 1979, I, 192-93; Mehmed Vehbi, *Büyük Kur'ân Tefsiri (Hulâsâtü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân)*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, tarihsiz, I, 41; Nihat Temel, *Kur'ân'da Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak İnfak*, İstanbul: İFAV, 2001, s. 17 vd.; Mustansır Mîr, *Kurânî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İnkulâb Yay., 1996/1416, s. 100-01; Mustafa Çağrıncı, *İnfak*, "TDV İslâm Ansiklopedisi", İstanbul: İSAM, 2000, XXII, 289-90; Hamdi Döndüren, *İnfak*, "Şâmil İslâm Ansiklopedisi", İstanbul: Şamil Yay., III, 155; Hüseyin Arslan, *İslâm'da Tüketici Hakları*, Ankara: T. Diyanet Vakfı Yay., 1994, s. 22; Ö. Demir-M. Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1992, s. 180.

1. İlähî İnfak

İlähî infak, Medine döneminde Finhâs gibi bazı Yahudi din adamlarının, Müslümanların hakimiyeti ile birlikte gelirleri azalmaya başladığı için ve/veya Hz. Muhammed ile ashabının maddi ihtiyaç içerisinde bulunmaları ile alay etmek maksadıyla Allah'ın elinin bağlı olduğunu söylemeleri üzerine, onların bu tavırlarına cevap olarak inen²³ şu ayette söz konusu edilmektedir: *Yahudiler; 'Allah'ın eli bağlıdır.' demektedirler. [Oysa] onların elleri bağlanmıştır; [bu] söyledikleri sebebiyle lanet olsun onlara. [Söylediklerinin] tam aksine, Onun iki eli de açıktır; dilediği şekilde infak eder / verir.*²⁴ Bu ayette, Yahudilerin mecaz bir anlatımla ve alaycı bir söylemle Allah'ın cimri ve pinti olduğu, bu yüzden de Müslümanlara yardım etmediği yönündeki iddialarına, aynı şekilde mecaz bir ifadeyle karşılık verilerek, Onun iki elinin de açık, yani cömert olduğu belirtilmektedir.²⁵ Ayette, 'Onun iki eli de açıktır.' denildikten sonra, 'dilediği şekilde infak eder.' cümlecığının kullanılması müfessirler arasında tartışmalara yol açmıştır. Zemaşşerî başta olmak üzere bazı müfessirler, ayetteki bu iki cümlecığın aynı anlama geldiğini, dolayısıyla buradaki infak kelimesinin ayete yeni bir anlam katmayıp, Allah'ın cömertliğini belirten önceki ifadeyi güçlendirdiğini ileri sürerken,²⁶ diğer müfessirler, bu kelimenin içinde bulunduğu cümlecığın, "Allah dilediği gibi rızık verir." anlamına geldiğini ve Allah'ın rızık vermedeki tavrını (sebepli veya sebepsiz, çok veya az vermesi vb.) anlattığını savunmaktadırlar.²⁷ Kanaatimizce, bu cümlecik güçlendirme (*te'kid*) fonksiyonundan daha ileri bir fonksiyon icra ederek, Allah'ın cömertliğinin sonucunu bildirmektedir. Dolayısıyla bu cümlecik, Allah'ın cömert olduğunu belirten önceki mecaz ifadenin tamamlayıcısı olarak değerlendirilip, "[kendisi için hiçbir maddi karşılık beklemezsiniz] verir, ihsan eder, lütfeder" kelimeleriyle Türkçe'ye çevrilebilir.

2. İnsanı İnfak

İlgili ayetlerde, infak fiili, Müslüman olup olmadıklarına bakılmaksızın bütün insanlara isnat edilmektedir. Buna bağlı olarak, diğer birçok konuda olduğu gibi, infak konusunda da temel dini gruplandırma esas alınarak, hitap inkârcılara (kafirler = iman etmeyenler, imanı geçerli olmayanlar), onların

23 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-fıkri, 1408/1988, VI, 300; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf* I, 642; Ebü'l-Fidâ' İsmail İmâdüddîn b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. M. İbrahim el-Bennâ vd., Kahire: Dâru's-Şa'b, tarihsiz, III, 138; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 1728.

24 Mâide (5), 64.

25 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 299-301; ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf* I, 642-43; er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XII, 35-37; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 174-76; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 138; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 1727-28.

26 ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf* I, 643; el-Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, VI, 266.

27 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 300, 302; er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XII, 37-38; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, VI, 177; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, III, 138; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 1729.

farklı iki grubu mahiyetindeki müşriklere (Allah'a ortak koşanlar, putperestler) ve münafıklara, ehl-i kitaba ve Müslümanlara yöneltilmektedir. Bunları analiz etmek, infakın Kur'ân'daki anlam yelpazesinin daha iyi ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır.

2.a. İnkârcılara (Kâfirlere) Atfedilen İnfak

Mekke döneminin ilk yıllarında İslâm'ı kabul eden fakirler, karşılaştıkları büyük maddi problemler karşısında Müslüman olsun veya olmasın başkalarından yardım istemek zorunda kalıyorlardı [zaten Kur'ân da din ayırımı gözetmeksizin zenginleri bu tür yardımlara teşvik ediyordu]. Oysa aynı Müslümanlar, zenginlik ve fakirlik gibi işleri (*ef'âl, umûr*) Allah'ın dilemesi (*meşîetüh*) ile ilişkilendirerek, "Allah dilerse, filanı zengin eder." vb. şeyler söylüyorlardı. Onların, bir taraftan işleri Allah'a isnat ederken, diğer taraftan kendilerinden yardım istemelerini bir çelişki olarak gören Mekke inkârcıları, bu inancın yanlışlığını göstermek ve alay etmek maksadıyla, "Allah onları fakir edecek de biz mi doyuracağız?" diye soruyorlardı. Kur'ân'da bu dokunaklı olay konu edilerek, inkârcılardan istenen yardım infak olarak nitelendirilmektedir:²⁸ *Onlara, 'Allah'ın size rızık olarak verdiklerinden infak edin.' denildiği zaman, kâfirler iman edenlere, 'Dilediği takdirde Allah'ın doyuracağı kişileri biz mi doyuracağız? Gerçekten siz açık bir sapıklık içindesiniz.' demişlerdir.*²⁹ Mekke döneminin ilk yıllarında indiği anlaşılan bu ayet,³⁰ bir yandan infakın içeriğindeki

* *Kâfir* kelimesi, Arap dilinde "örtten" anlamına gelmektedir. Kur'ân'da yine asıl anlamından mecaz olarak imanla ilişkilendirilen (imamı örtten gibi) bu kelime, Allah, ilahi kitap ve peygamber gibi temel dîni değerlerden birine veya hepsine inanmayan, onları inkâr eden kişi anlamına geldiği gibi, bu temel değerlere inanmakla birlikte onlar hakkında kesinlikle kabul edilemez inançlara sahip olan kişi (müşrik gibi) anlamında da kullanılmaktadır (Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir fi'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Abdullah Mahmûd Şahhâta, et-tab'atü's-sâniye, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-âmmeh lî'l-kütüb, 1414/1994, s. 95-97; el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, Dimaşk: Dâru'l-kalem, Beyrut: ed-Dâru's-şâmiyye, 1412/1992, s. 714-17; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Basâiru zev't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdu'l-Alîm et-Tahâvî, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye, tarihsiz, IV 361-64). İkinci tür kullanımı, bu kelimenin Türkçe'de "ateist, inançsız, inkârcı" gibi kelimelerle karşılaşmanın yetersiz ve eksik bir anlamlandırma olacağını göstermektedir. İtiraf etmek gerekirse, Kur'ân'da kastedilen anlamlarını daha iyi yansıtaçağından, kelimenin dilimize de geçmiş bulunan orijinalini kullanmamız gerekirdi. Fakat herkesin malumudur ki, dilimizde kâfir kelimesine, amacını aşan ve şahsiyeti rencide eden anlamlar da yüklenmiş, kelimenin orijinalinden esinlenerek nezaket kurallarını zorlamadan yapılan "örtme" mecazı kaybolmuştur. Bu yüzden biz, bu çalışmamızda kâfir kelimesi yerine, onun imanla ilgili bütün anlamlarını içerecek biçimde "inkârcı" kelimesini kullanmayı uygun bulduk.

28 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIII, 12; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV 19; er-Râzi, *Mefâthu'l-gayb*, XXVI, 74-75; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân*, VI, 566; VI, 4033.

29 Yâsîn (36), 47.

30 Yâsîn Suresi'nin nüzul zamanı hakkında bir değerlendirme için bkz. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsîr*, çev. C. Koytak-A. Ertürk, İstanbul: İşaret Yay., 1999/1420, s. 895.

“doyurma” anlamına işaret ederken,³¹ diğer yandan ilk İslâm toplumunun içinde bulunduğu maddi sıkıntının boyutlarını gözler önüne sermek suretiyle (Zira fakir Müslümanların karınlarının doyurulması bile önemli bir infak olarak gösterilmektedir.) tarihe tanıklık etmektedir. Aynı zamanda bu ayet, erken dönemde Allah’ın dilemesi, gücü, yaratması, dolaylı olarak da kader gibi sonradan kelâm ilminin en önemli konuları arasında yer alan hususlarda Müslümanlarla inkârcılar arasında meydana gelen tartışmalara da ışık tutmaktadır.

Kur’ân’da, inkârcıların, şan-şöhrete kavuşmak, övülmek veya yanlış itikatlarınca Allah’a yaklaşmak, Hz. Peygamber’e ve İslâm’a karşı yürütülen faaliyetlere katkıda bulunmak, özellikle Müslümanlara karşı yapılan veya yapılması planlanan savaşlara maddî yardım sağlamak vb. amaçlarla yaptıkları harcamalar da infak kelimesiyle ifade edilerek, bunların ahirette onlara hiçbir fayda sağlamayacağı bildirilmektedir:³² *Onların bu dünya hayatı uğruna harcadıkları [lafzen: infak ettikleri] şeylerin durumu, kendilerine zulmeden bir kavmin tarlalarını vurup mahveden şiddetli ve uğultulu bir rüzgârın durumu gibidir.*³³ Bu ayet, kendinden bir önceki ayetle [Âl-i İmrân (3), 116] itibarı itibarıyla genel olarak bütün inkârcılarla, daha önceki ayetlerle (surenin bu bölümünün girişi mahiyetindeki 110’uncu ayetten itibaren) ilişkisi bakımından ehl-i kitapla, kendinden sonraki ayetlerle (117-120’nci ayetler) bağlantısı yönünden münafıklarla ilgili gibi görünmektedir. Zaten müfessirler de bu ayette söz konusu edilen infakın, bu gruplardan hangisi tarafından yapıldığını tartışmışlardır.³⁴ Üzerinde durduğumuz ayet, kendisinden önceki ayetin devamı gibidir. O ayette hitabın genel olarak bütün inkârcılara yönelik olması dikkate alındığında, bu ayetin, onların –örneklendirmek için yukarıda zikrettiğimiz amaçlar doğrultusunda- yaptıkları harcamaları / masrafları kapsayacak şekilde yorumlanmasının metne aykırı düşmeyeceği ortadadır. Diğer iki ayette ise, bu amaçlardan yalnızca birisi bildirilerek, Allah’a ve ahiret gününe inanmayan birtakım kişilerin, sırf gösteriş olsun diye mallarını başkalarının yararına olarak harcadıklarından bahsedilmekte, bu davranışlarının onlara hiçbir fayda sağlamayacağı özenle vurgulanmaktadır.³⁵

2.b. Putperestlere (Müşriklere)* Atfedilen İnfak

Görüldüğü gibi, Kur’ân’da inkârcılara isnat edilen infak kelimesi, “malını harcamak, başkasının yararına olarak sarfetmek” anlamına gelmekte, ancak

31 er-Râzi, *Mefâtihu’l-gayb*, XXVI, 75.

32 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 396-97; er-Râzi, *Mefâtihu’l-gayb*, VIII, 170.

33 Al-i İmrân (3), 117. Çevirideki tercihler için bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr el-câmi’ beyne fenneyi’r-rivâye ve’l-dirâye min ilmi’r-tefsîr*; Kahire: Dâru’l-hadîs, 1413/1993, I, 558.

34 et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IV, 59; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 445; er-Râzi, *Mefâtihu’l-gayb*, VIII, 170.

35 Bakara (2), 264; Nisâ (4), 38.

* Yukarıda verdiğimiz tanımdan da anlaşılacağı üzere, Kur’ânî terminolojiye göre, inkârcı (kâfir) kavramı, hiç şüphe yok ki, putperest (müşrik) kavramını da kapsamaktadır. Ancak

bu harcama herhangi bir alanla ve amaçla sınırlandırılmamaktadır. Kelimenin sözlük anlamıyla paralellik arzeden bu kullanım, müşriklerle ilgili anlamlarda da sürdürülmektedir. Nitekim Kur'ân'da, Allah'a ortak koşmanın (şirk) kötülüğünü ve Onun kudreti karşısında servetle övünmenin bayağılığını izah etmek üzere iki kişi örnek olarak sunulmaktadır. Bunlardan birisi, bağlarının güzelliğiyle, zenginliğiyle, gelirinin ve adamlarının çokluğuyla övünmekte, yaratılışı, öldükten sonra dirilişi ve kıyameti inkâr etmekte, Allah'a ortak koşmaktadır; diğeri ise, ona karşı çıkarak, Allah'ın yüceliğini, yaratılışı ve kıyameti hatırlatmakta, servetine güvenmemesi gerektiğini, zira bağlarının Rabbi tarafından tabii bir afetle yok edebileceğini söylemektedir. Gerçekten de neticede müşrik kişinin bağları tabii bir afetle yok edilmektedir.³⁶ Bu olayın son sahnesi şöyle tasvir edilmektedir: *[Sonunda] onun meyveleri helak edildi. Bunun üzerine o, [üzüm] bağı uğruna yaptığı harcamalardan [lafzen: infak ettiklerinden] ötürü ellerini ovuşturmaya başladı.*³⁷ Müfessirler, burada geçen infak kelimesinin, müşrik kişinin bağlarını imar etmek amacıyla yaptığı harcamaları anlatmak üzere kullanıldığı görüşündedirler.³⁸ Bu görüş doğrultusunda, bağların bakımını yapmak, onları koruyup geliştirmek, iyi ürün elde etmek vb. amaçlarla yapılan her türlü harcamanın bu ayetteki infak kelimesinin kapsamına girdiğini söyleyebiliriz. Hatta buradan hareketle ayeti biraz daha geniş yorumlayarak, üretim faaliyetleri esnasında yapılan bütün harcamaları infak çerçevesinde değerlendirmemiz yanlış olmaz.

Kur'ân'da, Mekke döneminin başlarından itibaren zenginlerden fakirlere, yetimlere ve diğer ihtiyaç sahiplerine yardım etmeleri istenmiştir. Kur'ân'ın sürekli yinelediği bu isteği, fakirleri İslâm'a çekmeyi amaçlayan stratejik bir tavır olmaktan ziyade, Mekke'de gelir dağılımının alabildiğine bozulduğunu, zenginlerle fakirler arasındaki gelir farkının oldukça büyüdüğünü ve fakirliğin çekilmez bir hal aldığını gösteren bir gösterge niteliindedir. Ne var ki, müşrik zenginlerin bu son derece insani isteğe olumlu cevap vermedikleri bilinen bir gerçektir. Onların muhtaçlara yardım etmemelerinin sebeplerine, Kur'ân'da yeri geldikçe işaret edilmiş, bir ayette en temel sebep olarak cimrilikleri gösterilmiştir: *De ki, 'Şayet siz Rabbimin rahmet hazinelerine sahip olsaydınız, o zaman tükenir [lafzen: infak] korkusuyla [onları] sınıksız tutardınız [kimseye vermezsiniz]. İnsan pek cimridir.*³⁹ Müfessirlerin çoğunluğu

müşrik kavramının anlam alanı kâfir kavramına nazaran daha dardır. Her putperest inkârcı olduğu halde, her inkârcı putperest olmayabilmektedir. Müşriklere Kur'ân'da zaman zaman kâfir kavramıyla atıf yapılsa da, bu toplum kesimi genellikle kendi dîni nitelikleriyle zikredilmişlerdir. Bu yüzden biz de onlara nispet edilen infakı müstakil bir başlık altında ele almayı uygun gördük.

36 Kehf (18), 32-42.

37 Kehf (18), 42.

38 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 250; el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, III, 308; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 696; el-Kâdi Ebû Saîd Abdullah Ebû Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1416/1996, III, 499; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, V, 156.

39 İsrâ (17), 100.

bu ayetteki infak kelimesinin genel anlamda, bir kısmı ise, tüketme, bitirme, fakirleşme, yoksullaşma anlamlarında kullanıldığı kanaatindedir.⁴⁰ Biz çeviriyi ikinci görüş doğrultusunda yapmakla birlikte, her iki anlamın da mümkün olduğunu düşünüyoruz.

Infak kelimesinin müşriklerle ilgili kullanımında ortaya çıkan anlamları yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Kur'ân'da, müşriklerin eşleri için yaptıkları mihr vb. harcamaların da infak kelimesi ile ifade edildiği görülmektedir. Hicretin altıncı yılında Hz. Peygamber'in Mekke müşrikleri ile yaptığı Hudeybiye Anlaşması'nın bir maddesi gereğince, Mekke'den Medine'ye Müslümanların yanına iltica eden herkes, Kureyşlilere iade edilecekti. Köle ve çocuk gibi, başkasının (yani efendisinin, babasının vs.) velayeti altında bulunan kişiler de bu maddeye dahildi. Bu anlaşmanın hemen akabinde, daha Müslümanlar Medine'ye dönmeden birkaç Mekkeli kadın ve erkek bir yolu bulup Hz. Peygamber'e sığındılar. O, mültecilerin iadesi ile ilgili maddeyi bu kadınlara teşmil etmeyerek, yalnızca erkekleri iade etti. Fakat Kureyşliler bir kadının kocasının velayeti altında bulunduğunu ileri sürerek, Müslüman olduktan sonra kocalarının rızasını almadan Müslümanlara iltica eden kadınların kendilerine iade edilmesini istediler.⁴¹ Bu tür iltica faaliyetleri ve Mekke müşriklerinin onlarla ilgili talepleri, Müslümanlar Medine'ye döndükten sonra da sürmüş, fakat Hz. Peygamber yine aynı uygulamasında ısrar etmiştir. Bu olaylar üzerine, *Ey iman edenler; mü'min kadınlar hicret ederek size geldikleri zaman, onları sınayın. [Gerçi] Allah onların imanlarını en iyi bilendir ama, eğer mü'min olduklarını anlarsanız, onları kafirlere [müşriklere] iade etmeyin. Bunlar onlara, onlar da bunlara helal değildir. Onlara [önceki kocalarına] harcadıklarını [lafzen: infak ettiklerini] verin.* [Mümtehine (60), 10] ayeti inerek, Hz. Peygamber'in uygulamasının doğru olduğunu bildirmiştir.⁴² Onun bu uygulaması, bir kadının, bir kölenin efendisinin emri ve velayeti altında olduğu gibi, kocasının emri ve velayeti altında olmadığını, kadının hürriyetinin bu kadar kısıtlanamayacağını gösteren açık bir örnektir. Müfessirler, bu ayetteki *infak ettikleri* ifadesi ile, "kadının mihrı"nin kastedildiğini ileri sürmüşlerdir.⁴³ Ayetin

40 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 170; el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, III, 276; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 174, X, 300; el-Firûzâbâdî, *Basîr*, V, 105-06.

41 İbn Hişâm, *es-Sıratü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ vd., Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâs el-Arabî, tarihsiz, III, 331-32, 340; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, Ankara: İmaj İç ve Dış Tic. A.Ş., 2003, I, 256, 259-60; M. Esed, *Kur'ân Mesajı*, 1139-40.

42 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVIII, 67-68, 71-72; Nasr b. Muhammed b. Ahmed Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî (Bahru'l-ulûm)*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416/1996, III, 438; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Neysâbüri, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Eymen Salih Şa'bân, et-tab'atü's-sâlise, Kahire: Dâru'l-hadîs, 1416/1996, s. 360-61; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, XVIII, 55.

43 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVIII, 69-71; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 439; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 505; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 264-65; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, XVIII, 57-58; el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, V, 329; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, 4912.

kapsamına giren durumlar için somut bir standart getirmesi bakımından bu görüş tercihe şayan olsa da, *harcadıkları* şeklinde daha genel ve kapsayıcı bir ifadenin kullanılması, bu gibi hususlarda mevcut şartlara göre esneklik gösterebilen bir bakış açısı geliştirmeye de kapı aralamaktadır.

2.c. Münafıklara* Atfedilen İnfak

Kur'an'da münafıklara infak isnadı, Tebük Savaşı ile ilgili olarak yapılmıştır. Hicretin dokuzuncu (M. 630) yılında Bizanslıların, Müslümanları imha etmek amacıyla büyük bir ordu hazırladıklarını haber alan Hz. Peygamber, bu tehdide derhal karşı savaş hazırlıklarına koyulmuş, bu cümleden olarak asker toplayıp teçhiz etmeye başlamıştır.⁴⁴ Tevbe Suresi'nin 38'inci ayetinden itibaren bu hazırlık aşaması ve bu esnada Hz. Peygamber'in karşılaştığı zorluklar gündeme getirilerek, münafıkların savaşa katılmamak için sığındıkları türlü bahanelere ve çıkardıkları fitnelere temas edilmektedir. Bu fitnelerden birisi olarak, onların mali katkı sağlama karşılığında savaşa katılmamayı önerdiklerine işaret edilmekte, bu amaçla yaptıkları harcamaların kabul edilmeyeceği belirtilmektedir: *De ki, ister isteyerek, ister istemeyerek verin [lafzen: infak edin], [bu] sizden kesinlikle kabul edilmeyecektir; çünkü siz isyankâr (fâsık) bir topluluksunuz.*⁴⁵ Sonraki ayette hem infak kelimesi, hem de onunla aynı kökten gelen *nafakât (harcamalar)* lafzı, yine münafıklarla ilgili olarak geçmektedir. Surenin oldukça ileri bir bölümünde bedevi münafıkların da savaşa katılmama karşılığında İslâm ordusuna mâlî katkı sağladıkları, fakat bunu cereme / mâlî ceza (*mağram*) saydıklarından istemeyerek verdikleri ve ordunun mağlup olmasını istedikleri belirtilmektedir.⁴⁶ Müfessirler, bu ayetlerde yer alan infak ve nafakât kelimelerinin, Müslümanların hazırlandığı savaş için münafıkların yaptıkları para ve diğer mal cinsinden her türlü harcamayı kapsayacak şekilde kullanıldığı hususunda görüş birliği içerisindeyler.⁴⁷

Bu yorum doğrultusunda ayetlerden, "Müslümanların yapacakları savaşlarda kullanılmak üzere münafıkların verecekleri para ve diğer eşyaların kabul edilmemesi gerektiği" gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Oysa böyle sı-

* Kur'ânî terminolojide, *inkârcı (kâfir)* kavramı, müşrik kavramının yanı sıra *münâfık* kavramını da kapsamaktadır. Ne var ki, Müslümanlarla aynı toplumda yaşadıkları, hatta İslâmı kabul etmiş gördükleri halde İslâm ve Müslümanlar aleyhine yürüttükleri faaliyetlerden ötürü, münafıklara karşı Kur'an'da özel bir strateji izlenmiş, buna paralel olarak da diğer inkârcı kesimlere karşı olandan epeyce farklı bir söylem geliştirilmiştir. Bu yüzden biz de onlara isnat edilen infakı, *İnkârcılara Atfedilen İnfak* başlığı altında değil de, müstakim olarak ele almayı uygun gördük. Bununla, onlara atfedilen infakın anlamını ve niteliklerini daha iyi ortaya koymayı hedefledik.

44 Tebük Savaşı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mevlânâ Şibli, *İslâm Tarihi -Asr-ı Saâdet-*, derleyen: Seyyid Süleyman en-Nedvî, çev. Ömer Rıza [Doğrul], İstanbul: Asâr-ı İlmiye Kutüphanesi, 1346/1928, I, 500-02.; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I, 336-42.

45 Tevbe (9), 53.

46 Tevbe (9), 98. Açıklama için bkz. Taberî, XI, 4.

47 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 151-52, XI, 4; Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, II, 66; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 271; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, VIII, 89-90; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, IV, 2568-69.

nırlayıcı bir çıkarım makul olmadığı gibi, ayetin metinsel ve tarihsel bağlamlarıyla da bağdaşmamaktadır. Bu ayetlerin öncesi, Tebük Seferi'ne çıkmadan önce yapılan hazırlıklarla ilgilidir. O dönemde Bizans İmparatorluğu dünyanın en ileri devleti, ordusu da dünyanın en güçlü ordusu konumundadır. Kur'ân'ın ilgili ifadelerinden, böyle bir gücün karşısına çıkıp çıkmama konusunda sadece münafıkların değil, bazı Müslümanların bile başta oldukça mütereddit davrandıkları anlaşılmaktadır.⁴⁸ Fakat Müslümanlar savaşa katılmamak maksadıyla Hz. Peygamber'den izin istemezken, münafıklar izin istemişler,⁴⁹ çeşitli mazeretler ileri sürerek ısrarlarını sürdürmüşler, hatta artık savaşa katılmamaya kesin karar vererek saflarını ayırmışlar, Müslümanların mağlup olacaklarına kesin gözüyle bakarak sonucu beklemeye başlamışlardır.⁵⁰ Üzerinde durduğumuz ayetler işte bu aşamadan sonraki bir durumdan söz etmektedir. Bu ayetlerin konusunu teşkil eden durumun ne olduğunu tespit edebilmek için, münafıkların, katılmadıkları bir savaş dolayısıyla Müslümanlara niye maddi yardım önerdiklerini ortaya koymak gerekir. Bir önceki ayette onlarla Müslümanlar arasında bir restleşme yaşandığı, Hz. Peygamber ve taraftarlarının onları "Allah'ın veya kendilerinin cezalandıracağını" söylemek suretiyle tehdit ettikleri belirtilmektedir. Öyleyse, gerek Bizans ordusunun karşısına çıkmaya cesaret edememeleri, gerekse içinde yaşadıkları coğrafyayı ve toplumu yöneten Müslümanlarla çatışma içerisine girmek istememeleri, onlara, maddi yardım karşılığında savaştan muaf tutulmayı önermelerini düşündürmüş olabilir. Ayrıca inandırdığı değerler uğruna savaşmak, insana gerçekten zor gelir. Bu sebeple, bazı münafıklar gönül rızasıyla mali bir bedel ödeyerek de savaştan muaf tutulmayı amaçlamış olabilirler. O halde ele aldığımız iki ayetteki infak kelimesi, "münafıkların, savaştan muaf tutulmaları karşılığında mali bedel vermeleri" anlamına gelmektedir. Bazı müfessirlerin, İbn Abbas'a (68/687) dayanarak, el-Ced b. Kays isimli bir münafığın Rasûlüllah'a hitaben, "İşte malım, onu sana yardım olarak veriyorum." diyerek, savaşa gitmemek için izin istemesini, bu ayetlerden ilkinin en azından anlamına uygun bir nüzul sebebi olarak göstermesi,⁵¹ bizim bu görüşümüzü destekleyen bir kanıt mahiyetindedir.

Başka bir ayette, münafıkların Hz. Peygamber'in ashabı için yaptıkları harcamaları ifade etmek üzere infak kelimesini kullandıkları görülmektedir: *Allah'ın Peygamberi'nin yanında olanlar için harcama yapmayın [lafzen: in-*

48 Şu ayet bile Hz. Peygamber'in savaş kararı karşısında bazı Müslümanların takındıkları tavır tasvir etmeye yeterlidir: *Ey iman edenler, size ne oluyor ki, 'Allah yolunda savaşa çıkın!' dediği zaman yere çakılıp kaldınız. Dünya hayatını ahirete tercih mi ediyorsunuz?* Tevbe (9), 38.

49 Tevbe (9), 44-45.

50 Tevbe (9), 49-52.

51 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 152; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 271; el-Altîsî, *Râhu'l-meânî*, X, 169.

*fak etmeyin] ki, dağılıp gitsinler.*⁵² Allah'ın ayetine yansıyan bu sözleriyle onlar, İbn Abbas'a göre, Hz. Muhammed ve ashabının açlığını gidermelerine, Dahhâk'a (106/723) göre, Müslümanlara farz olan zekât dışında yaptıkları mâlî yardımlara ve bağışlara vurgu yapmışlardır. Katâde (118/736) ise, ayette geçtiği şekliyle bu sözü, münafıkların lideri Abdullah b. Übey'e isnat etmekle yetinmektedir.⁵³ Kanaatimizce, buradaki infak kelimesinin anlamını sınırlandırmayı gerektirecek herhangi bir durum yoktur. Münafıklar bu sözleriyle, Hz. Muhammed ve ashabı lehine yaptıkları her türlü harcamayı kastetmiş olmalıdırlar. Bu yüzden Katâde'nin tavrı daha isabetli görünmektedir.

2.d. Ehl-i Kitâbın İnfakı

Kur'ân'da Yahudi ve Hıristiyan din adamları (hahamlar ve rahipler), insanların mallarını haksız bir şekilde elde ettikleri, bu malları kullanımdan alıkoydukları ve Allah yolundan saptırdıkları için eleştirilmektedir: *Ey iman edenler; hahamların ve rahiplerin çoğu insanların mallarını haksız olarak yiyip, [insanları] Allah'ın yolundan saptırırlar. Altını ve gümüşü gömüleyip de Allah yolunda harcamayanlar [lafzen: infak etmeyenler] var ya, onları acıklı bir azapla müjdele.*⁵⁴ Bu ayette, infak etmenin anlamı, *kenz* (gömüleme, gömü, gizleme, saklama) kavramının tanımına bağlı olarak değişiklik arz etmektedir; çünkü onun karşıtı olarak kullanılmaktadır. Kenzin mahiyeti konusu ise, o kadar tartışmalıdır ki, ortaya çıkan görüşleri birbiriyle uzlaştırmak imkansız denecek kadar zordur. Bu konuda, fikirlerini değişik hadislerle dayanarak oluşturan sahabiler arasında bile derin görüş ayrılıkları vardır. Onları bu konuda üç gruba ayırmak mümkündür. Hz. Ömer (23/644), İbn Abbas, Ebû Hüreyre (58/678) gibi isimler başta olmak üzere sahabilerin çoğu, *kenzi* "zekâtı verilmeyen mal" şeklinde tanımlayarak, ne kadar çok olursa olsun, zekâtı verilen malı *kenz* kapsamında görmemektedir. Ebû Hüreyre'nin dayandığı hadisin bir versiyonunda "hakkı ödenen" ifadesi yer almaktadır. Sadece zekât vermeyi değil, aynı zamanda ana-babaya, akrabaya, yoksullara yardım etme gibi mâlî mükellefiyetleri de bu ifade içerisinde değerlendirmek mümkündür ki, bu durumda *kenzin* kapsamını daraltırken, infak edilmesi gereken malın çerçevesini genişleten bir görüşün varlığından söz edilebilir. Alî b. Ebî Tâlib'in (40/661) başını çektiği diğer bir grup ise, *kenzin* zekâtla değil, "mal biriktirme / yığma" ile ilişkili olduğunu ileri sürerek, zekâtı verilsin veya verilmesin, dört bin [dirhemi] aşan her malı *kenz* kavramının kapsamında değerlendirilmekte, bu miktarı aşan malın sahibi tarafından infak etmesi gerektiğini ileri sürmektedir. *Kenz* konusundaki en aşırı görüş hiç şüphesiz Ebû Zer (32/653) ve onun gibi düşünenlere aittir. O, ayetin zahirini esas alarak, Müslüman olsun veya olmasın, bir kişinin kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kişilerin (*el-iyâl*) [kısa süreli] ihtiyaçlarını aşan mallarını ellerinde tutmalarının

52 Münâfikûn (63), 7.

53 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVIII, 111-12.

54 Tevbe (9), 34.

kenz olduğunu, dolayısıyla bunu mutlaka infak etmeleri gerektiğini ısrarla savunmuş, ayetin yalnızca Yahudi ve Hıristiyanlar (Ehl-i Kitâb) hakkında indiğini söyleyen Şam valisi Muâviye'ye sert bir biçimde çıkmış, gerek bu hareketi, gerekse görüşünde ısrar etmesi yüzünden üçüncü Halife Osman tarafından Rebeze'ye sürülmüş, ölünceye kadar orada ikamete mecbur kalmıştır. Sahabilerin çoğu, "Şayet malın hepsini infak etmek gerekseydi, o zaman miras ayetlerinin hiçbir anlamı kalmazdı." diyerek, ona karşı çıkmışlardır.⁵⁵

Müfessirler sahabilerden gelen bu görüşleri esas kabul ederek, onların aynı veya benzeri değerlendirmeler yapmışlardır. Hemen belirtmeliyiz ki, neredeyse bütün müfessirler Ebû Zer'in görüşünün, ayetin sadece Ehli- Kitapla değil, aynı zamanda Müslümanlarla da ilgili olduğunu savunan tarafını kabul ederken, diğer tarafını benimsememişlerdir. Onların çoğunluğu, kenz kavramını zekâtla ilişkilendirerek, zekâtı ödenen malları bu kavramın kapsamında görmemişlerdir.⁵⁶ Fakat kenz kavramını mal biriktirme ile ilişkilendirerek, Hz. Ali'nin koyduğu para sınırını, "çok mal biriktirme, gereksiz yere mal istifleme" gibi ifadelerle dönüştürmüşler, zekâtı ödensin veya ödenmesin, biriktirilen bu tür malları kenz saymışlardır.⁵⁷ XX. Asır müfessirlerimizden M. Hamdi Yazır (1942) ise, bir adım daha atarak, ayette söz konusu olan altın ile gümüşün esasen para olduğuna, bu yüzden insanların gerçek ihtiyaçlarına sarfedilmek üzere piyasada tedavülde bulunması gerektiğine dikkat çektikten sonra, bu tür malları piyasadan çekerek, gerek gömmek, gerek hazinelerde, sandıklarda veya herhangi bir yerde gizlemek suretiyle yağmanın kenz olduğunu vurgulamıştır.⁵⁸ Biz de, onun çağdaş ifadelerle yaptığı, daha açıkçası, Hz. Ali'nin görüşünün çağdaş versiyonu gibi duran bu tanımına katılıyor, paralar başta olmak üzere, ihtiyaç duyulan malların, bireyler, gruplar veya kurumlar (devlet dahil) tarafından insanlara zarar verecek şekilde piyasadan çekilmesinin kenz olduğunu düşünüyoruz. Çünkü yukarıdaki ayette Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının şiddetle eleştirilmelerinin sebebi, Kur'an'ın vahyedildiği dönemde birer süs eşyası olmanın yanında para işlevini de yerine getiren altın ile gümüşü dindaşlarından gereksiz yere toplayarak, bu paraları hem gerçek ihtiyaç sahiplerine transfer etmemeleri –ki, bu durumda zekât sadece bir örnek olarak kalmaktadır-, hem de bunları piyasadan çekmeleridir; zira para piyasadan çekilince, emisyon hacminin daralması, insanların alım güçlerinin düşmesi ve piyasanın canlılığını yitirmesi zorunlu bir sonuç-

55 Ayrıntı bilgi için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 118-22; el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, II, 357-58; ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 257-59; er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 36-37; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, 56-59; el-Beydâvi, *Envâru't-tenzîl*, III, 142; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, IV, 80-85; el-Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, X, 126-27.

56 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 120-21; ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 257-58; el-Beydâvi, *Envâru't-tenzîl*, III, 142; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, IV, 80.

57 er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, XVI, 37; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, VIII, 56, 59; el-Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, X, 126.

58 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2520.

tur. Şu halde kenzin karşıtı olarak infak, “malı, özellikle tedavül aracı olan parayı doğru bir şekilde (=Allah yolunda) piyasaya döndürmek, özellikle de ihtiyaç sahiplerine yönlendirmek” anlamı taşımaktadır. Bu yönüyle infak, gelir dağılımının düzelmesi, fakirliğin önlenmesi, toplumsal refahın artması, insanların alım güçlerinin yükselmesi, piyasanın canlanması vb. hususlarda önemli katkılar sağlayan iktisadi yönü ağır basan bir Kur’ân kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bizim keniz ve infak kavramlarıyla ilgili bu yorumumuz olağan şartlarda geçerli görülmesi gereken bir değerlendirmedir. Olağanüstü durumlarda, sözelimi, tabii afet durumunda veya toplumda birçok insanın aşırı fakirlik ve açlıkta burun buruna geldiği zamanlarda, kenzin alanı daralırken, infakin alanı genişlemelidir. Böylesi zamanlarda her zamankinden daha fazla infak yapmadan dîni-ahlâki yükümlülüğün gereklerinin yerine getirilemeyeceği ortadadır. Ebû Zer’in görüşü, işte böyle olağanüstü zamanlarda başvurulması gereken ve iktisadi durumu iyi olan Müslümanların her zamankinden daha yoğun bir uhrevî sorumluluk bilinciyle infaka yönelmeleri gerektiğine işaret eden bir görüş olarak değerlendirilebilir. Nitekim Kurtubî de onun görüşünün insanların ihtiyaçlarının rahatsız edici boyutlara ulaştığı bir dönemde ortaya çıktığı değerlendirmesini yapmaktadır.⁵⁹

Yukarıdaki ayetle ilgili değerlendirmemize son vermeden önce bir-iki meseleyi daha mütâlaa etmek istiyoruz. Bu ayette Yahudi ve Hıristiyan din adamları, insanların mallarını hem haksız bir şekilde elde ederek yığdıkları, hem de bunları infak etmedikleri için eleştirilmektedir. Müfessirler, ayette geçen “haksız bir şekilde” (*bi'l-bâtıl*) ifadesini farklı biçimlerde yorumlamışlardır. Bu yorumlarda, pek çok haham ve rahibin, “Allah’ın emri olduğunu ve Ona yaklaştıracığını söyleyerek, dindaşlarından ibadethaneleri için bakım vs. bahanesiyle vergi şeklinde ve farz olarak para toplamaları”⁶⁰ ve “halkı dini konularda para karşılığında bilinçli olarak yanlış bilgilendirmeleri” üzerinde durulmaktadır.⁶¹ Örnek olarak zikredilen bu kazanç yollarının ikisi de haram olduğuna göre, haram yollardan kazanılmış bile olsa, hiçbir malın atıl vaziyette bekletilmeyerek iktisadi hayata kazandırılması (=infak edilmesi) gerektiği Kur’ân’ın bir emri olmaktadır. Öte yandan bu ayet, dîni hizmetlerin yürütülebilmesi için gereğinden fazla para vs. toplamama, toplananları da iyi muhafaza ederek birilerinin zimmetine geçmesini önleme konusunda önemli mesajlar içermektedir.

2.e. Müslümanların İnfakı

İnfak kelimesi Kur’ân’da çoğunlukla Müslümanlarla ilgili olarak kullanılmıştır. Kelimenin anlamlarının çoğu da bu kullanımına bağlıdır. Kur’ân’ın

59 el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’ân*, VIII, 58.

60 el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmîl-Kur’ân*, VIII, 56.

61 el-Mâverdi, *en-Nüketü ve’l-uyûn*, II, 357; er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, XVI, 34.

hemen başında, infak etmek, Allah'a saygılı mü'minlerin (*el-muttakîn*),⁶² iman ve namazdan sonra üçüncü özellikleri olarak geçmektedir.⁶³ İnfak etmek, diğer ayetlerde, Allah'ın ayetlerine inananların,⁶⁴ gerçek mü'minlerin,⁶⁵ büyük günahlardan sakınanların,⁶⁶ mütevazı ve ihlaslı kişilerin,⁶⁷ ehl-i kitap-tan olup da Kur'ân'ın ayetlerini işittikleri zaman İslâm'ı kabul edenlerin özellikleri arasında yer almaktadır.⁶⁸ Atıfta bulunduğumuz bu ayetlerin hepsi de Müslümanları, *Kendilerini rızıklandırdığımız / rızık olarak verdiğimiz şeylerden infak ederler.* cümlesi ile nitelendirmektedir. Konumuz açısından bu ifade oldukça önemlidir; zira infak kavramıyla ilgili açıklamaların ve tartışmaların çoğu bu ifade üzerinde yoğunlaşmaktadır. Biz, araştırmamızın sınırlılığını göz önüne alarak, bunlardan Bakara Suresi'nin üçüncü ayeti bağlamında yapılan açıklama ve tartışmaları geniş bir şekilde ele alırken, diğerlerine yalnızca gerektiği kadar temas etmekle yetineceğiz.

“Kendilerini rızıklandırdığımız şeylerden infak ederler.” cümlesinde, her şeyden önce infakın rızık diye isimlendirilen maddelerden yapılması gerektiği dikkati çekmektedir. Bu, infaktan önce rızık kavramına kısaca temas etmeyi gerekli kılmaktadır. Müfessirler de öyle yapmışlar, Bakara Suresi'nin üçüncü ayetini açıklarken görüşlerini ortaya koymuşlardır. Genel olarak onlar, “ister helal, ister haram olsun, kendisinden faydalanılan her nesneyi” rızık kavramının kapsamında kabul etmişlerdir.⁶⁹ Bazı müfessirler, bu tarifteki istifadenin sadece maddi olmayabileceğini, dünyada olduğu gibi ahirette de gerçekleşebileceğini düşünerek, ilim ve amel gibi soyut kavramları, ayrıca rızık kelimesinin anlamlarından birinin “nasip” olmasına dayanarak da, bir kişiye nasip olan malarının yanı sıra eşi, çocuğu, kölesi vb. şeyleri rızık kapsamında değerlendirmişlerdir.⁷⁰ Mutezilî müfessirler başta olmak üzere diğer bir grup mü-

62 Genellikle *vikâye* kökünden geldiği kabul edilen *ittikâ'* kelimesi, çeşitli ayetlerde “sakınma, korunma, korkma, Allah'a itaat, Ona isyan etmeme, Ona itaatsizlikten sakınma, kalbini günahlardan arındırma” gibi anlamlarda kullanılmaktadır (el-Fîrûzâbâdî, *Basâir*, V, 256-63). Bu kelimenin ortaç (ism-i fail) şekli olan *muttakî* kelimesi yukarıda zikrettiğimiz ayet bağlamında, daha çok, “kendini şirkten koruyan, Allah'ın emirlerine uymamaktan kaçınan, Ona isyandan, ibadet ve itaate kusur etmekten korkan, büyük günah işlemekten çekinen mü'min” anlamlarına gelmektedir (et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 100; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 45-46; el-Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 180-82; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 168-70). Bu yüzden biz, *muttakî* kelimesine, bütün bu anlamları karşılayacak biçimde “Allah'a saygılı mü'min” anlamı verdik.

63 Bakara (2), 3.

64 Secde (32), 16.

65 Enfâl (8), 3-4.

66 Şûrâ (42), 38.

67 Hac (22), 35.

68 Kasas (28), 54.

69 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, I, 173; Alâüddin Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (el-Hâzin), *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbü't-te'vîl fi Maânî't-Tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, tarihsiz, I, 23; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 192; M. Vehbi, *Büyük Kur'ân Tefsiri*, I, 41.

70 Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferâ el-Bagavî, *Tefsîru'l-Bagavî (Medlimü't-tenzîl)*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1413/1992, I, 47; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 28; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 192.

fessir ise, haramın rızık olamayacağı görüşündedir.⁷¹ Burada zikretmeye gerek duymadığımız daha başka açıklamalar da vardır. Ancak isabetli bir şekilde neticede müfessirler, daha çok kelâmî nitelikteki bu tartışmaları bir tarafa bırakarak, ayetlerde sözü edilen infak kavramı ile rızık arasında meşruluk yönünden bir paralellik bulunduğunu, bu ayetlerde rızıkın Allah'a isnat edildiğini ve infak edenlerin övüldüğünü temel almak suretiyle, Allah'a isnat edilmesi ve Onun tarafından övülmesi mümkün olmayan rızıklarla infak yapılamayacağı, diğer bir anlatımla, gerek öznitelikleri, gerekse elde etme yolları itibarıyla mübah ve helâl olmayan rızıkların Müslümanların infakına konu olamayacağı hususunda görüş birliği içerisindeyler.⁷² Kanaatimizce bu görüş, sırf bir ilke ve ideal ortaya koyarak, olması gerekeni vasıflandırmaktadır; dolayısıyla yukarıda üzerinde durduğumuz, haram bile olsa, atıl vaziyette bekleyen bir malın, fakirlere verme, toplumsal yatırımlar yapma vb. yollarla iktisadi hayata kazandırılması, yani infak edilmesi gerektiğini belirten görüşle çelişmemektedir.

Müfessirler bu ayetteki infak kavramının anlamı ile ilgili tercihlerini, rızık kavramı hakkındaki tercihleri doğrultusunda yapmışlardır. İbn Abbas başta olmak üzere onların ekseriyeti, malı elden çıkarma ve sarfetme anlamına dayanarak, ister zekât ve nafaka gibi farz veya vacip, ister sadaka gibi mendup olsun bütün mali ibadetleri ve yardımlaşmaları infak kavramı içerisinde mütalaa etmiştir.⁷³ Bazıları ise, bununla yetinmemişler, infak edilen nimetleri görünen (*zâhir*) ve görünmeyen (*bâtın*) şeklinde iki gruba ayırarak, ilim öğretme gibi gözle görünmeyen birtakım yardımları da mecazen infak kavramının anlamına dahil etmişlerdir.⁷⁴ İlim öğrenmenin ve öğretmenin ne kadar gerekli olduğunu söylemeye gerek bile yoktur. Ancak araştırmamızın bundan sonraki kısımlarında da görüleceği üzere, hiçbir ayette “görünmeyen nimetlerden” infak yapılabileceğini gösteren ciddi bir belirtiye rastlamak mümkün değildir. Ayrıca “nesnelere / şeylerden” anlamındaki *mimmâ* edatı, harcarlar / infak ederler” fiiline bağlı olup,⁷⁵ bununla “mal” kastedilmektedir. Bu sebeple müfessirlerin büyük çoğunluğu, “kendilerini rızıklandırdığımız şeylerden / kendilerine rızık olarak verdiğimiz nesnelere...” ifadesini, zekâta, sadakaya vb. yardımlara konu olan malı kastederek, bazen “kendilerine verdiğimiz rızıklardan...” şeklinde açıklarken, bazen de “...mallardan...” şeklinde

71 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 49-50; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994, I, 58; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 28-29.

72 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cassâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1993, I, 35; et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân*, I, 58; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 119; el-Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 195.

73 el-Fîrûzâbâdî, *Basâtir*, V, 106-07; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 192-93; M. Vehbî, *Büyük Kur'ân Tefsiri*, I, 41-42.

74 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 175; el-Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, I, 195; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, I, 192.

75 Muhyiddîn ed-Dervîş, *İrâbü'l-Kur'âni'l-kerîm ve beyânühû*, et-tab'atü'l-hâmise, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1317/1996, I, 24.

yorumlamaktadırlar. Yine bu bağlamda onlar, ayetteki *min* edatının kısmilik fonksiyonu (*et-teb'idiyye*) icra ettiğini belirtmektedirler; buna dayanarak elde bulunan malın hepsinin değil, bir kısmının infak edilmesi, bu esnada da israf ile cimrilik arasında orta bir yol izlenmesi gerektiği sonucunu çıkarmaktadırlar.⁷⁶ Şu halde infakın yalnızca mal ile ilişkilendirilmesi genel kabul gören bir husustur. Öte yandan infakın kapsamını görünmeyen nimetleri de kapsayacak şekilde genişleten yorumu, kavramın yukarıda birkaç örneğini zikrettiğimiz sözlük anlamı ile de bağdaştırmak zor görünmektedir; zira Arapça'da "İlim / bilgi infak ettim." biçiminde bir cümle kurmanın, zorlama bir kullanım olacağı açıktır. Buna karşılık, yine yukarıdaki örneklerden, infak kelimesinin somut bir nimet ile birlikte kullanıldığını ve bu nimeti sarfetme, harcarma, tüketme, verme gibi anlamlara geldiğini anlamak zor değildir.

İlmî kişiliğiyle temayüz eden sahabilerden İbn Abbas, bu ayette geçen infakın malların zekâtı anlamına geldiği kanaatindeydi.⁷⁷ İbn Meş'ûd'un (32/652) başını çektiği önemli bir sahabe grubu ise, bu ayetin zekât farz kılınmadan önce vahyedildiğini söyleyerek bu görüşe itiraz ettikten sonra, buradaki infakla, bir kişinin aile fertleri ve akrabası için yaptığı harcamaların kastedildiğini ileri sürmektedir.⁷⁸ Bakara Suresi'nin Medine'de inmeye başlayan ilk sure olduğu,⁷⁹ genel kabule göre zekâtın da hicretin ikinci yılında farz kılındığı yönündeki bilgiler,⁸⁰ İbn Meş'ûd'u bu itirazında haklı çıkarır niteliktedir. Ne var ki, gerek genel bir kavram olarak infak, gerekse onun kapsamına giren zekât, sadaka vb. karşılıksız (borç kapsamına girmeyen) yardım türlerinin Mekke döneminin başlarından itibaren Kur'ân'da Müslümanların yükümlülüklerinin peyderpey artırılarak söz konusu edilmesi,⁸¹ İbn Abbas'ın görüşünün de doğru olabileceğini akla getirmektedir.

Sahabilerden sonra da bu konuyla ilgili değerlendirmeler devam etmiştir. Müfessirlerden bir kısmı onlardan rivayet edilen görüşleri olduğu gibi kabul ederken, diğer bir kısmı da biraz farklı bakış açıları geliştirmişlerdir. Katâde⁸² ile Kelbî (140/757) İbn Abbas'ın görüşüne katılırken,⁸³ Süddî (128/745)

76 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 104-05; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 50; et-Tabresî, *Mecmeu'l-beyân*, I, 57; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 25; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 174-75; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 65.

77 Ali b. Ebî Talha, *Sahîfeü Ali b. Ebî Talha an İbn Abbâs fi tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*, thk. Râşid Abdulmün'im er-Racâl, Kâhire: Mektebetü's-sünne, 1411/1991, s. 77-78; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 104; el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, I, 69; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 26.

78 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 104-05; el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, I, 70; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 26; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 65.

79 el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, I, 148.

80 Hayreddin Karaman vd., *İbadet ve Müesseseler Olarak Zekât*, İstanbul: İslâmî İlimler Arş. Vakfı Yay., 1984, s. 17-18 (Ali Özek'in yazdığı Giriş).

81 Geniş bilgi için bkz. Karaman vd., *İbadet ve Müesseseler Olarak Zekât*, 11-16 (Ali Özek'in yazdığı Giriş).

82 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 26.

83 Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, I, 23.

de İbn Mes'ûd'un görüşünü benimsemiştir.⁸⁴ Dahhâk ise, "Tevbe Suresi'nin farz sadakalarla ilgili ayetleri ininceye kadar [Müslümanlar] imkanları nispetinde ve ellerinden geldiğince nafaka ile Allah'a yaklaş[maya çalışı]yorlardı. Bu [ayetler] değişmeyen (sabit) ve neshedici ayetlerdir." diyerek,⁸⁵ Bakara Suresi'nin üçüncü ayetindeki infakın gönüllü olarak verilen sadaka anlamı taşıdığını, fakat zorunlu sadakayı emreden ayetlerle hükmünün kaldırıldığını ileri sürmüştür.⁸⁶ İbnü'l-Cevzî (597/1200), bazı müfessirlerin buradaki infak kelimesine, "zekât farz (vâcib) kılınmadan önce farz kılınmış olan nafaka" anlamı verdiklerini belirttikten sonra, "Onlara göre, [önceden] bir Müslümanın kendisine bir gün ve gece yetecek kadar [malı] elinde tutması, bunun haricindekileri fakirlere [infak etmek] üzere ayırması farzdır. Onların görüşlerine göre, bu ayet zekât ayetiyle neshedilmiştir. Oysa doğru olan bu görüşün aksidir."⁸⁷ cümleleriyle bir yandan onların görüşlerini özetlerken, diğer yandan kendi tercihini de ortaya koymuştur. O, *Her ne hayır [mal] harcarsanız / infak ederseniz, o, ebeveyn... içindir.*⁸⁸ ayetini açıklarken de aynı görüşlere temas etmiş, bunların doğru olmadığını belirtmiştir.⁸⁹ Biz de onun görüşüne katılarak, zekâtın farz kılındığını bildiren ayetlerin, kendilerinden önce inip, infakın (yardım, sadaka, nafaka vb.) farz veya nafile olduğunu bildiren ayetleri neshetmediğini, aynı konuyla ilgili bu tür ayetler arasındaki ilişkinin, nesh açısından değil, aşamalı (tedrîcî) iniş açısından ele alınmasının daha doğru olacağını düşünüyorum.

Bu ayetteki infak kavramı ile ilgili olarak görüş beyan eden diğer bir müfessir de Taberî'dir. Onun açıklaması özetle şöyledir: Bu ayette, kişinin ailesi, yakınları ve diğer insanlar için yapması gereken bütün harcamaları kapsayan genel bir ifade kullanılmıştır. Böyle genel ifadeler tahsis edilmediği sürece genel anlam taşırlar. Bu ayette de muttakiler, infak kavramının genel anlamının gerektirdiği şekilde menkul ve gayr-i menkul bütün mallarından kaynaklanan her türlü mali yükümlülüklerini yerine getirdikleri için övülmüşlerdir.⁹⁰ Ebu'l-Leys Semerkandî (383/993), infak kelimesini, ister gönüllü yapılan / zorunlu olmayan (tatayvu), ister farz olsun, her türlü mali sorumluluğu kapsayacak şekilde açıklayanlar bulunduğunu bildirerek, bu görüşe atıfta bulunmaktadır.⁹¹ Zemaheşerî de biraz farklı bir anlatımla bu görüşü savunmaktadır. O, infak kelimesinin "zorunlu olmayan harcama" (tasadduk) anlamına geldiğini söyledikten sonra, ayette Müslümanların ikinci özellikleri olarak zikredilen namaz kılma ile infak etme arasında paralellik kurmakta, nasıl ki, namaz kelimesi ile farz olan ibadet kastediliyorsa, aynı şekilde infakın da

84 Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, I, 23.

85 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 104.

86 el-Mâverdi, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, I, 70; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, I, 65.

87 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I, 26.

88 Bakara (2), 215.

89 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*; I, 234.

90 et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 105.

91 Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, I, 23.

farz olan zekât anlamı ifade edebileceğini belirtmektedir. Aynı zamanda o, infak eden herkesi kapsayacak şekilde geniş / sınırsız (mutlak) kullanılması sebebiyle buradaki infaka, “hayır yolunda yapılan her türlü harcama” anlamı da verilebileceğini vurgulamaktadır.⁹² İbn Kesîr (771/1369) de benzer bir mantık yürüterek bu müfessirlerle aynı görüşü savunmaktadır.⁹³

Râzî ise, diğer müfessirlerle aynı görüşü benimsemekle birlikte, vâcip (farz) olan infaki örnekendirerek, bir Müslümanın zekât vermesini, gerek kendisi, gerekse nafakalarını karşılamakla sorumlu olduğu kişiler için harcama yapmasını ve Allah yolunda yapılan bir savaşa (cihat) maddi destek sağlamasını örnek olarak zikretmektedir.⁹⁴ Onun bu açıklamasında bize göre dikkat çeken en önemli husus, bir kişinin kendi ihtiyaçlarını gidermek amacıyla yaptığı masrafları farz olan infak kapsamında görmesidir. Arapça’da infak kelimesinin böyle bir kullanımı vardır. Nitekim Hz. Peygamber, “Bir dinarım var [onu nereye harca yapayım]?” diye soran bir adama, “Onu kendine harca / infak et.” karşılığı vermiştir.⁹⁵ Hâzin (741/1340), “infak ederler” ifadesine, “Allah’a itaat ve Onun yolu uğrunda [elden] çıkarıp, tasadduk ederler.” anlamı verdikten sonra, Râzî’nin açıklamalarını örnekleri artırarak tekrarlamaktadır. Ona göre, Râzî’nin verdiği örneklerin yanı sıra adaklar farz olan, gönüllü verilen sadakalar ve bir babanın çocuklarına eşitliği gözeterek yaptığı maddi yardımlar ise mendup olan infak çeşitlerine örnek teşkil etmektedir.⁹⁶

Bakara Suresi’nin üçüncü ayeti bağlamında buraya kadar verdiğimiz bilgiler genel kanaati yansıtmaktadır. Bu bilgiler, Müslümanlar için kullanılan infak kavramının, zekât vermeyi, kişinin gerek kendisinin, gerek ana-babasının ve çocuklarının, gerekse diğer yakınlarının ihtiyaçları için malını sarfetmesini, haklı nedenlere dayanan savaş için maddi katkı sağlamayı, akraba olup olmadıklarına bakmaksızın herkese yapılan sadaka, teberru vb. geri istenmeyen her türlü yardımı kapsadığını göstermektedir. Yine bu bilgilerden hareketle bu ayetin konumuzla ilgili kısmını, “Kendisine verilen rızıklardan Allah’ın övgüsüne layık bir şekilde harcama yaparlar.” şeklinde yorumlamakta bir sakınca olmasa gerektir. Bu yorum doğrultusunda infak kavramının çerçevesi, ismi geçen harcamaların yanı sıra, üretim, yatırım, tüketim, eğitim, öğretim vb. amaçlar için yapılan meşru ve iyi niyetli harcamaları da kapsayacak şekilde olabildiğince genişlemektedir. Diğer birçok ayette de infak kelimesi bu geniş yoruma imkan verecek şekilde geçmektedir.⁹⁷ İnfak

92 ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 50.

93 İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ân*, I, 65.

94 er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, II, 29. Benzer bir açıklama için bkz. Çağrıncı, *İnfak*, XXII, 289.

95 el-Vâhidî, *Esbâbü’n-nüszûl*, 61; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 23.

96 el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl*, I, 23.

97 Örnek olarak bkz. Bakara (2), 215. Açıklama için bkz. et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 243; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 254; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, I, 234; et-Tabresî, *Mecmeu’l-beyân*, II, 72. Bakara (2), 254. Açıklama için bkz. et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, III, 3; el-Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl*, I, 182-83. Al-i İmrân (3), 134. Açıklama için bkz. er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, IX, 8. İbrâhîm (14), 31-34; Münâfikûn (63), 10; Tegâbûn (64), 16.

kelimesi, özellikle *Allah yolunda (fi sebîlillâh)* tamlamasıyla birlikte kullanıldığında, diğer anlamlarından daha öncelikli olarak "Müslümanların Allah'ın yolu / dini uğruna yaptıkları savaşlara maddi katkı sağlama, bilhassa para yardımı yapma" anlamı kazanmaktadır.⁹⁸ Yine yukarıdaki anlamlarına paralel olarak Kur'an'da infak, zorunlu olmayan sadaka, gönüllü olarak yapılan yardım,⁹⁹ hasımların arasını düzeltmek maksadıyla yapılan harcama,¹⁰⁰ bir kişinin nikah esnasında eşine verdiği mihr, gerek eşinin, gerekse çocuklarının yeme, içme, giyinme, barınma vb. ihtiyaçlarını karşılamak için yaptığı masraf,¹⁰¹ bir kişinin boşadığı kadına verdiği nafaka, çocuğunu emzirmesine karşılık yine ona verdiği süt ücreti¹⁰² anlamlarında kullanılmaktadır.

Netice olarak, bu anlamlardan hangisi kastedilmiş olursa olsun, Müslümanlar onur kırıcı olmayan ve helâl mallardan,¹⁰³ israf etmeksizin ve kısmaksızın dengeli bir şekilde,¹⁰⁴ hem açıktan, hem de gizlice,¹⁰⁵ hem darlık, hem de bolluk zamanlarında,¹⁰⁶ kişilerin durumlarını ve ihtiyaçların önem sırasını gözeterek,¹⁰⁷ belli nezakèt kuralları içerisinde (başa kakmadan ve incitmeden)¹⁰⁸ infak etmek zorundadırlar. Amaç, kendilerine infak ettiği kişileri tahakküm altına almak değil, sırf Allah'ın rızasını kazanmak ve imanı sağlamlaştırmak olmalıdır;¹⁰⁹ çünkü gökleri, ayı, güneşi, yeri, suyu, nehirleri, meyveleri velhasıl sayılamayacak kadar çok nimeti yaratıp insana veren Odur. Öyleyse, Allah'ın imanlı kulları hiçbir alışverişin, dostluğun ve aracılığın olmadığı ahiret günü gelmeden önce infak edilmelidir.¹¹⁰ Zaten insan

- 98 Bakara (2), 261-62. Açıklama için bkz. et-Taberî, *Mecmeu'l-beyân*, II, 180-81. Enfâl (8), 60. Açıklama için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, X, 33. Tevbe (9), 99, 121. Açıklama için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 66; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 311; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II, 583. Muhammed (47), 38. Açıklama için bkz. er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXVIII, 65.
- İnfâk kelimesi *Allah yolunda* nitelendirmesi olmaksızın da savaş için yapılan harcamaları ifade etmek üzere kullanılmıştır: Hadîd (57), 7, 10. Açıklama için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVIII, 217-19; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 462.
- 99 Bakara (2), 270. Açıklama için bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 91; es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, I, 179.
- 100 Enfâl (8), 63. Açıklama için bkz. Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-tenzîl*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995, I, 478; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II, 452.
- 101 Nisâ (4), 34. Açıklama için bkz. el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, I, 480; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, V, 149; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1349-50. Mümtetine (60), 10-11. Açıklama için bkz. es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, III, 439-40; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 505; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXIX, 265-66.
- 102 Talâk (65), 6-7. Açıklama için bkz. ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 547; en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, II, 697.
- 103 Bakara (2), 267.
- 104 Furkân (25), 67.
- 105 Bakara (2), 274; Ra'd (13), 22-24; Nahl (16), 75.
- 106 Al-i İmrân (3), 133-134.
- 107 Bakara (2), 215, 273.
- 108 Bakara (2), 261-262.
- 109 Bakara (2), 265, 272.
- 110 Bakara (2), 254; İbrâhîm (14), 31-34.

elindeki maddi nimetlerin gerçek sahibi değil, vekâleten kullanıcısıdır.¹¹¹ Allah da infak edilen malı fazlasıyla geri döndürecektir;¹¹² yani, infak neticesinde, yoksullar kısmen de olsa bazı ihtiyaçlarını karşılama mutluluğunu tadarken, infak eden kişi, başkalarının problemlerini paylaşma erdemliliği ve saygınlık gibi birtakım manevi kazançlar elde edecektir; ayrıca yoksulluğun getirdiği ahlâkî, toplumsal vs. dejenerasyonlardan bir kısmı önlenecek, toplumsal kaynaşma sağlanacak, birlik, dirlik, sevgi, saygı gibi temel değerlerle toplumsal yapı sağlanacak, iktisadi hayat bir nebze de olsa canlanacaktır. Infak etmemek ise, mal için felaket anlamı taşımaktadır.¹¹³ Özellikle, Allah yolunda harçmamak, Müslümanların kendilerini kendi elleriyle tehlikeye atmaları ile eş anlamlıdır.¹¹⁴ Bu tehlikeler göz önüne alındığında, infak eden Müslümanların sabredenlerle, vefakârlarla, [Allah'a] itaatkârlarla ve seherlerde af dileyenlerle birlikte zikredilerek övülmeleri¹¹⁵ ve ahiret hayatına yönelik olarak büyük mükâfâtlarla müjdelenmeleri¹¹⁶ çok daha anlamlı hale gelmektedir.

D. Sonuç

Araştırmamız göstermektedir ki, Kur'ân'ın en önemli kavramlarından biri olarak görebileceğimiz infak kavramının anlam çerçevesi, esas olarak infak kelimesi ve onun if'âl kalıbından türevlerinin (aynı kökten gelen nafaka kelimesi de dahil) sözlük anlamı etrafında şekillenmektedir. Bu yüzden kavrama rengini, "(malı) harcama, sarfetme, elden çıkarma" anlamları vermektedir. Infak deyince, genel olarak, insanların başka kişiler ve toplumlar için yaptığı harcamalar akla gelmekle birlikte, bireylerin kendileri ve aileleri için yaptıkları harcamalar da aynı kavramın kapsamında değerlendirilebilmektedir. Kur'ân'daki kullanımına göre, yalnızca Müslümanlar değil, aynı zamanda diğer din mensupları ve inkârcılar da mallarını infak edebilmektedirler. Hatta hangi dine mensup olurlarsa olsunlar, insanların oluşturdukları müesseselerin ve toplumların yaptıkları mâlî harcamaların da infak kapsamında değerlendirilmesinde bir sakınca yoktur. Ancak bu noktada yanlış anlamaların önüne geçmek için infakı, biri "övülmüş", diğeri, inkârcıların İslâm'a karşı harcamalarında olduğu gibi, "yerilmiş" olmak üzere iki gruba ayırmak isabetli olacaktır. Gayr-i müslimlere, çoğu makbul olmayan ve eleştirilen türden amaçlarla yaptıkları harcamalardan dolayı isnat edilen infak kelimesi sözlük anlamıyla (harcama, yardım etme, verme...) kullanılırken, Müslümanlara isnat edilen infak kelimesi, bu sözlük anlamlarının yanı sıra, İslâm'a göre zorunlu

111 Hadîd (57), 7.

112 Bakara (2), 272; Al-i İmrân (3), 92; Sebe (34), 39.

113 Bakara (2), 261-62, 266-68.

114 Bakara (2), 195.

115 Al-i İmrân (3), 17.

116 Bakara (2), 262, 268, 274; Al-i İmrân (3), 133-134; Ra'd (13), 22-24; Fâtur (35), 29-30; Hadîd (57), 7.

olup olmamasına ve güdülen amaca nispetle, zekât, sadaka, yardım, nafaka, teberru gibi isimler almaktadır ki, bu kelimenin halk arasında kullanılan anlamı da büyük ölçüde bunlardan ibarettir. Öte yandan, bu infak türlerinin usulüne uygun olarak, iyi niyetle ve yerli yerince yapılması da Kur'ân'ın ilkeleri arasında yer almaktadır. Bu bakımdan infak, makbul olan ve olmayan şeklinde tekrar iki gruba ayrılabilir.

Bu arada, Müslümanların Allah yolunda yaptığı kutsal savaşlara maddi katkı sağlamaya da infak denilmekte, infak eden kişi veya toplum hangi dini gruba mensup olursa olsun, bu isimlendirme değişmemektedir. Benzer bir şekilde kim veya kimler tarafından yapılırsa yapılsın, muhtaçların ihtiyaçlarını gidermeye yönelik bütün harcamalar, yani yardımlar yine infak kavramının anlam alanına girmektedir. Bundan ötürü, infak yapma fiili, mecaz bir kullanımla "insanlara maddi nimet vermesini / ihsan etmesini" ifade edecek biçimde Allah'a bile izafe edilmektedir. O halde herhangi bir amaca yönelik olarak yapılan bir harcamanın infak kapsamında değerlendirilebilmesi için ihtiyacı giderilen kişinin Müslüman olması şart değildir. Ayrıca, kendisi için infak yapılan mefûlün insan bireyi olması da şart değildir; Allah yolunda yapılan bir savaşa maddi katkı sağlama örneğinde olduğu gibi, toplumlar, kurumlar vs. lehine veya hayvanlar için yapılan yardım ve harcamalar da infak kavramının kapsamına girmektedir.



Bilimler Ansiklopedisi Klasığı Olarak İhvân-ı Safâ Risâleleri

Bayram Ali ÇETİNKAYA*

ABSTRACT

The atises of İhvân-ı Safâ as a Classic Encyclopedia of Sciences

The Treatises, which are in contact with almost every field of science, look like an encyclopedia in terms of their showing the life of thought in the period of time when they came into being and of their systematizing all available materials. The Treatises, which formed the first known encyclopedia in the Islamic world, present the Picture of the intellectual life in the tenth century, especially the aspect of thought. The Treatises, the first book to collect all sub-disciplines of philosophy between two covers, are also the first initiative with the aim of teaching community with the philosophic and scientific methods.

KEYWORDS: *Treatises of İhvân-ı Safâ, Classic, Encyclopedia of Sciences, Philosophy*

GİRİŞ

Onuncu yüzyılın siyasal karışıklık ve dağılımlığına rağmen, İslâm dünyası, yine de zamanının en önemli hegomonik gücüdür. Bu coğrafyada ve bu zaman diliminde *el-Ezher* (972)¹ ve sonraları ona alternatif olarak kurulan *Nizamiye Medreseleri* (1066)² gibi nitelikli "resmî" eğitim ve öğretim kurumlarının yanında, bizzat devlet eli ve inisiyatifiyle teşekkül etmemiş –aynı formal yapıda olmasa da– başka örgütlenmeler de bulunmaktadır. İşte çalışmamızın konusu olan *Risâleler*'i (*Resâil*) telif eden, okuyah, okutan ve dağıtan sivil yapılandırmalardan birisi de İhvân-ı Safâ cemiyetidir.

Adeta gizemli bir felsefe derneğı şeklinde faaliyetlerini sürdürmüş olan İhvân-ı Safâ topluluğı, arkalarında yaşadıkları dönemde var olan çeşitli bilimlerle ilgili 52 risâle bırakmışlardır. Bu risâleler, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullani'l-Vefâ* adıyla günümüze kadar ulaşmışlardır.

Cemiyet'in faaliyet merkezi Basra olmasına rağmen, Bağdat ve Mısır'da da şubelerinin bulunduğu tahmin edilmektedir. İhvân-ı Safâ topluluğına, ancak şahsi ve güvene dayalı temaslarla girilebiliyordu. Grup üyeleri genel olarak yaş durumuna göre tayin edilmiş olan dört dereceden oluşmaktaydı.

* Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

Mensupları arasında hiyerarşik bir derecelendirmenin olduğu topluluğun kurucularının isimleri ne zaman ve nerede ortaya çıktıkları, faaliyetlerini nerede ve hangi tarihlere kadar sürdürdükleri, İslâm toplumunun hangi kesiminden oldukları gibi hususlarda, fikir tarihçileri arasında bir ittifak söz konusu olmamıştır. İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inde bile topluluk mensuplarının isimlerinin zikredilmemesi, çalışmalarında gizliliği kendilerine ilke edinmeleri, bilimsel problemleri tartışmak üzere belirli zamanlarda düzenledikleri toplantılara kendilerinden olmayanların katılmasına izin vermeyen bu topluluğun gizli ve esrarlı bir yapılanma görünümünü vermektedir. Dolayısıyla onların kimlikleri ve *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ* yazarı veya yazarları hakkındaki kafa karışıklığına Sebep olmaktadır.³

- 1 Geniş bilgi için Bkz. K. Voller, "Ezher" mad., *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, IV, 433-442.
- 2 Bkz. İbrahim Kafesoğlu, "Nizâm-ül-Mülk" mad., *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, IX, 332.
- 3 Bkz. Ebû Hayyân et-Tevhidî, *el-Mukâbesât*, Mısır 1929/1347, 50; Tevhidî, *Kitâbu'l-İmtâ ve'l-Muânese*, Ahmet Tuveylî, Tunus 1982, 172-173; el-Kiftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali b. el-Kâdî'l-Eşref Yusuf, *Ahbârü'l-Ulemâ bi Ahbârî'l-Hukemâ*, Mısır 1326, 58; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fî Resâilü İhvânî's-Safâ", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ* (tashih: Hayrud-din ez-Zirikli) içinde, Mısır 1347/1928, I, 23-24, 31; Zahiruddin el-Beyhakî, *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, Dimaşk 1946, 35-36; M. M. Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, Lahor 1980, 43 (1 nolu dipnot); Şemsuddin Muhammed b. Mahmud eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fi Târîhi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, (basım yeri yok), 1976, II, 20; Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, (tashih: Hayruddin ez-Zirikli) içinde, Mısır 1347/1928, I, 9; T. J. De Boer, "İhvânnüsafa" mad., *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul 1993, 5/2, 946; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, notlar ekleyerek çev: Yaşar Kutluay, Ankara 1960, 60; Aynî, *Muallimi Sâni Farâbî*, 56; Yves Marquet, "Ikhwân al-Safâ", *The Encyclopedia Of Islam*, London 1979, III, 1071; Hungerford, "The Arabian Brothers of Purity", 495; Tâmir, *Hakikatü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, 42; Hüseyin F. Al-Hamdânî, "Resâil İkhwân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îlî Taiyibi Da'wat", *Der Islam*, XXV, Berlin 1939, 283; M. Saeed Sheikh, *Islamic Philosophy*, London 1982, 32-33; Sheikh, "Ikhwân al-Safâ", *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahor 1981, 7; A. L. Tibavi, "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, c. II, 1955, 29-30, 40-41; Abbas Hamdani, "The Arrangement of the Rasâ'il İkhwân al-Safâ and the Problem of Interpolations", *Journal of Semitic Studies*, XXXIX/1, Spring 1984 Manchester, 109; Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, London 1982, 2; İsmâ'il Râgî Al-Faruqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwân Al-Safâ wa Khullan A-Wafâ) I", *Muslim World*, c: 50, sayı: 2, 1960, 109 (1 nolu dipnot); İsmail K. Poonawala, "Ikhwân al Safâ", *Encyclopedia of Religion*, New York 1987, VII, 93; M. Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, c. 3, Karachi 1964, 405, 412, 421; Stern, "The Authorship of The Epistles of The İkhwân-as-Safâ", *Islamic Culture*, c. 20, 1946, 367-369, 372; Stern, *Studies in Early İsmâ'ilism*, Leiden 1983, 155, 175; Ahmet Suphi, Fûrat, "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1979, 214; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev: Hüseyin Hatemi, II. baskı, İstanbul 1994, 249; Hüseyin Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fî'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, VIII. baskı, Beyrut 1985, II, 362, 434; C. A. Kadir, "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bigi ve Felsefe*, haz: Mustafa Armağan, İstanbul 1997, 117; Geo Widengren, "The Gnostic Tecnical Language.g.e. in The Rasâ'il İkhwân Al-Safâ", *Actas*, Leiden 1971, 182; İsmail Hakkı İzmirli, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", *Sebülürreşad*, sayı: 29 İstanbul 1949, 53; Hannâ el-Fâhûrî - Halil el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I,

1. Risâle Yazar veya Yazarlarının Kimliği

İhvân-ı Safâ, Abbasî Devleti'nin son zamanlarına rastlayan, dinî, felsefî ve siyasî çekişmelerin yaygın olduğu bir dönemde, felsefî ve ilmî çalışmaları, dinî ve ahlâkî gayretleriyle birlik ve beraberlik, kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışmayı öne çıkararak İslâm toplumunu fikrî bakımdan yeniden yapılandırmayı hedefleyen ve eylemlerini gizlilik içerisinde sürdürmüş bir felsefe cemiyetidir.⁴ Ancak, sivil topluluğun hicrî IV. yüzyılda İslâm coğrafyasında yaklaşık bir asırlık zaman diliminde varlığını koruyarak felsefî, ilmî, kültürel çalışmalar yapan ve bunları yaşadıkları çağın insanlarına yaymaya çalışan felsefe derneği gibi faaliyet göstermesi gerçekten ilginçtir. Bu görünüm, daha doğrusu bu topluluğun yapıp-ettikleri ve uğraşları, o dönem İslâm dünyasının düşünsel ve entelektüel alanda katettiği mesafeyi göstermesi açısından kayda değerdir.

Bu teşkilatın doktrinleri, *Resâilu İhvâni's-Safâ* adlı anonim olarak yazılmış bir ekdektik eserde özetlenmiştir. Bu eser, kendilerinin bütün düşüncelerini ve bu düşüncelerin dinî doktrinlere uygulanışını detaylı bir şekilde yansıtmaktadır.⁵

Risâleler'de, İhvân'ın faaliyetlerinden dolayı, herhangi bir fiziksel şiddet veya eziyet çektiklerine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Zaten, Cemiyet'in üyeleri arasında her gruptan insanlar vardır.⁶ Üyelerden bir kısmı melik, emir, vezir vb. eşraf ve yönetici çocukları, bir kısmı esnaf, tüccar ve sanatkar çocukları, bir kısmı ise alim, edip, yazar, fukaha ve din adamlarının çocuklarıydı.⁷

224-226; Hamid İneyet, *Çağdaş İslâmi Siyasî Düşünce*, çev: Yusuf Ziya, III. baskı, İstanbul 1995, 179; İ. Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, II. baskı, Ankara 1983, 32; Marquet, "İkhvân al-Safâ", *DSB*, New York 1981, XV, 251; İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları (3)", *DİFM* (şubat), sayı: 14, İstanbul 1930, 38-39; İsmail Hakkı İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, haz: Celeleddin İzmirli, İstanbul, 1949, 5-6; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, IV. baskı, Beyrut 1983, 377-378; Ö. Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev: İlhan Kutluer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I, 327-329; K. Philip Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev: Salih Tuğ, İstanbul 1995, I, 570; Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, İstanbul 1989, 52-53; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, II. baskı, çev: Kasım Turhan, İstanbul 1992, 152; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998, 17-19; Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nun Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, 19-21; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nun Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Ankara 2003, 15-100.

4 İhvân-ı Safâ, *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, neş: Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut, trz, II, 140 (Bundan sonra Resâil "R" ile gösterilecektir); Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 24; Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad., *T. D. V. İ. A.*, 1-2; Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, 148; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 379; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 224, 228; Kerem - el-Yâzîci, *E'lâmü'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 400, 402-403, 419.

5 İgnaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev: Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara 1993, 108; Tevhidî, *el-Mukabesât*, 46; Ferruh, *İhvân-ı Safâ*, 19, 27.

6 Netton, *Muslim Neoplatonists*, 78.

7 R, IV, 165-166, 188-189; Koç, *İhvân-ı Safâ'nun Eğitim Felsefesi*, 29-30; Tâmir, *Hakikatü İhvâni's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, 84; Farûkî - Farûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 334; Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, 33-34; İbrahim Agah, Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", *AÜİFD*, sayı: 12, Ankara 1964, 44; Ferruh, *İhvân-ı Safâ*, 29-30; Kumeys, *İhvân-ı Safâ*, 10

Risâleler'de cemiyetin nitelikleri izahı gerektirmeyecek kadar açık bir şekilde belirtilir; erdemli kardeşler, dost bilginler, nasihat eden yoldaşlar, tefekkür ehli insanlar, kalp gözüyle bakan, aklın nuruyla gören, nefisini gaflet ve cehalet uykusundan uyandıran, ilimlerin güzellikleriyle mutlu ve huzurlu yaşayan, melekut âlemine yükselmeye muvaffak olan, nefislerini arındırmış, ebedî nimetlere hak kazanmış insanların meclisi olarak nitelendirilir.⁸

Prensipleri ve propagandacı ruhu, zamanlarında geçerli inançla pek uzlaşırlar gözükmeyen İhvân-ı Safâ'yı,⁹ İbn Teymiye (1263-1328) zındıklıkla suçlar ve onların amacının İslâmiyet'i yıkmak olduğunu söyler.¹⁰

Abel'e göre İhvân, "ne mistiktir, ne de bir cemiyetin üyeleridir; felsefî bir anlayışı temsil eden bir topluluktur. Bu topluluktan bize ancak, Müslüman Hind bölgelerinin bazılarında canlı literatür olarak yaşayan bir tek büyük eser kalmıştır."¹¹ O eser de İslam dünyasının önemli merkezlerinde ve kütüphanelerinin bir çoğunda en az bir nüshası bulunan *Risâleler*'dir.

İhvân-ı Safâ *Risâleleri*'i, yazarlarının anlayışları çerçevesinde hazırlanmış bir eğitim-öğretim programı niteliğindedir. Bu *Risâleler*'in özel yerlerde, İhvân mensupları tarafından, belli bir disiplin içerisinde okutulduğu ve onların meclislerine katılabilme yaşının en az on beş olduğu dikkate alınır, *Risâleler*'in muhtevasını bugünkü lise ve yüksek öğretim programlarının karşılığı olarak düşünülebilir.¹²

Risâleler'in okunmasını üyelerine tavsiye eden İhvân'ın¹³ her birinin geniş kültürlü birer münevver olduğu ve *Risâleler*'in dinden kozmolojiye, psikolojiden metafiziğe, astronomiden matematiğe kadar ansiklopedik bir mâhiyet arzettiği düşünülmüşse de eserin, konusunda uzman kişiler tarafından yazıldığı tezi ağırlık kazanmaktadır. Şu halde konularında uzman kişiler tarafından ele alınıp yazılmış, fakat *Risâleler*'e son şeklini kesin olmamakla birlikte Makdisî vermiştir. Nitekim külliyâta bir bütün olarak bakıldığında herhangi bir üslûp farkı da dikkati çekmemektedir.¹⁴

Yüzyıllar boyunca, *Risâleler*'i, Mu'tezile, sufiler, Hz. Ali'nin soyundan gelen imamlar, İmam Cafer Sadık (ö.h.148) veya büyük astronom ve matematikçi el-Mecritî'nin (ö.1007) yazıp yazmadığı konusunda tartışmalar süregel-

8 R, III, 78; IV, 66; Koç, a. g. e., 7.

9 Hungerford, "The Arabian Brothers of Purity", 495.

10 Ahmet Zeki Paşa, "Faslî fi Resâilü İhvânî's-Safâ", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, I, 34-35; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, III. baskı, Beyrut 1993, I, 226-227; Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", 45.

11 Armand, Abel, "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Manası", çev: Nusret Hızır, *Belleten*, c: XXIX, 1965, 605.

12 Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, 178-179; krş. Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, I, 14.

13 R, I, 361.

14 Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad., *T. D. V. İ. A.*, 1; ayrıca bkz. Tevhîdî, *el-Mukabesât*, 46; Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", 29; Marçet, "İkhvân al-Safâ", *E. I.*, III, 7; Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, 43; Hicâb, *el-Felsefeti's-Siyasiyye inde İhvânî's-Safâ*, 65.

miştir. Bu grup içerisinde bulunanlardan Mecritî ile ilgili iddalar çok olmakla birlikte, *Risâleler*'in onun tarafından yazıldığına dair maddî bir delil, ikna edici aklî bir kanıt yoktur. Güvenilir düşünce tarihçileri hemen hemen bu konuda ortak bir noktada buluşmaktadırlar.¹⁵

Hakkında ikna edici kanıtlar olmamasına rağmen bu hususta kesin bir hükme ulaştığını iddia eden Corbin'e göre, *İhvân-ı Safâ'nın İsmailî nispeti hakkında, Risâletu'l-Câmîâ okunduğu taktirde hiç şüphe kalmaz. Bu inceleme ansiklopedide incelenen sorunların temelini açığa çıkarmaktadır. Yerleşmiş İsmailî geleneğine göre bu eser üç "gizli imam"ın (İmam-ı mestûr) ikincisine aittir. Bu zatlar İsmailîlere adını veren İmam İsmail'in oğlu Muhammed İbn İsmail ile Fâtımî Hanedanı'nın kurucusu (d. 874) Ubeydullah arasında gelen imamlardır. Yedinci imamdan itibaren Şiflik'in İsmailî ve oniki İmam kollarının birbirinden ayrıldıkları bilinmektedir. Burada anılan İsmailî imamlarının içinde yaşadıkları gizlilik dönemi ile Oniki imam Şifliği'nin "gaybet" dönemi, onikinci imamın gizliliği karıştırılmamalıdır. İmam (İmam İsmail'in torun çocuğu) VIII. ve IX. yüzyılların olgunluk derecesini göz önünde tutmak zorunda kalmıştır. İsmailî geleneği, onu *Risâleler*'in yazarı (veya yöneticisi) olarak kabul eder. Kronolojik yönden ortaya çıkan problemi çözmek için W. Ivanow ile birlikte şöyle denebilir: İmamın döneminden beri bu eserin bir nüvesi, bir çekirdeği vardır. Zaman içerisinde muhtevadaki genişletmeler sonucunda *Resâilu İhvânî's-Safâ* ortaya çıkmış olmalıdır.¹⁶*

Sünnî yönetimlerin bu eser ve İhvân karşısındaki tutumunu Corbin, ileride biraz daha kapsamlı şekilde değineceğimiz üzere, Halife Müstencid'in 1150 yılında bu kitabın özel ve genel kütüphanelerdeki bütün nüshalarının yakılmasını emriyle hatırlatır. Ona göre buna rağmen ansiklopedi yaşamış, Farsça ve başka dillere çevrilmiş, bütün müslüman sufi ve düşünürleri üzerinde büyük etkisi olmuştur.¹⁷ Bu düşüncelerine bir açıdan destek veren Hodgson'a göre Helenistik-tip irfana ve bilime dair ilk mecmuaların en popüler olan *İhvân-ı Safâ Risâleler*'inin telif edilmesi, Bâtınî ve muhtemelen İsmailî himaye altında gerçekleşmiştir.¹⁸

15 el-Kiftî, *Ahbârü'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, 58; Ahmet Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III. baskı, Mısır, I, 149; Poonawala, "İkhvân al Safâ", 93; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâli İhvânî's-Safâ", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, 31; Al-Hamdânî, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îlî Taiyibi Da'war", 281, 283; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâdiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 361-362; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 225; Atademir, "Tahlil ve Tetkikler Adel Awa: İhvân al-Safâ'nın Tenkid Kafası", 98; Ferruh, *İhvânü's-Safâ*, 7; el-Hamdânî, *Bahsun Tarihiyyun fi Resâil-i İhvânî's-Safâ ve Akâid-i İsmailiyye fihe*, Bombay 1354/1935 (*Islamic Philosophy* içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI), 6-9; Tâmir, *Hakikatü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, 51-60; Cemâlüddîn, *Felsefeti'l-Terbiyye inde İhvânî's-Safâ*, 31, 93; Hicâb, *el-Felsefeti's-Siyasiyye inde İhvânî's-Safâ*, 69 vd.; Nasr - Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy İn Persia*, II, 201.

16 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 252-253.

17 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 252-253; Stern, "The Authorship of The Epistles of The İkhvân-as-Safâ", 367-368; Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", 39-40; Yahya Huveydî, *Târîhu Felsefeti'l-İslâm*, Kahire 1965, 127; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 35.

18 Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, I, 348; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâdiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 434.

Risâleler'in, çeşitli sosyal tabakalarda, muhtelif yaşta, ayrı dinlerde ve mezheplerde, çeşitli meslekten insanlara hitap ettiği; felsefî ve ilmî tabirlerden başka Yunanca'dan ve diğer dillerden gelme ıstılahları ihtiva eden kelimeler bakımından zengin bir dile sahip bulunduğu; yazarlarının bir veya birden fazla olduğu tezleri ileri sürülmüştür. Bu fikirlere karşı Awa, *Risâleler*'in bir elden çıkmasından ziyade kollektif bir eser olup türlü toplantılarda konuşulanların bir nevi zaptı halinde, ayrı ayrı şahıslar tarafından kaleme alınmış olabileceği gibi, üslûp birliği ve materyalin bir cinsten oluşu bakımından da yazma işinin bir kişiye ait olmasını, eserin ifadesindeki zenginlik, çeşitlilik bakımından reddetmekte; materyalin bir cinsten oluşunun zihniyet birliğinden ileri geldiği kanaatiyle her bölümde uzman kimselere başvurulduğunu savunmaktadır.¹⁹

İhvân'ı, İsmailî harekete bağlayan teze karşı da açık cephe alan Awa, *Risâleler*'i imamlardan birisinin gizli yazdığı tezini bilhassa İhvân'ın belli bir kimsenin imamın savunmasını üzerine almaktan çok uzak olarak, dostluğun zafesini, insanlar arasında sulha ve selametin iadesini, insan ruhunun selametini, biricik ilim ve fazilet yoluyla gerçekleştirmek gayesiyle reddetmektedir. O bu husustaki tezlerini şöyle sürdürür: "Her ne kadar Câmia risâlesinde bulunan adedî mukayeselerin bütün İsmailî muharreratından tevsî' edilmesinden İhvân ve İsmailîler arasında sade bir bağ değil, bu bağın çok sıkı olduğunu ifade edenler varsa da kelimeler ve cümleler arasındaki benzerlik ve iştiraklerden menşe ve doktrin iştiraklerine ve birliklerine gidilemeyeceği muhakkaktır." Awa, bunda haklı olarak ısrar etmekte ve bizzat metinleri inceleyerek İsmailîler'le olan ayrılıkları belirtmektedir.²⁰

Şu halde, çok farklı kişiye atfedilmesine rağmen *Risâleler*'in müellif veya müelliflerinin İhvân olduğu kesin gibidir. Bununla birlikte İhvân-ı Safâ grubunu oluşturanların, kimliklerini saklı tutmada büyük oranda başarılı oldukları söylenebilir. Fakat 373/983'lerde onlar hakkında Ebû Hayyân'a (930-1023) sorulduğunda belki de rasgele şu beşinin ismini ifşa etmiştir: Ebû Süleyman Muhammed b. Ma'şer el-Bustî (ki bu şahıs el-Makdisî (el-Mukaddesî) adıyla tanınır), Ebu'l-Hasen Ali b. Hârûn ez-Zencânî, Ebû Ahmed Muhammed el-Mihrecânî (veya Nehrcûri), el-Avfi (Avlî)²¹ adında biri ve ünlü Zeyd b. Rufâa (ö.h. 400).²² Topluluğun ortaya çıkışı konusunda kesin bilgi olmamakla beraber Beyhakî (1100-1170) ve Şehrezûrî'nin (öl. 1250) ifadelerinden, bu beş

19 Abel, "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Manası", 99; Hicâb, *el-Felsefetü's-Siyasiyye inde İhvânî's-Safâ*, 65.

20 Atademir, "Tahlil ve Tetkikler Adel Awa: İhvan al-Safâ'nın Tenkid Kafası", 99.

21 Bu ismin yazılışında tam bir fikir birliği bulunmamaktadır. Kaynaklarda bu isim Avfi, Avlî, Arfî, Avkî gibi farklı şekillerde geçmektedir. Bkz. el-Kiftî, *Ahbârü'l-Ulemâ bi Ahbârî'l-Hukemâ*, Mısır 1326, 59; Muhammed İshak İbn Nedîm, *el-Fihrist*, tah: Abbâs Osman, Doha 1985, 536; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, I, 143; Selim el-Cundî, "Ebû'l-Alâ el-Maarrî ve İhvânü's-Safâ", *Mecellâtü'l-Mecmau'l-İlmî'l-Arabî*, sayı: 16, Damascus 1941, 346, 1nolu dipnot (*Islamic Philosophy* içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI, 205); Nâdiye Cemâlüddîn, *Felsefetü't-Terbiyye inde İhvânî's-Safâ*, Kahire 1983, 100.

22 Tevhidî, *el-İmtâ ve'l-Muânese*, 172; el-Kiftî, *Ahbârü'l-Ulemâ bi Ahbârî'l-Hukemâ*, 59; Şeh-

ismin gerçek sözleri Makdisî'ye ait olan İhvân-ı Safâ *Risâleleri*'ni yazan bilginler grubu olduğu anlaşılmaktadır.²³ Bu durumda, Makdisî dışındaki dört ismin toplulukta fonksiyonunun Makdisî'nin yazdığı risâleleri istinsah edip çeşitli bölgelere ulaştırmak, yazım için bilgi toplamak, periyodik olarak topluluğun kendine has faaliyetlerini konuşmak, düzenlenen toplantıları organize etmek vb. faaliyetler olabileceği akla gelmektedir.²⁴ İlginçtir ki Şehristânî (1076-1153), eserinde İslâm filozofları hakkında bilgi verirken Ebû Süleyman Sicistânî'den hemen sonra Makdisî'yi (Mukaddesî) zikreder.²⁵

Bazı çağdaş araştırmacılar, İslâm Ansiklopedicileri denen İhvân-ı Safâ cemiyetinin başkanının Zeyd b. Rufâa, sekreterinin ise Ebû Süleyman²⁶ oldu-

- rezurî, *Nuzhetü'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fî Tarihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, II, 20; Zahiruddîn el-Beyhâkî, *Târîhu Hukemai'l-İslâm*, Dimaşk 1946, 35-36; Katip Çelebi, *Keşf el-Zunûn*, II. baskı, İstanbul 1971, I, 902; Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", *The Islamic Quarterly*, 30, 40-41; İzmirli, İ. Hakki, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslâm'da Tekâmül Nazariyesi*, haz: Celaleddin İzmirli, İstanbul, 1949, 5-6; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâili İhvânî's-Safâ", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, I, 17, 23-24; Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", 405; De Boer, "İhvânü-Safâ" mad., *İslâm Ansiklopedisi (MEB)*, İstanbul 1993, 5/2, 946; De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 60; Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, 36; el-Fâhûrî - el-Cer, *Târîhu'l-Felsefetü'l-Arabiyye*, I, 226; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 152; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 249; Farûkî - Farûkî, *İslâm Kültür Atlası*, 334; İsmail Hakkı İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları (3)", *DİFM* (şubat), sayı: 14, İstanbul 1930, 39; İzmirli, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", 53; Sharif, *Muslim Thought: Its Origin and Achievements*, 43 (1 nolu dipnot); Ferruh, Ömer A, "İhvân-ı Safâ", *İslâm Düşüncesine Tarihi*, çev: İlhan Kutluer, Editör: M. M. Şerif, İstanbul 1990, I, 327); Al-Hamdânî, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îlî Taiyibi Da'wat", 283; C. A. Kadir, "İhvân-ı Safâ", *İslâm'da Bigi ve Felsefe*, haz: Mustafa Armağan, İstanbul 1997, 117; Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, II. baskı, Ankara 2001, 68; Marçet, "İkhvân al-Safâ", *E. I.*, 1071; İ. Agah Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, II. baskı, Ankara 1983, 32; Ahmet Suphi Fûrat, "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, İstanbul 1979, 214; Yves Marquet, "İkhvân al-Safâ", *DSB*, New York 1981, XV, 251; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 33; Stern, *Studies in Early İsmâ'îlism*, 155; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fî'l-felsefetü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, 362; Cemâluddîn, *Felsefetü't-Terbiyye unde İhvânî's-Safâ*, 88; Hicâb, *el-Felsefetü's-Siyasiyye unde İhvânî's-Safâ*, Mısır 1982, 64; Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad., *T. D. V. İ. A.*, 1. 23 Beyhâkî, *Târîhu Hukemai'l-İslâm*, 35-36; Şehrezûrî, *Nuzhetü'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fî Tarihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, II, 20.
- 24 Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 18-19; ayrıca bkz. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (I-III)*, tas: Muhammed Fehmi Muhammed, II. baskı, Beyrut 1996, III, 510 (1 nolu dipnot); Emin, *Zuhru'l-İslâm*, I, 148; Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad., *T. D. V. İ. A.*, 1; Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", 29; Hicâb, *el-Felsefetü's-Siyasiyye unde İhvânî's-Safâ*, 65; İhvân'ın kimliği ve cemiyetin isimleri bilinenler ile ilgili tartışmalar için bkz. Marçet, "İkhvân al-Safâ", *E. I.*, 1071; Koç, *İhvân-ı Safâ'nun Eğitim Felsefesi*, 19-21; Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 52-53; Marquet, "İkhvân al-Safâ", 251.
- 25 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (I-III)*, III, 510.
- 26 Hasan Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000, 72; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâili İhvânî's-Safâ", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, I, 38; Stern, *Studies in Early İsmâ'îlism*, 155; Cemâluddîn, *Felsefetü't-Terbiyye unde İhvânî's-Safâ*, 99; el-Cundî, "Ebû'l-Alâ el-Maarî ve İhvânü's-Safâ", *Mecellâtü'l-Mecmau'l-İlmî'l-Arabî*, 346; Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri*, 149.

ğunu ileri sürerken; Stern, İsmailî saydığı Zencânî'yi İhvân'ın başkanlarından ve önde gelenlerinden birisi olarak kabul eder.²⁷

Öyle görülüyor ki, *Resâil*'in yazarı ve yazarları kaleme alınmalarından günümüze gelinceye kadar meçhul kaldığı gibi, bundan sonra da araştırmacıların tartışma konularından biri olarak kalmaya devam edecektir.

Müellifi hususu tam bir kesinliğe kavuşmamış olan Risâleler ile ilgili diğer bir müphemlikte, onların ne zaman telif edildiği meselesidir.

2. Risâleler'in Yazılış Tarihi

Risâleler'in derlenip kaleme alındığı tarih olarak, genellikle onuncu asrın²⁸ ortaları gösterilmektedir. Rivayetlerin farklılığına rağmen, bu asrın sonlarına doğru yaygın bir şekilde okunan²⁹ hemen hemen her bilim dalına temas eden *Risâleler*, ortaya çıktığı çağın fikir hayatını göstermesi ve mevcut malzemeyi sistematize etmesi bakımından bir ansiklopedi hüviyetindedir.³⁰

Bu *Risâleler*, çoğu grubun üyesi olmama ihtimali bulunan çeşitli yazarların işbirliğinin bir ürünüdür. Bu derleme işi, uzun zaman devam etmiş olmalıdır, ancak 373/983'lerde Risâleler'in hiç değilse iki nüshasının tamamen hazırlanmış olması gerekiyor.³¹

O halde bu birlik nerede kurulmuş ve *Risâleler* nerede yazılmıştır? Eskiden beri bu yer Bağdat diye kabul ediliyordu. Son zamanlarda bu sorunun cevabı hakkında oryantalistler arasında yeni araştırmalar ortaya çıktı. Massignon (1883-1962) ve Dietrice (1821-1903) bu yer sorusu üzerinde durdular. Casanova, *Journal Asiatique*'de yayınladığı bir tetkikte *Risâleler*'de geçen *zodiaque* takvimine göre bunların yazılış tarihini 1047 ve yerini de Mısır olarak tespit ediyor.³² *Risâleler*'in ihtiva ettiği Arapça ve Acemce şiirlerinden birinin sahibinin Arap şâiri İbnü'r-Rumî (h.282-317) olmasından *Risâleler*'in yazılış tarihinin bu tarihler arasına yerleştirilebileceği (Massignon); eserde sözü edi-

27 Stern, "New Information About The Authors of The 'Epistles of The Sincere Brethren'", 410, 412.

28 Nasr - Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy in Persia*, II, 4.

29 Koç, *İhvân-ı Safâ'nun Eğitim Felsefesi*, 41; Al-Hamdânî, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îlî Taiyîbi Da'wat", 282, 291.

30 Koç, *İhvân-ı Safâ'nun Eğitim Felsefesi*, 44; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 33.

31 Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, I, 328.

32 Bkz. M. Casanova, "Une Date Astronomique Dans Les Epites Des Ikhwan-as-Safâ", *Journal asiatique*, Janvier, 1915, 7; Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 42. Risâlelerin yazılış tarihleri ve yayımlanması ile ilgili tartışmalar için bkz. Al-Hamdânî, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îlî Taiyîbi Da'wat", 282; Stern, "The Authorship of The Epistles of The Ikhvân-as-Safâ", 367; Netton, *Muslim Neoplatonists*, 4; Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", 30-32, 35; Hamdani, "The Arrangement of the Rasâ'il İkhvân al-Safâ and the Problem of Interpolations", 98-100, 103-104, 106-107, 110; Netton, "Brotherhood Versus İmâmâte: İkhvân al-Safâ and the İsmâ'îlis", 253; Levis, *Haşîşler Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, 25; F. W. Zimmerman, "Yves Marquet", *BSOAS*, 38 c. 1975 (Hertford), 149; Marquet, "İkhvân al-Safâ", *E. I.*, III, 1073; Marquet, "İkhvân al-Safâ", *DSB*, XV, 251.

len astronomik hâdiselere yapılan telmihlerden adı geçen bir hâdisenin zuhurunun 439 yılına rastladığı ileri sürülerek tarihinin daha sonralara ait olduğu (Casanova)³³ ve nihayet 334 (Yuhanna Kumeyr)³⁴ veya 334-373 arasında yerleştirileceğine (O'leary, Tibavî)³⁵ dair iddialara cevap olarak Awa, İhvân-ı Safâ cemiyetinin teşekkülünün yavaş ve tedricî olduğunu; servet, diyanet, adalet ve fikriyat bakımından tezatlarla ve buhranlarla dolu olan Abbasilere karşı reaksiyon olarak doğduğunu söyler.³⁶

Risâleler'in yazılış tarihine başka vecheden bakan, –daha doğrusu onları İsmailî külliyyât olarak değerlendiren- Kuzey Afrika kökenli çağdaş yazara göre, İsmailî tarihinin kapalı fetret devrinde, üç gizli imamın fetreti vardır: Muhammed b. İsmail, oğlu Abdullah ve bu sonuncusunun oğlu Ahmed. Meymun el-Kuddâh, oğlu Abdullah ve bu felsefe ile ilgili eserler ve kitaplar yazan mezhebin diğer üyelerinin öncülüğünde İsmailî doktrin temelleri atılmıştır. Bu bağlamda, İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inin bizzat bu devirde, yani Abdullah b. Muhammed ve oğlu Ahmed'in imameti devirlerinde yazıldığını zikretmek yeterlidir.³⁷

İhvân-ı Safâ'nın *Risâleler*'i, Kur'an da dahil olmak üzere, dinî metinlerin zahirî anlamının ötesine geçme ve felsefeyi, bu amacın gerçekleştirilmesi için birinci derecede bir araç olarak benimsemeye duyulan ihtiyacı açıkça ortaya çıkarmış oldu. Öte yandan, gizli güçlere inanmaları ve onların etkisi altında kalmaları (okkültizm), İslâm imparatorluğunun Batı (Sünnî) kanadı ile Doğu (Şîî) kanadı arasındaki siyâsî ve dinî çatışmalar en gergin bir noktaya ulaştığı bir dönemde, bu okkültizm, politik etkiler ve takiyyeye başvurularak umumu bunu bilmekten korumak arzusu ile kısmen harekete geçirilmiştir. Bununla birlikte, felsefî bakış açısı itibarıyla *Risâleler*'i karakterize eden şey, yazarlarının benimsediği popüler yöntem ile teknik terminolojiyi kullanmaktan, ya da anlaşılması güç veya soyut kavramlarla konuşmaktan sakınmaları idi. Tüm bunların ötesinde, onlar hakikatin birliğine olan sadakatlerini ve inançlarını herkese açıklamışlar. Yine onlar, vicdan sahibi araştırmacının, dinî olsun olmasın hiçbir ilimden uzak durmamak, hiçbir kitabı küçük görmemek, aksine, ister İran, Hint ister Yahudi veya Hıristiyan, ister diğerleri olsun bütün bilimsel ve dinî kaynakları kucaklama gibi bir görevi olduğuna dair düşüncelerini ilan etmek hususunda hiçbir tepki ve eleştiriden çekinmemişlerdir. Bununla beraber, *Risâleler*'in sistematik felsefî denemeler olarak büyük ölçüde kendi

33 Casanova, a. g. m., 7.

34 Kumeyr, *İhvân-ı Safâ*, 5.

35 O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 105.

36 Atademir, "Tahlil ve Tetkikler Adel Awa: 'İhvan al-Safâ'nın Tenkid Kafası", 98; Tibavî, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", 30; Davidson, Thomas "The Brothers of Sincerity", *International Journal of Ethics*, Philadelphia, 1898 (*Islamic Philosophy* içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI), 7; Tâmir, *Hakikatü İhvân-ı Safâ ve Hullanî'l-Vefâ*, 68; Kumeyr, *İhvân-ı Safâ*, 11.

37 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, II. baskı, İstanbul 2000, 425.

değerlerini azaltan net bir eklektik ve şairâne vasfa sahip oldukları inkar edilemez bir husustur.³⁸

Müslüman Hind bölgelerinin bazılarında canlı literatür olarak yaşayan bu büyük eseri (*Resâil*), Abel, ilk defa Kalküta'da temin ettiğini anlatır. O, eserin bu baskısı hakkında şu izlenimlerini aktarır: "*Eser, canlı bir karakteri muhafaza ettiğine tanık olan taş baskısı, ve Hindçe kenar notlarıyla popüler bir metin halindeydi.*" Abel'e göre, XVII. yüzyıldan kalma çok güzel bir el yazmasını ilk aydınlığa çıkaran, ünlü Fransız oryantalist, Sylvestre de Sacy'dir. Kendisi eserin kısmî bir tercüme ve yorumunu yaptı, bir kısmını yayımladı ve onu, College de France'deki öğretimini konularından biri haline getirdi. Sacy, Fransız ihtilalinin savunucularından olduğu için, eserdeki hürriyet fikirlerinden dolayı, onu ortaya çıkarmaktan daha da büyük bir haz duydu.³⁹

Hind'den Avrupa'ya kadar bir çok bilim adamı ve araştırmacıya konu olan bu külliyyâtın, kaç risâleden oluştuğu hususu da gereğinden fazla büyütülecek kadar olmasa da bir problem olarak kesin çözüme kavuşturulamamıştır.

3. Risâleler'in Sayısı

Resâil'in sayısı hakkında çok farklı düşünceler ileri sürülmüştür. Bunlardan birisi de, Tâmir'in dediği gibi, İhvân'ın İsmailî mezhebinin fikhî esaslarını ve inanç hükümlerinin ihtiva eden ve mezhebin en güvenilir ve doğru kaynaklarından olan *Deâimu'l-İslâm* adlı eserin yazarı Abdullah b. Muhammed'in (ö. h. 265) isimlerinde geçen harflerin sayısal değerlerinin toplamının 52 olması, *Risâleler*'in sayısına uygun olduğu iddiasıdır:

Abdullah b. Muhammed = Ayn be de elif lam lam he be nun mim ha mim de
52 = 7 2 4 1 3 3 5 2 5 4 8 4 4⁴⁰

Risâleler'in sayısı, bizzat *Risâleler*'in bir takım yerlerinde 51 olarak geçmesine⁴¹ rağmen, bazı yerlerde 52 şeklinde⁴² verilmektedir. *Risâleler*'in özeti niteliğindeki *er-Risâletü'l-Câmia*'nın 51 sayısının dışında tutulduğu bizzat İhvân tarafından belirtilir.⁴³ Problemin, *Resâil*'in başında, *Risâleler*'in kısaca içeriğini özetleyen 27 sayfalık *Fihrist*'in bazen 52'ye dahil edilmesi, bazen de bunun dışında tutulmuş olabileceğinden kaynaklandığı akla gelmektedir.⁴⁴

Ancak, başında 52. Risâle olarak takdim edilmesine rağmen, son risâlenin içinde onun 51. ve son risâle olduğu belirtilir.⁴⁵ Bu da *Risâleler*'in başındaki sayıların sonradan, başkaları tarafından verilmiş olduğunu ihtimalini düşündü-

38 Fahrî, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, 82 vd.

39 Abel, "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Manası", 605.

40 Tâmir, *Hakikatü İhvânî's-Safâ ve Hullanî'l-Vefâ*, 15; Abdullah b. Abdullah'a atfedilmesi ilgili olarak bkz. Cemâluddîn, *Felsefetü't-Terbiyye inde İhvânî's-Safâ*, 93-94.

41 R, I, 282, 361; III, 29, 408; 538; IV, 64, 172, 186, 250, 282-284.

42 R, I, 21, 43, 77, 52.

43 R, IV, 250.

44 Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 28, (41 nolu dipnot).

45 R, IV, 283-284.

rür. Dolayısıyla *Fihrist*'le birlikte *Risâleler*'in sayısı 52 olur.⁴⁶ *Resâil*'in son risâlesinde bir yerde *Fihrist*'ten bahsedilirken⁴⁷ akabinde "51. ve son risâle" denmesi⁴⁸ de *Risâleler*'in sayısının fihristle birlikte 52 olduğu tezini güçlendirmektedir.

Risâlelerin sayısı 52⁴⁹ olarak benimseyen De Boer, bunu şöyle izah eder; baş taraftaki *Fihrist*'i ile Birinci Risâle'nin sonundaki hatimeye uygun olarak neşredilen Bombay baskısında da 52 risâle vardır. Fakat 4. kısmın son risâlelerinde, yalnız 51 adet risâleden bahsedilmektedir.⁵⁰ De Boer'e göre bugün *Risâleler* hakkında sarıh bir bilgi edinmemiz mümkün olamıyor. Çünkü İhvân-ı Safâ anlaşılabilir bir ifade kullanmıştır. *Risâleler*'deki hikaye ve fıkralar hiç değilse tespit edilen halleri ile VIII. ve IX. yüzyıl edebiyatından alınmıştır. Onların felsefî temâyülleri, kadîm Yunan, İran ve Hind hikmetinin eski mütercim ve derlemecilerinin felsefî telakkileri ile birdir. Hermes, Fisagor (M.Ö. 572-497), Sokrat (M.Ö. 469-399) ile Eflatun'un (M.Ö. 427-347) sık sık zikri geçmekte, Aristo (M.Ö. 384-322) ise daha müteber sayılmaktadır.⁵¹ Aristo "mantıkçı" ve ayrıca, Plotinus'un (203-270) *Theologie*'sinin ve *Kitabû'l-Tuffah*'ın müellifi olarak belirtilir.⁵² İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inde, Kindî'nin kabul edip benimsediği Aristoculuğa, nisbeten daha saf ve daha kâmil bir felsefenin izlerine rastlanmaktadır. Onlara hâkim olan zihniyeti göstermek bakımından şu nokta dikkate değerdir; *Risâleler*'de, Kindî (796-866) adı geçmemekte, halbuki onun sisteminden ayrılmış olan talebesi, meşhur astronomcu İbn⁵³ Ma'şer Cafer b. Muhammed (ö. 885) adı geçmektedir.⁵⁴ Bununla beraber, şüphesiz Kindî ve onun okulu ile edebî münasebet imkanları gözden uzak tutulmuş değildir. Ortaçağ'da yapılan Latince tercümesine bakılırsa Onüçüncü Risâle'nin müellifi "Mahometh discipulus Alquindi"dir.⁵⁵

Hitâbet üslûbu ile yazılmış, bir çok tekrarlar ile dolu olan *Risâleler*, bir ilimler ansiklopedisine benzemektedir. Birinci kısımdaki 14 risâle, riyazî ve mantık ilimleri; ikinci kısmın 17 risâlesi, tabii ilimler; üçüncü kısmın 10 *Resâil*'i psikolojik ve akli ilimler; nihayet son kısmın 11 *Resâil*'i de ilahiyat, tasavvuf, astroloji ve sihirden bahseder. Dördüncü kısmın bir risâlesinde (bütün serinin 45. Risâlesi), birliğin mahiyet ve teşkilatından da malumat sunmaktadır.⁵⁶

46 Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 28 (42 nolu dipnot).

47 R, IV, 283.

48 R, IV, 284.

49 Bkz. *er-Risâletü'l-Câmia*, 301, 303.

50 R, IV, 284.

51 R, I, 138, 226; II, 42; IV, 287.

52 R, IV, 271.

53 De Boer, "Ebu Ma'şer" diye zikretmiş, *Risâleler*'de ise "İbn Ma'şer ..." şeklinde geçmektedir. Bkz. R, IV, 288.

54 Bkz. R, IV, 288.

55 De Boer, "İhvânüsafâ" mad., *İslam Ansiklopedisi (MEB)*, 5/2, 946-947.

56 De Boer, a.g.m., 5/2, 947; ayrıca bkz. Tevhidî, *el-Mukabesât*, 46; el-Kıfî, *Ahbârü'l-Ulemâ bi Ahbârî'l-Hukemâ*, 58; Katip Çelebi, *Keşf el-Zunûn*, II. baskı, İstanbul 1971, I, 902; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâilü İhvânî's-Safâ", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, I, 34; Şehrezurî, *Nuzhetü'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fi Tarihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, II, 20; Net-

İslâmî çevrelerde meydana gelen bazı metinler, eski Yunan'ın her sayının özelliğine ilişkin araştırmalar yapan ve bilgi veren bazı kaynaklarına dayanmaktadır. Bu ansiklopedinin Fisagor sayı bilgisine önemli bir yer vermiş olduğu da göz önünde tutulursa, diyor Corbin, 51. incelemeyi kapsamına almış olması tesadüf değildir (17X3=51). Bunlardan 17'si "fizik" konusundadır ve 17 rakamının Yahudi "irfan"ında belirli bir önemi vardır. Ayrıca 11 rakamı Muğure'nin Şif irfân bilgisince İmam Mehdî'nin zuhur edeceği günde, ölmüş olanlardan kaldırılacak olan kimselerin de sayısıdır. Bunlardan herbirine ismi a'zâmı meydana getiren onyedinci harften bir harf verilecektir. Ayn-Mîm-Sîn denizinde feyz alan 51 seçkin ârif, Fisagor Okulu'nun Doğu'daki merkezi olan Sabîl şehri Harran'ın kapılarında nöbette dirler.⁵⁷

İhvân-ı Safâ'da, Câbir b. Hayyân'da (721-815) olduğu gibi mîzân ilkesini metafizik bir ilke derecesine yüceltme eğilimi vardır. Her felsefe ve her ilim, bu telakkî gereğince bir ölçektir, mîzândır. Sonuç olarak mîzân (sayı-düşüncelerin müşâhedesi) felsefeye üstün olan bir yöntemdir ve felsefe kapsamına giren her hususa dâ üstündür. Aynı şekilde, Basra İhvân'ı katında da her bilim ve teknik dalının "mîzân"ı vardır ve *Yüce Mîzân* Kur'an'da 21. surenin 47. ayetinde kıyamet günü mizanı olarak zikredilendir. *Mîzân* terimi böylece özellikle Şîi ve İsmailî anlamını bulmuş olmaktadır. Burada "doğru ölçek" söz konusudur. (17 İsrâ, 35; 26 Şuarâ, 182). Bununla denge ve "adl" (adalet) kastedilir ve kıyamet imâmı yeryüzünde "adl"i sağlayacağına göre, bu "adl"ın felsefî ve dinî anlamı vardır ki İhvân, bu imâmın zuhurunu imanla beklemektedirler.⁵⁸

Diğer çağdaş araştırmacı Nasr da, belki de içinden geldiği kültürün etkisiyle Şîiler arasında üç ile onyedinin çarpımından meydana gelen 51 sayının önemine dikkat çeker. Çünkü bu rakam Ali b. Ebî Tâlib'in günlük namazlarının rekat sayısıdır. Daha sonradan eklenen tılsım ve büyü ile ilgili son bölüm

ton, *Muslim Neoplatonists*, 2; Al-Hamdânî, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îlî Taiyibi Da'wat", 291; Ferruh, *Tarîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 382-383; Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 249-250; Marçet, "İkhvân al-Safâ", E. I., III, 1073; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmî ve Tasavvufuna Giriş*, 78; Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynaklar ve Etkileri*, 42; İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları (3)", 39-40; Çubukçu, "İhvân as-Safâ ve Ahlâk Görüşleri", 43 ; Furat, "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler", 214; Netton, *Muslim Neoplatonists*, 52; Filiz, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsan", 24; Çetinkaya, *İzmirli İsmail Hakkî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 116; Levis, *Haşîşîler Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, 25; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 35; Atademir, "Tahlil ve Tetkikler Adel Awa: 'İhvan al-Safâ'nın Tenkid Kafası", 96; Ferruh, *İhvân-ı Safâ*, 36-37; Levonian, Lootfy, "The İkhvân al-Safâ and Christ", *The Moslem World*, Harford 1945 (*Islamic Philosophy* içinde, ed: Fuad Sezgin, Frankfurt 1999, XXI), 27; Abdüllatif Tibavî, "Some Educational Terms in the Rasâil İkhvân as-Safâ", *The Islamic Quarterly*, London 1959, 56 (I. P. içinde, ed: Fuad Sezgin, c. XXI, Frankfurt 1999, 272); Abdülemîr Şemseddin, *el-Felsefetü'l-Terbiyye inde İhvân-ı Safâ min Hilâl-i Durâsetihim*, Beyrut 1988, 25-26, 71; Cemâluddîn, *Felsefetü'l-Terbiyye inde İhvân-ı Safâ*, 20, 29, 127; Hicâb, *el-Felsefetü'l-Siya-siyye inde İhvân-ı Safâ*, 80; Kumeyr, *İhvân-ı Safâ*, II, baskı, Beyrut 1986, 19-20; Nasr – Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy In Persia*, II, 201

57 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 250-251.

58 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 251.

hariç, *Risâleler* 17'nin 3 katı olan 51 risâleden oluşmaktadır. Özellikle, tabii bilimlerle ilgili bölümler veya fizikî risâleler 17 tanedir.⁵⁹ Ayrıca İhvân, üyelerinin *Risâleler*'in tamamını elde edebilmesinin güçlüğünden dolayı *er-Risâletü'l-Câmia* isimli ayrı bir Risâle yazdıklarını, bunun bir bakıma diğer *Risâleler*'in özeti olduğunu; bu sebeple onların hepsini okuduktan sonra bu özet risâleyi okumanın daha doğru olacağı konusunda tavsiyede bulunur.⁶⁰ Bu Risâle, sonradan ayrıca basılmıştır.⁶¹

Şu halde sayısı hususunda tartışmalar olduğunu gördüğümüz *Risâleler*'in içeriği ve mevzuları nelerdir? Hangi alan ve disiplinlere yer açmışlardır? Şimdi bu soruların cevaplarını arayabiliriz.

4. Risâleler'in Muhtevası

Risâlelerin içeriği, o kadar değişik tabiat ve menşededir ki, bunları toplayanlar yahut redaktörler, aralarında tam bir sıra tespit etmeye muvaffak olamamışlardır. Bununla birlikte genel olarak, bu ansiklopedide, tabii ilim üzerine eklettik bir gnostisizm ve bunun arkasında siyâsî amaçlar bulunmaktadır.⁶²

Hodgson'un dediği gibi, *Resâil*, insanlar arasında kozmik rasyonelliği temsil etmesi gereken bir imâmete bakar ve Kur'an ve şerittaki gizli sembolizmleri bulmanın verdiği zevkten bahseder. Fakat onların öğretisi, Mısır'daki, siyâsî liderliği yürüten İhvân'ın yahut onlardan bir kısmının saygı duyduğu büyük İsmailî dâîlerinkinden daha sınırlı biçimde, felsefe idi.⁶³

İhvân-ı Safâ'nın eğitim felsefesi üzerine yapılan bir çalışmaya göre, İhvân-ı Safâ *Risâleler*'i, yazarlarının anlayışları çerçevesinde hazırlanmış bir eğitim-öğretim programı niteliğindedir. Bu *Risâleler*'in özel mekanlarda, üyeler tarafından, belli bir disiplin içerisinde okutulduğu ve İhvân'ın meclislerine katılabilme yaşının en az on beş olduğu gözönünde bulundurulduğunda, *Risâleler*'in muhtevasının bugünkü lise ve yüksek öğretim programlarına benzer yapıda olduğu söylenebilir.⁶⁴

59 Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 328 (I.böl.61 nolu dipnot); *Risâlelerin Ali b. Ebi Talip ve nesline atfedilmesi ile ilgili olarak bkz. Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâilü İhvânî's-Safâ", Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, I, 22; el-Fâhürî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 225; Tâmir, *Hakikatü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, 43; Cemâluddîn, *Felsefetü't-Terbiyye unde İhvânî's-Safâ*, 93.

60 R, IV, 250.

61 Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 28-29 ve (41.- 42. Dipnotlar); Tibavi, "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", 36; Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, I, 12, 22; Netton, *Muslim Neoplatonists*, 2; Al-Faruqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwân Al-Safâ wa Khillan Al-Wafâ) I", 118 (50 nolu dipnot); Hamdani, "The Arrangement of the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ and the Problem of Interpolations", 99, 102; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 42; Kerem -Elyâzıcı, *E'tamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 409.

62 De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 60; Widengren, "The Gnostic Technical Language in the Rasâ'il Ikhwân Al-Safâ", 182-183.

63 Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, II, 185.

64 Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 178-179; Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, I, 14.

Bilginin pozitif prensiplerinden, ideal ahlâkî hayatın tasvirine kadar, çeşitli konular bulunan bu ansiklopedik eserin yazıldığı çağ, Müslüman dünyasının, Yunan bilim ve hikmetinden gelen entelektüel hazineyi, keşfettiği bir zamandır. O halde, İhvân'ın ansiklopedisinin başına, aritmetik, tabiat ve sayıların nitelikleri üzerine bölümler konmuş olmasını tabii karşılamak gerekir.⁶⁵

Dini motiflerle, Antikçağ felsefesi ve İslâm filozoflarının (özellikle Farâbî'nin) görüşlerinin ağırlıklı olarak yer aldığı⁶⁶ *Risâleler*'e bakıldığında, Fisa-gorcu sayılar felsefesi eşliğinde bütün ilimlerin ele alındığı görülmektedir. Yine *Risâleler*'de jeoloji, mineroloji, botanik, zooloji vb. bilimler tafsilatlı bir şekilde işlenir ve bu dönemde zirvesinde olan İslâmî ilimlerin bir özeti sunulur. Tabiat tarihi bakış açısından özellikle ilgiye değer olan, "*İnsanla Hayvanlar Arasında Tartışma*"dır ki, zoolojiye dair olan risâlenin bu kısmı hayvanlar âlemini Yunanlılardan çok Hint ve İran tabiat tarihi geleneklerini andıran bir tarzda ele alır. Bu risâlede, zoolojik açıklamalardan ziyade, her hayvan türünün nitelik ve erdemlerine ve onlardan öğrenilebilecek ahlâkî ve ruhî derslere dikkat çekilmiştir.⁶⁷

Bilimlerin sınıflandırılmasında İhvân, *Risâleler*'i, matematiksel ve mantıksal, tabii ve maddî, psikolojik ve teolojik bilgiye kadar her çeşit bilgiyi kapsayacak şekilde tertip etmiştir. Bu amaçla, en sonda bir özet şeklinde yapılan *er-Risâletü'l-Câmia* hariç, *Risâleler* aşağıdaki dört bölüme ayrılmıştır: Matematiksel bilimler, Cismanî ve Tabii bilimler, Psikolojik ve akfî bilimler, İlahiyat (Teolojik), Şer'î ve Namûs bilimleri.

Birinci Bölüm: Matematik Bilimler

1. Risâle: Aritmetik (Sayı)
2. Risâle: Geometri (Hendese)
3. Risâle: Astronomi (İlmu'n-nucûm)
4. Risâle: Coğrafya
5. Risâle: Müzik
6. Risâle: Nefsin Arındırılmasında ve Ahlâkın Islahında Sayısal ve Geometrik Nispet
7. Risâle: İlmî Sanatlar ve Bunlardaki Amaç
8. Risâle: Amelî Sanatlar ve Bunlardaki Amaç
9. Risâle: Huyların, Huylardaki Farklılığın, İletlerin Beyanı ve Peygamberlerden Edep Örnekleri ve Filozofların Huylarındaki Öze Dair.
10. Risâle: Mantığa Giriş (İsagoji)
11. Risâle: On Kategori (Kategoryas)
12. Risâle: Peri Hermenias veya Önergeler

65 Abel, "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Manası", 606; Tâmir, *Hakikatü İhvânî's-Safâ ve Hullanî'l-Vefâ*, 29.

66 Yakıt, İsmail, *İhvan-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, İstanbul 1985, 20.

67 Nasr, *Bilim ve Medeniyet*, çev. N. Avcı, K. Turhan, A. Ünsal, İstanbul 1991, 112; Tibawi, "Further Studies on İkhvân as-Safâ", 66.

13. Risâle: Birinci Analitikler veya Kıyas

14. Risâle: İkinci Analitiklerin Anlamı veya Burhan.⁶⁸

İkinci Bölüm: Cismanî ve Tabii Bilimler

1. Risâle: Heyula, Suret, Hareket, Zaman, Mekan ve Birbirine Eklendiğinde Bundan Çıkan Anlamlar Üzerine

2. Risâle: Nefsin İslahında ve Ahlakın Olgunlaşmasında Gök ve Evren

3. Risâle: Oluş (Kevn) ve Bozuluşa (Fesada) Dair

4. Risâle: Meteoroloji (el-Âsâru'l-Ulviyye): Tabiatın Mahiyetine Dair

5. Risâle: Madenlerin Oluşumu

6. Risâle: Tabiatın Mahiyeti (Özü)

7. Risâle: Bitkilerin Türleri

8. Risâle: Hayvanların ve Türlerinin Oluşumunun Keyfiyeti

9. Risâle: İnsan Vücudunun Terkibi

10. Risâle: Duyu (His) ve Duyulur (mahsûs) Konular

11. Risâle: Spermin (Nutfe) Rahme Düşmesi (Embriloloji)

12. Risâle: Filozofların (Hukemâ) "İnsan Küçük Âlemdir" Sözü

13. Risâle: Doğal Olan Beşerî Bedende (el-Ecsâdu'l-Beşerîyye) Cüz'i Nefislerin Doğuş Keyfiyeti.

14. Risâle: Bilgi Hususunda İnsanın Gücü ve Hangi Mertebeye ve Sınıra Kadar Ulaşacağıнын Beyanı.

15. Risâle: Ölüm ve Yaşamın Hikmeti

16. Risâle: Hazzın Özelliği, Yaşam ve Hayatın Hikmeti ve Mahiyeti

17. Risâle: Dillerin, Yazıların ve Sözlerin Farklı Olmasının Nedenleri⁶⁹

Üçüncü Bölüm: Psikolojik ve Aklî Bilimler

1. Risâle: Fisagor'a Göre Aklî Varlıkların Prensipleri

2. Risâle: İhvân-ı Safâ'ya Göre Aklî Prensipler

3. Risâle: Filozofların "Evren, Büyük İnsandır" Sözüünün Anlamı

4. Risâle: Akıl ve Ma'kul

5. Risâle: Devirler ve Felekler

6. Risâle: Aşkın Mahiyeti

7. Risâle: Diriliş (Ba's) ve Kıyamet

8. Risâle: Hareket Çeşitlerinin Keyfiyeti

9. Risâle: İletler ve Ma'luller

10. Risâle: Tanımlar (Hudûd) ve Tasvirler (Rusûm)⁷⁰

Dördüncü Bölüm: İlahiyat (Teolojik), Şer'î ve Namûs Bilimleri

1. Risâle: Doktrinler ve Dinler

2. Risâle: Allah'a Giden Yolun Mahiyeti

3. Risâle: İhvân-ı Safâ'nın İnanıcının ve Rabbanîlerin Mezhebini Beyan

4. Risâle: İhvân-ı Safâ'nın Birbiriyle Yardımlaşması, Din ve Dünya Hususunda Sevgi ve Saygıda Dayanımlarının Keyfiyeti

5. Risâle: İmanın Mahiyeti ve Muhakkik Müminlerin Vasıfları
6. Risâle: İlâhî Kanun'un (Namus) Özellikleri ve Peygamberlerin Şart ve Faziletleri
7. Risâle: Allah'a Davetin Keyfiyeti
8. Risâle: Ruhî Varlıkların Hallerinin Keyfiyeti
9. Risâle: Siyaset Türleri ve Niceliklerinin Keyfiyeti
10. Risâle: Evrende Var Olan Hiyerarşinin Keyfiyeti
11. Risâle: Sihar (Büyü), Tılsım (Azâim) ve Nazarın Mahiyeti⁷¹

er-Risâletü'l-Câmia

Risâleler'le yakından ilgili olan *er-Risâletü'l-Câmia* (Toplu *Risâleler*), orijinal *Risâleler*'in bir özeti konumundadır.⁷² Ayrıca grubun daha ileri seviyedeki üyeleri arasında özel şekilde tedâvül etmesi için tasarlanmıştır. Bu özet, *Risâleler*'in belkemiği olan ilmî bilgilerin çoğunu dışarıda bırakır ve daha mükemmel ve açık bir şekilde, İhvân-ı Safâ'nın takipçilerine aşılama çalıştığı fikirler üzerinde durur.

*Câmiâ, Risâletü Câmîati'l-Câmia ev Zübdetü Resâili İhvâni's-Safâ*⁷³ (*Risâleler'in Özeti'nin Özeti yahut İhvân-ı Safâ Risâleleri'nin Özü*) başlığı altında yeniden özetlendi, bu özeti özetine de *Risâletü Câmîati'l-Câmia* dendi. Yine *Risâleler*'in bölümlerinde yer alan ilmî bilgi dışarıda bırakıldı, buna karşılık Kur'an ayetlerinin sembolik ve bâtınî tefsiri güçlü şekilde öne çıkarıldı.⁷⁴ İhvân, *Resâil*'i okumadan önce, *er-Risâletü'l-Câmia*'yı okumalarını müntesiplerine tavsiye etmemektedir.⁷⁵

69 Bkz. R, II, 5-479.

70 Bkz. R, III, 178-400.

71 Bkz. R, III, 401-538; IV, 5-463. *Risâleler*'in muhtevası için ayrıca bakınız: Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 52-54; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 34; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâili İhvâni's-Safâ", *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, I, 18-19; Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 153-154; Fahri, *İslâm Felsefesi, Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, 78-79; Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, 72, 74; Furat, "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler", 214-215; Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, I, 569; Marqet, "İkhvân al-Safâ", *E. I.*, III, 1074-1075; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 237; Hicâb, *el-Felsefeti's-Siyasiyye unde İhvâni's-Safâ*, 84-89, 93-96; Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, 74, 156-160; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, 43-44; Nasr - Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy In Persia*, II, 202.

72 Bkz. R, I, 42-43.

73 *Risâletü Câmîati'l-Câmia*, 307.

74 Ferruh, "İhvân-ı Safâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I, 328; Hamdanî, "The Arrangement of the Rasâil İkhvân al-Safâ and the Problem of Interpolations", 99, 103; Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hillâni'l-Vefâ*, I, 12; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 384; Kumeyr, *İhvânu's-Safâ*, 22; Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1999, 39-40; Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, 72; Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad., *T. D. V. İ. A.*, I; Sheikh, *Islamic Philosophy*, London 1982, 34; Kerem - Elyâzici, *E'lâmu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, 409; Abdulkuddüs Bingöl, "İhvânü's-Safâ Risâlelerinden Mantık Konuları", *Türkiye I. FMBTS Bildirileri (19-21 Kasım 1986, Ankara)*, yay. haz: K. Gürsoy, A. Açıkgöç, Ankara 1991, 104.

75 Bkz. R, IV, 250.

5. Risâleler'de Yöntem

İslâm filozofları, mantıkla ilgili araştırmalarında Aristo'yu takip etmelerine rağmen geleneksel meşşâî zihniyetini değiştirmeye çalışmışlar, gerek bilimleri tasniflerinde, gerekse bilimlerle ilgili tenkitlerinde serbest davranmaktan çekinmemişlerdir. İhvân-ı Safâ ise yazdığı *Risâleler* ile eşsiz bir epistemolojik çalışma ortaya koymuştur. *Risâleler*'in ansiklopedik karakteri göz önüne alındığında bu çalışmanın gayet kapsamlı ve nitelikli olduğu görülecektir. Maksatları; tek bir epistemolojik temele dayanarak akılla nakil arasında insanın sağlanmasına izin verecek şekilde felsefe, bilim ve dinin birbiriyle sentezlendiği bir nevi bilimler ansiklopedisi oluşturmaktı ki, bunu başardıkları söylenebilir. Dayanılan epistemolojik temelin mihenk noktası, akledilemeye- nin, akledilenle barış içinde aklıleştirilmesidir.⁷⁶

Daha önce de belirtildiği üzere, *Risâleler*, metotta uzlaştırıcıdır. Matematikte Fisagor'a, mantıkta Aristo'ya, metafizikte Eflatun'a, ahlâkta Sokrat'a, din felsefesinde Farâbî'ye bağlıdır. Felsefeyi halk arasında Fisagorculuk aracılığıyla yayıyorlardı. Astronomiye ve psikolojiye dair düşüncelerinde Fisagorculuğun büyük etkisi vardı.⁷⁷

Risâleler'in anlatım uslûbu, genelde öğüt verici nitelikte olup dağınıklık gösterse de, bazı bölümlerde anlatım oldukça güç kazanmıştır. Mistik teoloji, metafizik, matematik, astroloji, mantık ve sihirle ilgili çıkarımları özetleyen *Risâleler*, Aristo, Fisagor, Sokrat, Eflatun ve hatta mitolojik Hermes gibi daha eski Yunan filozoflarından da nakiller yaparlar.⁷⁸ Bütün koleksiyon, Goldziher nezdinde, sanki Yeni Eflatunculuk kisvesi altında bir eklektik şîî, özellikle de İsmailî felsefesidir. Doktrinlerini ispat edebilmek için *Risâleler*, baştanbaşa Kur'an ve Hadislerden yapılan, ancak kendi yorumlarıyla verilen alıntılarla işlenmiştir. Kendi yorumları, zahirî anlamlar yerine batınî anlamlar peşinde olduğundan, metinlerin geleneksel tefsirinden büyük çapta uzaklaşmıştır.⁷⁹

Onuncu asrın siyâsî hayatını yansıttığı gibi felsefî hayatını da yansıtır. Bununla birlikte, *Risâleler*'de dönemin felsefî atmosferinin etkisi de açık bir şekilde hissedilir. Bu yüzyılın İslâm akli, antik Yunan felsefesinin, Hind hikmetinin, Fars ve Arap edebiyatının ve diğer din ve kültürlerin farkında idi. Bunun sonucu olarak bütün bu düşünce ve kültürleri, *Risâleler* tek bir potada birleştirmiştir.⁸⁰

İhvân, hemen hemen bütün felsefî meselelere temas ettiği bu eserinde, konuların ve bölümlerin içeriğine göre tarihî metot veya sistematik tahlil meto-

76 el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, 307; Netton, *Muslim Neoplatonists*, 107; Goldziher, Ignaz, *İslâm Tefsiri Ekolleri*, kritik: Abdülhalim, en'Neccâr, çev. ve notlandıran: M. İslamoğlu, İstanbul 1997, 210; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 253.

77 Ülken, *İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, 43.

78 R, I, 138, 226.

79 Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, 108; Marquet, "İkhvân al-Safâ", *DSB*, XV, 249.

80 R, II, 42; Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefa*, I, 10; Abel, "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bunun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Manası", 613.

du ile muharrir bilgisini ve vukufunu genişlik ve derinliğine kullanmaya çalışmıştır.⁸¹

Büyük bir kısmı, açık ve halk seviyesinde zahirî olmakla beraber, *Risâleler*'in bir kısmı aydınlara mahsus ve batınî karakterdedir. İhvân, bunun sebebinin, yöneticilerden ya da halkın korktuklarından değil, hikmeti sadece ehline söylemeyi ve öğretmeyi tercihlerinden kaynaklandığını bildirir.⁸²

Açık seçik yazılmaları ve anlaşılması zor düşünceleri, etkili bir şekilde basitleştirmesi, *Risâleler*'in halk arasında ilgi görmesini ve böylece felsefî ve tabii bilimlere olan ilginin artmasını sağladı. İhvân-ı Safâ'nın taraftarları, matematiksel teorilerinde çok belirgin olarak görüldüğü gibi, Grek mirasının Pisagorcu-Hermetik yönünün etkisinde kalmıştır. Kendileri de daha sonraki yüzyıllarda özellikle Şîî çevreler üzerinde büyük tesirler meydana getirmişlerdir. Pisagorcular gibi, İhvân-ı Safâ da, aritmetiğin ve geometrinin sembolik ve metafizik yönü üzerinde durmuştur.⁸³

Tarihi, siyâsî ve kültürel olarak ele alan araştırmacılardan Hitti'ye göre, *Risâleler*'de kullanılan Arapça göstermektedir ki, bu dil, o devirde artık ilmî düşüncüyü her çeşit görünüşünde en iyi bir biçimde ifadeye elverişli bir hale gelmiştir.⁸⁴ Bununla birlikte Tibavî için, *Risâleler*'in dili, çağdaş otorite sahibi filozof ve teologlarla karşılaştırıldığında, felsefî ve metafiziksel konuları tahlil etmede fevkalâde kolay ve esnekler.⁸⁵

Kimliklerini gizleyen İhvân, öğretilerini anlatmak ve ispat etmek için allegorik hikayeler ve masalları kullandılar. Bunun bir sonucu olarak, dikkatsiz bir okuyucu onların yazdıkları risâlelerin "inceliklerini" çözmekten uzak kaldı. İhvân'ın insanlardan gizlenme sebebi, siyâsî değil üslûpsaldı. Onlar, yaşadıkları ortamın yöneticilerinden korkmaları dolayısıyla değil, Allah'ın kendilerine verdiği nimetleri (gifts) koruma arzusuyla bu yola baş vurdular.⁸⁶

Risâleler'de soyut ve karmaşık bir üslûp yerine, anlaşılır ve basit bir söylem tercih edilmiştir. Ayrıca, ansiklopedide geçen kavram ve ıstılahların tanım ve tariflerine de zaman zaman yer verilmektedir. İhvân'ın bunu yapmadaki amacının, okuyucuya yardımcı olmak ve yanlış anlamalara neden olmak kaygısına yönelik olması ihtimal dahilindedir.⁸⁷

Yayımlarında Türk ve Fars müverrihlerinin önemli rolleri olan⁸⁸ *Risâleler*, geniş tesir bırakmış ve Gazâlî'den (1058-1111) İbn Arabî (1165-1240) ve

81 Atademir, "Tahlil ve Tetkikler Adel Awa: 'İhvan al-Safâ'nın Tenkid Kafası'", 97.

82 Koç, a. g. e., 44-45, 219; R, IV, 166.

83 Nasr, *Bilim ve Medeniyet*, 158; ayrıca bkz. Şehrezurî, *Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh fi Tarihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, II, 20; Bayram Ali Çetinkaya, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde Sayıların Gizemi Üzerine Bir Çözüm Denemesi", *Felsefe Dünyası*, sayı: 37, 2003/1, 87-121.

84 Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, I, 569-570; ayrıca bkz. Taha Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, I, 15.

85 Tibavî, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", 44; R, IV, 16; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 238.

86 Poonawala, "İkhvân al Safâ", 93.

87 Filiz, *İlk İslâm Hürmanistleri -İhvân-ı Safâ Topluluğu ve İnsan Felsefesi*, 62.

88 Ülken, *İslâm Düşüncesi*, 170.

Molla Sadrâ'ya (1571-1640) kadar sonraki Müslüman entelektüellerin çoğu tarafından okunmuştur. *Risâleler*, felsefe ve ilimleri basit bir dille anlattıkları ve felsefe ile dinin uyumunu sağlamaya çalıştıkları için herkesin dikkatini çekmiştir. *Risâleler*, Meşşâî felsefe ve İslâmî öğretileri birleştirdikleri bir Yeni-Fisagorcu felsefe geliştirmişlerdir. Bu sebeple Meşşâî felsefeyle ilişkili oldukları kadar, Câbir b. Hayyân (721-815) Hermetizm ve Sabîflerin öğretilerinden de etkilenmişlerdir.⁸⁹

Bu ansiklopedik eser, o dönemde var olan bilgilerin bir sentezini yapmasının yanında, din ile felsefenin uzlaştırma çabası içerisinde olmuştur. *Risâleler*'in kapsamlı yapısı ve onun hayatî sorunları basit bir anlatımla ele alış göz önünde bulundurulduğunda Meşşâî filozofların, kelimcilerin, sûflilerin ve hemen her eğilimden Müslüman fikir adamlarının bu eserleri okuması ve onlardan etkilenmesi şaşırtıcı değildir.⁹⁰

Geniş bir okuyucu kitlesi olduğu anlaşılan *Risâleler*'in yazarları, dinî ve ahlâkî konuları, psikolojik ve kozmolojik analogiler ve karşılaştırmalarla öğretebilmek için tekrarlamalardan asla usanmazlar.⁹¹ Bununla birlikte konunun sunuluşu İhvân'ın felsefesine uygundur ve bir taraftan teoloji (ilâhiyat) diğer taraftan da matematik ve mantıkla ilgili risâleleri karşılaştırıldığında, İhvân'ın tabiatı incelemeye verdiği önem ortaya çıkmaktadır.⁹²

Daha çok entelektüel bir topluluğun tartışmalarından ortaya çıkan ürünlerle benzeyen *Risâleler*'de, kullanılan dil ve üslûp, metnin uzman bir katip tarafından kaleme alındığının bir ispatı olarak değerlendirilebilir.⁹³

Sonuç olarak *Risâleler*, insanların akli kapasitelerine (istidatlarına) uygun bir metot içerisinde kaleme alınmıştır. Felsefî ve ilmî konular derin, karmaşık ve zor bir şekilde değil de, basit, anlaşılabilir bir şekilde izah edilmiştir.⁹⁴ Bu özelliklerinden dolayı, kısıtlı imkanlara rağmen, İslâm dünyasının hemen hemen her bölgesine ulaşabilme şansını elde etmiştir.

6. *Risâleler*'in Endülü's'e Girişi

Risâleler'in Endülü's'e girmesinde Mu'tezile'ye önemli bir fonksiyon yükleyen İzmirli'ye göre, "Mu'tezile, İhvân-ı Safâ *Risâleler*'ine pek ziyade ehemmiyet verir, okur ve okuturlardı. Gizli gizli yanlarında taşırlardı; İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inin en ziyade yayılmasına hizmet eden Mu'tezile idi. İhvân-ı Safâ *Risâleler*'i şarkta yayıldı, yüz sene geçmeden Kurtuba ahâlisinden Ebû Hakem el-Kirmanî (ö.1019) vasıtasıyla Endülü's'e de geçti. İhvân-ı Safâ *Risâleler*'i Endülü's'e girmeden evvel Endülü'slüler, matematik, astronomiye itina ederlerdi.

89 Nasr, *Makaleler II*, 112.

90 Nasr, *Makaleler II*, 112; ayrıca bkz. Emin, *Zuhru'l-İslâm*, I, 148; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 34, 37; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 238.

91 Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, second expanded edition, Leiden 1994, 98.

92 Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, 51; krş. Sheikh, *Islamic Philosophy*, 34.

93 Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", 37.

94 el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 238-239; Ferruh, *İhvân-u- Safâ*, 37.

İhvân-ı Safâ Risâleler'i Endülüs'e girdikten sonra elden ele dolaştı ve felsefeye çok ehemmiyet verdiler, Risâleler'i okudular ve okuttular."⁹⁵

Ancak burada belirtilmesi gereken bir nokta var ki, o da, "Risâleler'i Endülüs'e getiren Kirmanî mi yoksa Mecritî mi?" olduğu meselesidir.

İbn Ebi Useybiâ (1204-1269), Kirmanî'nin Risâleler'i Endülüs'e ilk götüren kişi olduğunu ve ondan önce bu eseri Endülüs'e taşıyan bir kimsenin bilinmediğini ileri sürmektedir.⁹⁶

M. Fahrî'ye göre, çeşitli rivayetler, Mesleme b. Ahmet el-Mecritî'nin (?-1007) İhvân-ı Safâ ile olan arkadaşlığını vurgular ki, İhvân'ın Risâleleri'ni Doğu'dan onun getirdiği söylenir. Hatta bir rivayet, *Risâletü'l-Câmîâ* olarak bilinen, İhvân'ın elli bir Risâlesinin özetinin telifini ona atfeder ve yine *Gayet el-Hakim (Hakimin Gayesi)* adlı tılsım ve kozmoloji üzerine yazılmış hacimli bir risâle ona atfedilir. Bu sonuncu risâle çok sayıda Hermetik ve Yeni Efla-tuncu materyal içerir ve İhvân-ı Safâ'nın etkisini yansıtır. Ne var ki, kronolojik tutarsızlıklar Mecritî'nin bu eserinin müellifi olduğunu şüpheli hale sokar.⁹⁷

Şu halde, İhvân-ı Safâ Risâleler'ini, Endülüs'e getirenin, Harran'a kadar seyahat eden geometri bilgini Ebû'l-Hakem Amr el-Kirmanî olması kesin gibidir.⁹⁸

7. Risâleler'in Yakılaşması

Nüshaları, telif edilmelerinden yaklaşık yüzyıl sonra Endülüs'e ulaşan Risâleler, yaygın bir şekilde okunmasına karşın bazı dönemlerde şiddetli tepkilerle karşılaşmıştır. Birden fazla aktarılan bilgilere göre *Risâleler*, 1150 yılında Bağdat halifesi Müstencid'in emriyle toplattırılıp yakılmıştır.⁹⁹

Corbin, *Resâil*'in yakılışını şu cümlelerle ifade eder: "Sünnî Ortodoksluğunun bu eser ve İhvân karşısındaki tutumuna gelince, Halife Mustencid'in 554/

95 R, I, 361; İzmirli, *İhvân-ı Safâ Felsefesi ve İslam'da Tekâmül Nazariyesi*, 9; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâli İhvânî's-Safâ", I, 18, 39-40; Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, 217; İzmirli, "İslâm'da Felsefe Cereyanları (3)", 39; İzmirli, "İhvân-ı Safâ Felsefesi", 54; Al-Hamdâni, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îli Taiyibi Da'wat", 281; Huveydî, *Tarihü Felsefeti'l-İslâm*, 258.

96 İbn Ebî Useybiâ, *Uyûnu'l-Enbâ fi Tabakâtil-Etubbâ*, 484-485; O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, 107.

97 Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 234, 152; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâli İhvânî's-Safâ", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, I, 37-38, 42; Nasr, *Bilim ve Medeniyet*, 51; Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", 38, 42; Al-Hamdâni, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îli Taiyibi Da'wat", 281-282; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabîyye*, I, 226; Atademir, "Tahlil ve Tetkikler Adel Awa: İhvan al-Safâ'nın Tenkid Kafası", 98; Tâmir, *Hakikatü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, 52-61, 71-72.

98 Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâli İhvânî's-Safâ", *Resâilü İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, I, 18, 37, 43; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, 106-107; Al-Hamdâni, "Resâil İkhvân as-Safâ in the Literature of the İsmâ'îli Taiyibi Da'wat", 282; Nasr, *Bilim ve Medeniyet*, 51, 178; Tibavi, "İkhvân As-Safâ and Their Rasâ'il", 38; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 34; Stern, *Studies in Early İsmâ'ilism*, 173-174 (ayrıca 42 nolu dipnota bakınız.); Cemâluddîn, *Felsefeti'l-Terbiyye inde İhvânî's-Safâ*, 104-105.

99 Sheikh, *Islamic Philosophy*, 35; Hungerford, "The Arabian Brothers of Purity", 504; Pazarlı, *İslâm'da Ahlak*, 147.

1150 yılında bu kitabın özel ve genel kütüphanelerdeki bütün nüshalarının yakılmasını emrettiğini hatırlamak yeterlidir (İbn Sînâ'nın (980-1037) eserleri ile birlikte!). Buna rağmen ansiklopedi yaşamıştır. Farsça ve başka dillerde çevrilmiş, bütün İslâm mutasavvıf ve düşünürleri üzerinde muazzam etkisi olmuştur.¹⁰⁰

8. Risâleler'in Baskıları

Resâ'ilü İhvânî's-Safâ adlı felsefe külliyyâtının dört cilt halinde şu neşirleri yapılmıştır: Bombay (1888), Kahire (1928), Beyrut (1957); ayrıca Ârif Tâmir beş ciltlik bir yayımını gerçekleştirmiştir (Beyrut 1995). *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ*'nın özeti olan *er-Risâletü'l-Câmîâtü Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, önce Cemil Salîbâ (I-II, Dimaşk 1948), ardından Mustafa Gâlip (Beyrut 1974) tarafından neşredilmiştir.¹⁰¹

Resâ'il'in bu yayımlarına kaynaklık eden eser, yalnızca Hint el yazmalarına dayanmaktadır.¹⁰² Bu Ansiklopedik eserin el yazma nüshalarının Müslüman şehirlerde çok sayıda bulunması, onların popülerliğini ve etkisini gösterir.¹⁰³

Özellikle, on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren çeşitli baskılarının yapılmış olmasıyla, *Risâleler* daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmış, doğuda ve batıda yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur.¹⁰⁴ Batı'da Avrupalı bilim adamlarının çabalarıyla, *Resâ'il*'in orijinal metinleri veya bazı kısımlarıyla ilgili ilk çalışmalara teşebbüs edildi. 1812'de, "*İnsanla Hayvanlar Arasında Tartışma*" risâlesinin Hintçe bir çevirisi, "*İhvân-ı Safâ*" başlığı altında, İkrâm Ali tarafından Kalkuta'da yayımlandı. 1812'de aynı bölüm, yine Kalkuta'da Şeyh Ahmet b. Muhammed Shurwan el-Yemânî tarafından *Tuhfet-i İhvân-ı Safâ* başlığı altında T. Thomason'un kısa bir önsözüyle birlikte yayımlandı.¹⁰⁵ Ayrıca

100 Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 252-253; M. Stern, "The Authorship of The Epistles of The Ikhwân-as-Safâ", 367-368; Tibavi, "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", 39-40; Huveydî, *Tarihu Felsefeti'l-İslâm*, 127; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 35.

101 Tibavi, "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", 32; Al-Faruqî, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwân Al-Safâ wa Khullan Al-Wafâ) I", 118 (50 nolu dipnot); Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem*, 28; Hamdani, "The Arrangement of the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ and the Problem of Interpolations"; 97 (3 nolu dipnot); Nasr - Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy In Persia*, II, 202; Uysal, "İhvân-ı Safâ" mad., *T. D. V. İ. A.*, 5; Koç, *İhvân-ı Safâ'nun Eğitim Felsefesi*, 41-42; Şahin, *İslâm Felsefesi Tarihi Dersleri*, 72; Davidson, "The Brothers of Sincerity", 444; Cemâluddîn, *Felsefeti'l-Terbiyye inde İhvânî's-Safâ*, 30-31; Bingöl, "İhvânî's-Safâ Risâlelerinden Mantık Konuları", 104.

102 Hamdani, "The Arrangement of the Rasâ'il Ikhwân al-Safâ and the Problem of Interpolations", *Journal*, 97.

103 Poonawala, "Ikhwân al Safâ", 95; krş. Sheikh, *Islamic Philosophy*, 34.

104 Koç, *İhvân-ı Safâ'nun Eğitim Felsefesi*, 47; Tibavi, "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", 43; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâili İhvânî's-Safâ", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, I, 18.

105 Tibavi, "Ikhwân As-Safâ and Their Rasâ'il", 28, 43; Poonawala, "Ikhwân al Safâ", 94; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâili İhvânî's-Safâ", I, 18; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslâmîyye*, II, 434; Abel, "Basra'da İhvân-el-Safâ Muamması ve Bununun X. Yüzyılda Halifeler Devletinin Sosyal Tarihi Bakımından Manası", 605.

1837'de, İhvân-ı Safâ *Risâleler*'inin bir özeti, Berlin'de Almanca tercümesiyle birlikte basıldı.¹⁰⁶

Yeni okuyuculara, *Risâleler*, kısmen açıklanması gereken gizli ve muhtemelen daha parlak ve doyurucu bir hikmetin örnekleri olarak sunulur. Bu koleksiyonda sergilenen, İhvân'ın gizli hikmetinin bu kısmî görünüşü, gizli bilginin yayılmasının istenmeyişinden ziyade açıklanmamış olarak kalanın ihtişamını muhâkeme etmeye kesin bir davet olarak anlaşılabilir.¹⁰⁷

İslâm düşüncesi araştırmacılarından Atademir'e göre, "*Risâleler*'de Arap düşüncesi ile İslâm düşüncesini, Arap felsefesi ile İslâm felsefesini özdeşleştiren bir zihniyet hâkimdir. Birbirine o kadar zıt ve çelişik olan türlü temayülleri, hatta her türlü ateizmin bile denendiği bütün dinî-siyâsî hareketleri ve tesirleri ayıklamış, İslâm'dan önce ve sonra bütün gelişme safhalarını tesbit etmiş bir düşünce tarihinin herkesçe kabul olunmuş postülatları sanki ortada imiş gibi tek bir kavmin fikri kudret ve servetleriyle zengin, muazzam ve mütecanis bir sistem olarak işlenen bir İslâm düşüncesini karıştırmak için ortada hiçbir sebep yoktur. Kaldı ki İslâm tefekküründeki akliyeciliği ve tenkitçi kafayı yalnız Arab'a ve Arap soyundan olan düşünürlere mal etmek de pek temelsiz görünmektedir. Bir çok sistemler ve fikrî hareketler vardır ki, içinde müesses oldukları ve geliştikleri kavmin fikrî temayüllerine bir tepki olmaktan da geri kalmamışlardır. Nitekim böyle bir karıştırma İhvân-ı Safâcuların, hakikatî ve hakikat araştırılmasını bütün milletlerin bütün devirlerde ve bütün insanlığın amelî ve nazarî her sahasına ait müşterek bir eseri sayan zihniyetine de uygun düşmemektedir."¹⁰⁸

O halde İslâm dünyasında bilinen ilk İslâmî ansiklopediyi oluşturan *Risâleler*, aynı zamanda o dönemde var olan bilimlerin bir özeti mahiyetindedir.¹⁰⁹ Bununla birlikte *Risâleler*, İslâm düşünce tarihinde eşsiz bir işlevi yerine getirmiş ve Müslüman elit üzerinde büyük bir etki yapmıştır. Müslüman şehirlerde el yazma nüshalarının çok sayıda bulunması, onların popülerliğini ve etkisini gösterir.¹¹⁰ Dinî-siyâsî bir hareketin üyeleri olan İhvân, bilerek kimliklerini gizleyerek *Risâleler*'i çok geniş bir alana yayıp ve toplumun her kesitinden insanların başvurduğu eserler haline gelmesini sağlamışlardır.¹¹¹ Diğer taraftan bu dinî ve pozitif ilimler ansiklopedisi, İran'dan İspanya'ya kadar, İslâm düşünce hayatı üzerinde derin bir iz bırakmışlardır.¹¹²

106 Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâili İhvânî's-Safâ", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, I, 18.

107 Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 155; Hüseyin, "Mukaddime", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, I, 10.

108 Atademir, "Tahlil ve Tetkikler Adel Awa: İhvan al-Safâ'nın Tenkid Kafası", 103.

109 İnanet, *Çağdaş İslâmî Siyasî Düşünce*, 27; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 33; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 434.

110 Poonawala, "Tikwân al Safâ", 95; Sheikh, *Islamic Philosophy*, 34.

111 Poonawala, a. g. m., 92; Ahmet Zeki Paşa, "Fasl fi Resâili İhvânî's-Safâ", *Resâilu İhvânî's-Safâ ve Hillânî'l-Vefâ*, I, 18; Ferruh, *Târîhu'l-Fikri'l-Arabî ilâ Eyyâm-i İbn-i Haldûn*, 378; Merruh, *en-Nezeâtü'l-Mâddiyye fi'l-felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye*, II, 365; el-Fâhûrî - el-Cerr, *Târîhu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, I, 225.

112 Levis, *Hasîşîler Ortaçağ İslâm Dünyasında Terörizm ve Siyaset*, 25.

SONUÇ

Hemen hemen her bilim dalına temas eden *Risâleler*, ortaya çıktığı çağın fikir hayatını göstermesi ve mevcut malzemeyi sistematize etmesi bakımından bir ansiklopedi hüviyetindedir.

Bu ansiklopedik eser, o dönemde var olan bilgilerin bir sentezini yapmasının yanında, bir de onuncu yüzyılda din ile felsefenin uyumunu sağlamak amacıyla önemli bir çaba sarfetmiştir.

Risâleler'in, çeşitli sosyal tabakalarda, muhtelif yaşta, ayrı dinlerde ve mezheplerde, çeşitli meslekten insanlara hitap ettiği; felsefi ve ilmî tabirlerden başka Yunanca'dan ve diğer dillerden gelme ıstılahları ihtiva eden kelimeler bakımından zengin bir dile sahip olduğu söylenebilir.

İnsanların akli kapasitelerine uygun bir metot içerisinde kaleme alınan *Risâleler*'de felsefi ve ilmî konular; derin, karmaşık ve zor bir şekilde değil de, basit, anlaşılabilir bir şekilde izah edilmiştir. Bu özelliklerinin de etkisiyle geniş tesir bırakmış ve Müslüman entelektüellerin çoğu tarafından okunmuştur. Ansiklopedik eserin el yazma nüshalarının Müslüman şehirlerde çok sayıda bulunması, onların popülerliğini ve etkisini gösterir.

Risâleler bilimsel açıdan değerlendirildiğinde şu sonuçlara ulaşılabilir: *Risâleler*, X. asrın akli hayatının ve özellikle de fikrî yönünün bir resmini sunar. Felsefenin bütün alt disiplinlerini iki kapak arasında toplayan ilk kitaptır. *Risâleler*, toplumu ilmî ve felsefi yöntemlerle eğitime amacıyla yapılmış ilk girişimdir.

Nihai olarak anlaşılmaktadır ki, bilimler ansiklopedisi niteliğinde olan İhvân-ı Safâ Risâleleri, on asırdır ilmî değerinden hiçbir şey kaybetmeden günümüze kadar ulaşmış ender bir İslâm klasiğidir. Ancak bu ansiklopedik klasiğin, isminin dışında çağımız bilim ve entelektüel çevrelerin gündeminde yeterince yer aldığı söylenemez. Diğer taraftan bu külliyyâtı, bilimlerin ve disiplinlerin geçirdiği evrim ve gelişmenin verileriyle yeniden ele alıp düşünmek gerekmektedir.



Abbasi Daveti Sürecinde Ammâr B. Yazid

Mehmet ATALAN*

ABSTRACT

Ammâr b. Yazîd is one of the leaders of the early Hashimiyya movement in Khurâsân. Having played a part unacceptable to the Abbasîds in the formative sta.g.e.s their da'wa in Khurâsân, the official Abbasîd propaganda later obliterated as much as possible of his memory, minimised his part in the da'wa and presented him as a heretic. Around 111/729 a dâi (propaganist) named Ammâr b. Yazîd and nicknamed Khidâsh was send Merw to head a new Abbasîd da'wa organization in Khurasan. Khidash expounded extremist doctrines and was eventually repudiated by the Abbasîd imam, Muhammed b. Ali; He was arrested and executed in 118/736. Khidash had acquired followers of his own, known as the Khidashiyya. Some Heresiographhers report that Khidash taught the doctrines of the Khurramiyya.

KEYWORDS: *Ammâr b. Yazîd(Khidash), Hashimiyya, Abbasîd Da'wa, Khidashiyya, Khurramiyya.*

Ali ve Abbâsoğullarından oluşan Hâşimoğulları, Emevî Devletinin son döneminde toplanarak kendi durumlarını, karşılaştıkları zorlukları, Emevîlerin içine düştüğü sıkıntıları ve iktidar mücadelelerinde halkın göstereceği temayül ile rağbeti müzakere ettiler. Akabinde halkı, gizlice kendilerini desteklemeye davet ettiler.¹ Muhammed b. Ali, hicri ikinci asrın başında sağlam ve gerçekçi bir ihtilal planı hazırladı; nakipler ve davetçiler tayin ederek onlara propagandayı gizlice yürütmelerini emrederken, Ali taraftarlarını teskin için de daveti Âl-i Beyt adına yapar görünmelerini tavsiye etti.² Hâşimoğullarının

* Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

- 1 Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ İbn Tiktaka(709/1309), *el-Fahri fi Adâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Beyrut 1966, 147. Ayrıca bkz., M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, 150.
- 2 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî(310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, thk., Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm, I-XI, Beyrut 1967, VII/379; (Müellifi Meçhul), *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve fihi Ahbâri'l-Abbâs ve Veledihi*, thk. Abdulazîz Dürî, Abdulcebar Muttalibi, Beyrut 1971, 204; Hasan İbrâhîm Hasan, *Siyâsi-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, Kayhan Yay., Çev.Ismâil Yiğit, Sadreddin Gümüş, I-VI, İstanbul 1987, II/296;

iki kolu Alioğulları ve Abbâsoğulları arasındaki ilişkiler karşılıklı dostluk ve samimiyet üzerine kurulmuştu. Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. el-Hanefiyye(99/117)'nin imâmet hakkını Abbâsoğullarına devretmesine kadar, iki ailenin ortak düşmanları Emevîlere karşı birlik ve beraberlik içindeydiler.³ Ebû Hâşim'in yanında büyümüş ve onun derslerine katılmış olan Abbâsoğullarından Muhammed b. Ali(125/742),⁴ Hâşimiyye teşkilatı içinde tanınan biriydi.⁵ Ebû Hâşim, Humeyme'de vefatından önce yanında bulunanlara, uhdesindeki imamet ve hilafeti talep hakkını Muhammed b. Ali'ye devrettiğini bildirmiş ve onlardan kendisinden sonra Muhammed'e tabi olmalarını istemiştir. Ebû Hâşim'in, özellikle de kendisinin önceden başlatmış olduğu Horasan ve Irak'taki mensuplarına karşı hareket tarzı konusunda tavsiyelerde bulunduğu belirtilmektedir.⁶ Ayrıca Ebû Hâşim, Muhammed b. Ali'den kendisinin başlatmış olduğu daveti tamamlamasını istemektedir. Ebû Hâşim'in bu tür haberlerden, Muhammed'e çizdiği stratejiyi detaylı bir şekilde izah ettiği anlaşılmaktadır. Muhammed b. Ali'ye Kûfe'yi merkez alarak Horasan'a açılmasını tavsiye eden Ebû Hâşim, *Âl-i Muhammed* adına davette bulunmak üzere adamlar göndermesini söylemiştir.⁷

Ebû Hâşim'in ölümünden sonra, Kûfe'de Muhammed b. Ali etrafında toplanan dâiler, davet alanını Horasan'a taşıyarak yeni bir yapı oluşturmuşlardır. Horasan'a giden ilk kişi, iyi bir teşkilatçı, Muhammed b. Ali'yi muhtelif yönlerden etkilemiş ve onu daha aktif bir siyasete teşvik etmiş olan Irak'taki baş dâî Bukeyr b. Mâhân'dır.⁸ Horasan'daki ilk dönem Hâşimiyye hareketinin liderlerinden olan Ammar b. Yezid'in, Bukeyr b. Mâhân ile Kûfe'de yakın

Shaban, *The Abbasid Revolution*, 150; I.A. Mansurnur, "Internal Structure and Ideological Basis of the 'Abbasid Da'wa", *Islamic Quarterly*, XXXV/2 (1991), Londra, 98-116.

3 Bkz., Hasan, *Siyâst-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Târîhi*, II/11 vd; S. Moscati, "Testamento di Abu Hashim", RSO, XXVII (1952), 24-28.

4 Muhammed b. Ali hakkında geniş bilgi için bkz., Nahide Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000, 23-24.

5 Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî(279/892), *Ensâbu'l-Esrâf*, III. Kısım, thk. Abdülazîz ed-Dürî, Beyrut 1978, III/79; (Müellifi Meçhul), *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 173-174.

6 el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, II/80, 114; Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî(292/904), *Târîhu'l-Ya'kûbî*, I-II, Beyrut 1960, II/297; (Müellifi Meçhul), *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 188; Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî İbn Abd Rabbîhi(328/939), *el-İkdu'l-Ferîd*, nşr. Mufid Muhammed Kâmiha, I-IX, Beyrut 1987, IV/476; Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim İbnü'l-Esir(630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, nşr., Ebû'l-Fidâ Abdülâh Kâdi-Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk, I-X, Beyrut 1987, 53-54; İbn Tiktaka, *el-Fahri fi Adâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, 143-144; Ebû Yezid Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn(808/1406), *Mukaddime*, Çev., Zakir Kâdiri Ugan, I-III, İstanbul 1990, III/100; Faruk Ömer, *Tabiatü'd-Daveti'l-Abbâsiyye*, Beyrut trz., 106; Wilferd Madelung, "Shi'a", *Dictionary of the Middle A.g.e.s*, New York, XI (1989), 227; Bernard Lewis, "Hashimiyya", *The Encyclopedia of Islam(2nd Edition) EF*, II (1975), 265.

7 el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III/114-115; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/379. Ayrıca bkz., el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, II/297; İbn Abd Rabbîhi, *el-İkdu'l-Ferid*, IV/475-478.

8 (Müellifi Meçhul), *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâs*, 197.

temas kurarak, ona güven verdiği, sonra da 118/736 yılında Abbasîler adına Horasan'a dâî olarak gönderildiği anlaşılmaktadır.⁹ Horasan, daha önceden ideolojik isyanların çıkmadığı bir coğrafya idi. Abbasîlerin başa geçmesiyle kısmen de olsa dağılma sürecine giren Haşimîye teşkilatını, iç çekişmelerin yoğunlaştığı Kûfe'den uzaklaştırmak ve Âl-i Muhammed sevgisinin belli bir aile veya kabilenin tekelinde kalmaksızın yoğun olarak yerleştiği Horasan'da kuvvetlendirmek kanaatimizce oldukça makul bir tercihtir.¹⁰ Peygamber ailesi sevgisinin belli bir aile veya kabilenin işte bu tarihten itibaren Abbasî daveti, Ammar b. Yezid'in katılmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır.¹¹ Bizim bu makaledeki esas amacımız, Abbasî daveti sürecinde Ammar b. Yezid'in yeri hakkında bilgi verip kısa bir değerlendirme yapmaktır.

Hıdaş olarak da adlandırılan Ammar b. Yezid'in kimliği, fikirleri ve faaliyetleri konusunda oldukça karışık ve farklı bilgiler bulunmaktadır. Ammar b. Yezid'in, kaynaklarda Ammar b. Büdeyl,¹² Ümâre b. Yezid,¹³ Ammar b. Yezid ve Hıdaş b. Yezid¹⁴ şeklinde farklı adları mevcuttur. Ammar'ın önceden Hıristiyan olduğu, Kûfe yakınlarında Hire'de çanak çömlekçilik yaptığı ve sonradan Müslüman olup Kûfe'de medrese hocalığı yaptığı da belirtilir.¹⁵ Ammar'ın faaliyetlerini ve gulat fikirlerini öğrenen Horasan valisi Esed b. Abdillâh onu yakalatıp huzura getirtir. Konuşma sırasında kendisine ağır sözler söyleyen Hıdaş'ın dilini kestirip gözlerini oydurarak öldürttüğü, daha sonra da Amul şehrinde astırıldığı anlatılır.¹⁶ Ayrıca Belâzûrî'den yapılan bir riva-

9 el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III/116; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/50; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V/122.

10 Bkz., S. Husain M. Jafri, *Origins and Development of Shi'a İslâm*, London 1979, 272.

11 Bkz., Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, 47.

12 Ebu Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhi el-Makdisî (IV. hicri yüzyıl), *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, nşr. Clement Huart, I-VI, Paris 1919, VI/60. Ayrıca bkz., Farhad Daftary, "Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxania During Umayyad and Early Abbasid Times", *History of Civilisation of Central Asia*, Unesco trz., 6.

13 el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, II/80, 114; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V/196.

14 Ammar b. Yezid'in ismi konusunda farklı bilgiler mevcuttur. Yaygın olanın aksine *Hıvaş* ismi de geçmektedir. Muhammed Nasr el-Mühenna, *el-Futuhatü'l-İslamiyye ve'l-Alâkatü's-Sultaniyye fi Asya*, İskenderiye 1990, 106.

15 el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III/117; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V/196.

16 Ebu'l-Abbas Abdillâh b. Şirşir el-Enbarî Nâşi el-Ekber (293/906), *Mesâ'ilu'l-İmâme ve Kitâbu'l-Evsat fi'l-Makâlat*, Beyrut trz., 35; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/109-110. Ayrıca bkz., Gerald R. Hawting, *First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate, AD 661-750*, London 2000, 112; Sanders, J. J., *History of Medieval Islam*, London 1978, 101. İbn Kesir, Ammar'ın Esed b. Abdillâh tarafından değil, Irak ve Horasan valisi olan Halid b. Muhammed el-Kâsrî tarafından öldürüldüğünü zikreder. İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Amr İbn Kesir (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Beyrut 1974, IX/320. Rivayetin devamında Esed, Hıdaş'ın dilini kestirip gözlerini oydurarak: "Senden Ebû Bekir ve Ömer'in intikamını aldırın Allah'a hamd olsun" der. el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III/117; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/109-110. Esed b. Abdillâh, Ammar b. Yezid'i Amul'da Yahya b. eş-Şeybani'ye öldürterek astırıldığı da rivayet edilir. el-Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III/117; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/109-110. Nâşi el-Ekber'e göre, Ammar b. Yezid Kâbil şehrinin kapısından astrılmıştır. Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 34.

yette ise, Ammar'ın, Muhammed b. Ali'nin taraftarlarınınca öldürüldüğü belirtilmektedir.¹⁷ Ammar b. Yezid öldürüldükten sonra, taraftarları onun imametini savunarak, onun ölmediğini, göğe çıkarıldığını iddia ettiler. Onlar, "Ve Allah elçisi Meryem oğlu İsa'yı öldürdük," demeleri yüzünden (onları lanetledik). Halbuki onu ne öldürdüler, ne de astılar; fakat (öldürdükleri) onlara İsa gibi gösterildi. Onun hakkında ihtilafa düşenler bundan dolayı tam bir kararsızlık içindedirler; bu hususta zanna uymak dışında hiçbir (sağlam) bilgileri yoktur ve kesin olarak öldürmediler"¹⁸ ayetini tevil ederek, Meryem oğlu İsa'nın öldürülmediği gibi Ammar b. Yezid'in de öldürülmediğini iddia ettiler.¹⁹ Ammar b. Yezid'in öldürülmeden önce, Kûfe'den gelerek İkrime'nin yerine geçen Kesir b. Sa'd'ın ümmî oluşunu ileri sürerek, onun görevini üstlenen şahıs olduğu da rivayet edilir.²⁰ Ammar b. Yezid, Kûfe'den Merv'e gittiğinde, oradaki bütün insanlar ona itaat etmiştir. Çünkü Ammar, Merv'de Abbasîlerin temsilcisi olarak bulunmuştur.²¹

118/736 yılında Irak'taki baş dâî ve Abbasîlerin davasını benimsemiş olan Bukeyr b. Mâhân, Horasan'daki Abbasi taraftarlarının başına lider olarak Ammar b. Yezid'i göndermiştir. Ammar b. Yezid, Horasan'daki Abbasi davetinin başına geçtikten sonra adını değiştirmiş, Hıdâş ismini kullanmaya başlamıştır.²² Çünkü bu dönemde davetin gizliliği sebebiyle, dâîler kod isim kullanıyorlardı.²³ Ammar, orada ilk olarak Muhammed b. Ali lehine propaganda yapmakla işe başladı. İnsanlar onun çağrısına kulak verdiler, etrafında toplandılar ve ona itaat ettiler. Kaynaklarda Ammar, kadınların ortaklığını ortaya atarak,²⁴ bu işin Muhammed b. Ali'nin emri olduğunu iddia etmiştir.²⁵ Etrafında topladığı kişilere; "Namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin olma-

17 el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III/117.

18 4. Nisa, 157.

19 Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 34-35

20 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/51; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V/144.

21 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/109; el-Makdisî, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, VI/61.

Ayrıca bkz., Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, Çev. Fikret Işıltan, AÜ. Basımevi, Ankara 1963, 244.

22 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/109; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V/196; İbn

Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/320. Ayrıca bkz., Daftary, "Sectarian and National Move-

ments", 6; Moshe Sharon, "Khidash", *EP*, V (1979), 1-3, 1. Bir başka rivayette Ammar b.

Yezid'i Horasan'a gönderenin, doğrudan Muhammed b. Ali olduğu zikredilir. el-Belâzurî,

Ensâbu'l-Esrâf, III/116-117. Ayrıca bkz., Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 34. Hıdâş kelime

olarak, yırtmak veya tirmalamak, manasına gelen 'h-d-s' kökünden türetilen bir kelimedir.

el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III/117; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/51. Bazı

rivayetlerde ondan Haddâş diye bahsedilir ve "O, dini parça parça halinde yırtmıştır" ifadesi

kullanılır. el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III/117; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/

51. Ayrıca bkz., Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 242.

23 Krş., Sharon, *Black Banners from the East: The Establishment of the Abbasid State-Incuba-*

tion of a Revolt, Jerusalem, Magnes Press, and Leiden: E.J. Brill, 1983, 171.

24 el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Esrâf*, III/117; et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/109-110;

el-Makdisî, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, VI/61; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/320.

25 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/109; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-

diğını söyleyerek bunları tevil yoluna gitti. Ona göre, namaz, oruç ve hac semboliktir. Namaz imama dua etmek, oruç imamı gizli tutmak, hac da imama yönelmektir,²⁶ cihad, imama muhalefet edenlerin suikast yoluyla kanını akıtmak, zehirlenmek ve mallarını almaktır.²⁷ Hıdaş, bu görüşlerini Kur'an'da şu ayetle de destekliyordu: "İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra da hakkıyla sakınıp yaptıklarını, ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdirde (haram kılmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur. (Önemli olan inandıktan sonra iman ve iyi amelde sebattır). Allah iyi ve güzel yapanları sever."²⁸ Ammar b. Yezid, bir müddet sonra Abbâsî davetinden kopmuş ve imamın emirlerinden yüz çevirerek Hürremiyye inancını ortaya koyarak,²⁹ halkı ona davet etmeye başlamıştır.³⁰ Hıdaş'ın misyon kayıtlarından sıyrılarak kendisini, diğer pek çok ilahi hikmet sahipleri gibi ortaya atmış ve normal dâî, sadece kendi reisinin emirlerini icra eden kimse olacağı içindir ki, kendisini bizzat reis yapmış olması uzak bir ihtimal değildir. Hürremî fikirleri olan Hıdaş, böylece, mutasavvıflar ve İranlı ıslâhatçılar tarafından o kadar sıkça neşredilen akaidin, beşeriyeti yetiştirmek, onlara rehberlik yapmak için şahıs haline gelen en yüksek hikmet inancının ilk temsilcisi de olacaktı.³¹ Sharon da Ammar b. Yezid hadiselerini değerlendirirken, onun Hürremî olduğunu gösteren herhangi bir olayın olmadığını söyler ve o dönemde sevilmeyen kişilerin bu gibi gulat fikirlerle suçlandığı gerçeğinin Ammar b. Yezid için de doğru olduğunu belirtir.³²

Cevzi(597/1200), *el-Muntazam Fi Târîh'l-Ümeme ve'l-Mülük*, thk., Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut 1992, VII/186; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V/196; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/320. Ayrıca bkz., Daftary, "Sectarian and National Movements", 6.

26 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V/196. Ayrıca bkz., Daftary, "Sectarian and National Movements", 7.

27 Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 32.

28 5. Maide, 93.

29 Hürremiyye bazen Mazdekiyye ile eş anlamlı olarak kullanıldığı gibi farklı olarak da düşünülmektedir. Kırmızı renkli elbiseler, işaretler ve bayraklar kullandıkları için Hürremiyye'den Muhammire diye bahseden İbnü'n-Nedim, bu isimle mezhebin bir bölümünü değil genel olarak Mazdek'in hareketini kastetmektedir. (Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedim(385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1994, 405). Hürremiyye'yi iki gruba ayıran Bağdâdî, ise birinci grubun İslâm'dan önceki Mazdekiler, diğerinin de onların devamı olan Bâbekiyye ve Mazhâriyye fırkaları olduğunu söylemekte ve bu ikincileri Hürremdiniyye adıyla zikretmektedir. Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bagdâdî(429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlah, TDV., Yay., II. Baskı, Ankara 2001, 221. Mes'ûdî ise, Hürremiyye'yi Horasan'lı Ebû Müslim'in mensupları ile aynı fırka olarak kabul etmektedir. Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî(346/957), *İsbâtu'l-Vasiyye li'l-İmâm Ali b. Ebi Tâlib*, II. Baskı, Beyrut 1988, III/305.

30 İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, V/196. Ayrıca bkz., Daftary, "Sectarian and National Movements", 6.

31 Bkz., Gerlof Van Vloten, *Emeviler Devrinde Arap Hakimiyeti, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, Çev., Mehmet Said Hatipoğlu, Ankara 1986, 62.

32 Sharon, *Black Banners from the East*, 169.

Hıdaş lakabından dolayı, Ammar b. Yezid'in taraftarlarına *Hıdaşiyye* denmiştir. Ebû Müslim'in taraftarlarına Müslimiyye dendiği gibi, Ravendiyye de onları Hadişu'd-Din (dini bozanlar) olarak isimlendirir. Ebû Müslim Abbasi-lerden imametini kendilerine geçtiğini iddia ettiği gibi, *Hıdaşiyye* taraftarları da imametini Muhammed b. Ali'den Ammar b. Yezid'e geçtiğini iddia etmektedirler. Onlar tenasühe inanırlar ve Allah'ın kendisini bir suretten diğer bir surete çevirip kullarına çeşitli zamanlarda gözüktebileceğini iddia ederler. Cebrail'in Peygamber'e bir bedevî olan Dihyeti'l-Kelbi şeklinde görünüp İman ve İslâm hakkında sorması, Peygamber'in de "bu, dininizi öğretmek üzere size gelen Cebrail'dir," demesini delil olarak kullanırlar.³³ Bazı kaynaklar onların sapık olduğunu da iddia etmektedirler. *Hıdaşiyye*, Horasan ve Batı İran'da kısmen Mazdekîlerden teşekkül etmiş ve Abdullah b. Muaviye tarafından bir müddet kontrol altında tutulmuştur.³⁴

Ammar b. Yezid, kendisine tabi olanlara, bu fikirlerini Muhammed b. Ali'nin emriyle yaydığını söylüyordu.³⁵ Onun görüşlerine tabi olanlar arasında Mâlik b. Heysem, Harîş b. Süleyman el-A'cem³⁶ ve Muhammed b. Süleyman b. Kesir³⁷ de vardır. Ancak Muhammed b. Ali çeşitli şehirlere gönderdiği adamları vasıtasıyla Ammar'ın görüşlerini yalanlamış ve halkın bunlara inanmamasını istemişti.³⁸ Horasan'daki Abbasoğulları taraftarları, liderleri Muhammed b. Ali'ye durumlarını bildirmek üzere Süleyman b. Kesir'i 120/747-8 yılında Humeyme'ye gönderdiler. Muhammed b. Ali, *Hıdaş*'i gulat fikirleri sebebiyle reddetmiş ve onun kendisi hakkındaki yalanlarına inanan Horasanlılarla münasebetine son vermişti. Muhammed, Süleyman'a kızgınlığının sebebini izah ederek, 'Ammar b. Yezid'i ve onun fikirlerini takip edenlere lanet olsun' dedi ve Süleyman'ı verdiği bir mektupla Horasan'a gönderdi. Horasan'dakiler mektubu açınca içinde Besmele dışında hiçbir şey bulamadılar. Süleyman, bunun onlara çok ağır geldiğini ve Ammar b. Yezid'in getirdiklerinin Muhammed b. Ali'nin emrine aykırı olduğunu farkına vardıklarını söyler. Muhammed b. Ali, Süleyman b. Kesir'in ardından aynı sene içinde Bukeyr b. Mahân'ı da bir mektupla Horasan'daki taraftarlarına gönderdi. Bu mektupta, Ammar b. Yezid'in, kendi davetlerini saptırarak taraftarlarını farklı bir yola yönlendirdiğini yazıyordu. Ancak bu sorunu çözmede etkili olamadı. Bunun

33 Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 32.

34 el-Makdisî, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, V/134. Ayrıca bkz., Daftary, "Sectarian and National Movements", 6.

35 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/109; Ebû Yezîd Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn (808/1406), *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber*, I-VII, Beyrut 1992, II/101.

36 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/109.

37 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/109. Ayrıca bkz., Vloten, *Emeviler Devrinde Arap Hakimiyeti*, 93.

38 Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilu'l-İmâme*, 34; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber ve Dîvânü'l-Mübtedâ ve'l-Haber*, III/101-102. Ayrıca bkz., Marshall G.S. Hodgson, "İslâmî Muhalefet", *İslam'ın Serüveni*, Çev., Metin Karabaşoğlu, İz Yay., I-III, İstanbul 1993, 226.

üzerine Bukeyr, Muhammed'e geri döndü. Bu defa Muhammed b. Ali, onunla bir kısmına bakır, bir kısmına demir geçirilmiş asalar gönderdi. Bukeyr, bu asaları topladığı nakipler ve taraftarlar arasında dağıttı. Bunun üzerine Horasanlı taraftarlar, Muhammed b. Ali'nin amacına muhalif davrandıklarını anladılar ve iddialarından vazgeçip tövbe ettiler.³⁹ İbn Kesir, Muhammed b. Ali'nin asaları göndermesinin sebebini, "Horasanlıların kendisine yaptıkları isyana işaret ettiğini, bu asaların renklerinin birbirinden farklı oluşu gibi onların da farklı renklerle ihtilafa düştüklerini hatırlatıcı bir misal olduğunu" şeklinde ifade etmektedir.⁴⁰ Bütün bunlardan sonra Bukeyr'in Horasan'a gittiği ve Ammar b. Yezid'in yaydığı gulat düşünceleri düzelttiği, insanların da Muhammed b. Ali'nin emirlerine ve yoluna yeniden döndüğüne işaret edilir.⁴¹ Daha sonra, Muhammed b. Ali, Horasan'ı kontrol görevini sekizi Arap ve dördü mevaliden olan 12 kişilik bir heyetin yardımıyla Süleyman b. Kesir adlı güneyli bir Arap'a verdi.⁴²

Ammar b. Yezid'in birlikte hareket ettiği Abbasî davetinde temel ilke, Allah'ın kitabı ve Peygamber'in yolunu izleme prensibine dayalıydı. Aşırı dini fikirler, Abbasî hareketini yönlendirenlerce kabul edilmiyordu. Ammar'ın öldürülmesinden sonra Muhammed b. Ali, Horasan'daki Abbasî taraftarlarıyla yazışma ve elçi göndermeyi kesti.⁴³ Muhammed b. Ali ile Horasanlılar arasında, Ammar b. Yezid nedeniyle oluşan bu kriz, Bukeyr b. Mâhân'ın Horasan'a iki defa gönderilmesiyle son bulmuştur.⁴⁴ Böylece Bukeyr, Ammar'ın bölgesinde bıraktığı olumsuz imajı kaldırmış ve Abbasî davetini eskiden olduğu gibi rayına oturtmuştur.

Horasanlılar'ın, Hıdaş'ın Hürremiyye'yi açıkça yaydığı aşırı akidelere küçük bir kesim dışında ilgi gösterilmediği, iyi bir gelecek vaadiyle halk üzerinde etkili olan bu hareketin, geçici bir heyecandan başka bir şey oluşturmadığı öne sürülür. Hıdaş'ın Hürremiye mezhebini yaymaya başlaması ile Horasanlı nakiplerde de ileri derecede bir hoşnutsuzluğun baş gösterdiğini ve güzel niyetlerini kötüye kullanıldığına inanan nakiplerin, dinsizlik ve küfrün hakim olduğu bu davetten çekilmek istedikleri belirtilir. Muhammed b. Ali ile Horasanlıların, Hıdaş'ın hareketi yüzünden açılan arasının, Muhammed b. Ali'nin bu hareketi muahezesi ile bile düzelmediği, ancak samimiyetinin özel ispatı

39 (Müellifi Meçhul), *Ahbâru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, 212-213; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam Fi Târîhi'l-Ümeme ve'l-Mülük*, VII/200; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/326. Ayrıca bkz. Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme*, 35.

40 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/326. Krş., el-Makdisî, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, VI/61; Nâşi el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme*, 34.

41 el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III/118.

42 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülük*, VI/562. Ayrıca bkz., Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev., Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul 2000, 108-109.

43 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülük*, VII/141-142; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, IX/326.

44 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe(276/889), *Kitâbü'l-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tahâ Muhammed el-Zeyni, I-II, Kahire 1967, I/323; el-Belâzurî, *Ensâbu'l-Eşraf*, III/118.

olan bakır ve demir kaplı birkaç asayı göndermesi ile mümkün olabildiği zikredilir.⁴⁵

Hıdaş'ın Abbasî davetindeki önemini ilk ortaya koyan Welhausen, Ammar b. Yezid'in Hürremî fikirler taşıdığı için imam tarafından reddedildiği şeklindeki açıklamaları taraflı bulur. Bilakis onun Hâşimiyye teşkilatına mensup olmanın yanında bu teşkilat içinde önemli bir rol oynadığına işaret eder. Welhausen'ın iddiasına göre Ammar b. Yezid, Hâşimiyye teşkilat yapısının sağlam bir temel üzerinde oturmasında büyük başarı sağlamış ve Horasan'da gerçek ve devam edici bir başarı elde ederek, hem Araplar hem de mevâlî arasında yaygın bir destek kazandırmıştır. O, Ammar b. Yezid'in Hurremiyye içinde yer alan bazı fikirlere cephe almadığını, hatta bunu takviye ve istismar ettiğini ifade etmiştir. Fakat zaten etraflarında Ravendiye gibi çok uç fikirleri bulundurmaktan çekinmemiş olan Abbasîlerin, Ammar b. Yezid'i fikirlerinden dolayı reddetmelerinin makul olmadığını zikretmiştir. Ona göre Ammar b. Yezid konusunda Abbasîleri asıl endişelendiren nokta, ihtilal fırkasının, Ammar b. Yezid'in idaresinde elde ettiği başarıyla Horasan'da müstakil bir organizasyon haline gelmiş olmasıdır. Merv'de Kûfe'nin oyuncağı olmak istemeyen yerli bir grubun varlığı da Horasan'ın dizginlerini Muhammed b. Ali'nin elinden çıkaracak bir tehlikeye dönüşmüştür.⁴⁶ Sharon da Ammar'ın Hâşimî lideri olarak, Alioğulları için çalıştığı görüşündedir. Onun Merv'deki başarısını iyi bir teşkilatçı olmasının ötesinde, yaydığı ideolojinin kabul görür bir yapıda oluşuna bağlar. Horasan'daki Alioğulları taraftarları ve davetin ilk dönemi için oldukça tanınmış bir slogan olan *er-Rıza min Âli-i Muhammed* çağrısıyla Ammar b. Yezid'in büyük kitleleri kendisine çekebildiğini zikreder. Ona göre, Ebû Hâşim'in ölümünden sonra orijinal Hâşimiyye, genel anlamda Peygamber ailesinin davasına destek olmaya devam etmiş ve bu destek, zaman içerisinde gittikçe Fatıma evladı taraftarlığına doğru kaymıştı. O, bu gelişmenin Muhammed b. Ali'yi rahatsız ettiğini iddia eder.⁴⁷

Sharon, Muhammed b. Ali'nin, bu hareketle Horasan'daki yeni bağımsız merkezin, arada Kûfe olmaksızın direk olarak kendisine bağlanması gerektiğinin farkına vardığını, fakat Ammar b. Yezid yaşadığı sürece bunun imkansız olduğunu bildiğinden, Ammar b. Yezid'in liderliğine karşı isteksiz bir onay vermek zorunda kalmış olabileceğini belirtir. Ona göre Muhammed b. Ali, Ammar b. Yezid'in ölümünden sonra dahi, Horasan'daki teşkilatı kazanmakta zorlanmıştır.⁴⁸ Süleyman b. Kesir'in, 120/739 yılında Humeyme'ye yaptığı ziyaretin, Muhammed b. Ali ile Horasanlılar arasında beş sene kadar sürecek bir kopukluğu başlattığını ifade eden Taberî, Süleyman b. Kesir ve Horasanlı-

45 et-Taberî, *Târhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/141-142.

46 Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, 244-246.

47 Sharon, *Black Banners from the East*, 170, 172. Ayrıca bkz., Hawting, *First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate*, 112.

48 Sharon, "Khidash", 2.

lar'ın saf bir Alioğlu-Hâşimi eksenli ideolojiye tepki göstermelerinin, bu kopukluğu başlatan ciddi bir problem olduğunu belirtir.⁴⁹ Mes'ûdî, Muhammed b. Ali ile Horasanlılar arasındaki ilişkilerdeki iyileşmeyi, Kûfe'de Zeyd b. Ali'nin isyanının 122/740'da bastırılması ve oğlu Yahya'nın da 125/743'de idamı sonrası Ali taraftarları arasında yaşanan büyük krize bağlamaktadır. Ona göre, bu iki hareketten de mehdilik beklentilerine cevap alamayan Alioğlu taraftarları, Horasan'da pişmanlık duygularıyla tam bir üzüntü yaşıyordu. Burada her yerde siyahlar giyiniyor, öldürülen Alioğulları için ağıtlar yakılıyor ve yeni doğan çocuklara Zeyd ve Yahya isimleri veriliyordu.⁵⁰ Sharon, bu hissiyatın, Alioğlu taraftarlarında, şehitlerinin kanını dava edecek yeni bir lider ihtiyacı doğurduğunu ve bu yüzden de Abbâsî imamıyla yeniden temasa geçildiğini ifade eder. Daveti bir Abbâsî hareketine çevirmek için vakit kollayan Abbâsî imamı için de şartların uygunluğuna işaret eden Sharon, Horasan'daki davetin, Ammar b. Yezid'in faaliyetleri yüzünden 126/744'e kadar saf bir Alioğlu karakterinden Abbâsî tabiata geçemediğini vurgular. Abbasîlerin, Horasan ahalisi üzerindeki Alioğlu etkisini iktidara gelmelerinden sonra dahi silemediklerini, Mansur'a ait "Horasan'daki insanların kalbinde Âl-i Ebî Tâlib'e olan sevgileri, bize olan sevgileriyle karışıktır" sözleriyle açıklar.⁵¹ Bununla beraber Abbasîlerin davası, en yüksek derecede tehlikeye sokulmuş ise de, tamamen kaybedilmiş değildi. Mesela Hıdaş'ın yaydığı fikirlere pek büyük bir tesir atfetmemek gerekir.⁵²

Bu anlamda *Ahbar*'da zikredilen bir rivayete göre; Hıdaş'ın Nişabur'daki taraftarlarından bahsedilir. Bunların lideri Ebû Hâlid adında biridir ve bu gruba Hâlidîyye denir. Bunlar, iktidara gelmelerinden itibaren Abbasîlerin aleyhine çalışmışlardır. Ebû Ca'fer Mansûr zamanında da isim değiştirerek, Fatıma'ya nispetle, Fatimiyye adını almışlardır. İddialarına göre, İmam İbrahim'in vefatından sonra vasiyet kanalıyla yeni bir imam tayin edilmemiştir ve bu yüzden imametın Alioğullarına dönmesi gerekir, ki bunlar da Fatıma'nın çocuklarıdır.⁵³ Bu rivayetten hareketle, Hâşimiyye'nin devamı olduğu anlaşılan Halidiyye-Fatimiyye'nin, fikirlerini Hıdaş'tan aldığı ileri sürülür.⁵⁴ Ancak Ali yanlısı bir tutumdan kaynaklanan dışlanma iddiasının aslında ima bile edilmediği görülmektedir.⁵⁵ Bu sebeple Ammar b. Yezid, Horasan'da gerçek bir başarı elde ederek, hem Araplar hem de mevâlî arasında yaygın bir destek kazanmıştır.

Sonuç olarak Ammar b. Yezid, Hâşimiyye teşkilatına mensup olmanın yanında, Abbâsî daveti içinde de önemli bir yere sahiptir. Abbâsî daveti, Am-

49 et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mulûk*, VII/141-142.

50 Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî(346/957), *Murucu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, Beyrut 1965, III/212-213.

51 Geniş bilgi için bkz., Sharon, "Khidash", 2-3.

52 Bkz., Vloten, *Emeviler Devrinde Arap Hakimiyeti*, 62.

53 (Müellifi Meçhul), *Ahbârü'd-Devleti'l-Abbâsiyye*, 403-404.

54 Bkz., Sharon, *Black Banners from the East*, 169.

55 Bkz., Bozkurt, *Abbâsî İhtilalinin Oluşum Süreci*, 51.

mar b. Yezid'in saflarına katılmasıyla farklı bir boyut kazanmıştır. Ammar b. Yezid, Horasan'da gerçek bir başarı elde ederek, Araplar ve mevâli arasında önemli bir konum kazanmıştır. Bundan dolayı Hıdaş'ın taraftarları, imametini Muhammed b. Ali'den Ammar b. Yezid'e geçtiğini iddia etmektedirler. Muhammed b. Ali ile Horasanlılar arasında Ammar b. Yezid nedeniyle oluşan kriz, Bukeyr b. Mâhân'ın Horasan'a iki defa gönderilmesiyle son bulmuştur. Böylece Bukeyr, Ammar'ın bölgesinde bıraktığı olumsuz imajı kaldırmış ve Abbasî davetini eskiden olduğu gibi rayına oturtmuştur. Ammar b. Yezid, bir çok başarıya imza atmaya başladığı sıralarda, Hürremî iddiaları kabul ederek, gulat fikirlere cevaz vermeğe başladığı için, Esed b. Abdillâh tarafından işkenceyle öldürülmüştür. Muhammed b. Ali, Hıdaş'ın yaydığı fikirler sebebiyle onu reddetmiş ve ona tabi oldukları için Horasan'daki taraftarlarıyla belirli bir süre konuşmamıştı. Değişik şehirlere gönderdiği daileri vasıtasıyla Hıdaş'ın görüşlerini yalanlamış ve halkın bunları kabul etmemesini istemişti.

Horasan ve Kufe arasındaki irtibatın güvenlik sebebiyle zayıf oluşu, Hıdaş'ın Muhammed b. Ali tarafından kontrol edilmesini güçleştirmiş ve ona Horasan'da bağımsız bir yapı kurma imkanı sağlamıştır. Ammar b. Yezid'in, Horasan'daki davetin oluşma safhasında Abbasî Daveti açısından kabul edilemez bir rol oynamış olması, onun Abbasîlerce reddine sebep olmuştur. Kaynaklarda hakkında geçen kısa bilgilerde ona isnat edilen en bariz kimlik, sapık fikirler yayan biri oluşu noktasındadır. Diğer yandan, Ammar b. Yezid, Hâşîmiyye içindeki iç çekişmeyi ilk defa su yüzüne çıkarması açısından, daha sonraki olaylara da ışık tutacak mahiyettedir.

Bu dönemde Abbasî daveti ileri derecede tehlikeye sokulmuş, ancak tam olarak kaybedilmemiştir. Hıdaş'ın hareketlerinin bir neticesi olarak, Muhammed b. Ali, Ammar b. Yezid taraftarları aleyhine dönerek, onlar ile münasebetini kesti. Ammar b. Yezid öldürüldükten sonra, taraftarları onun imametini savunarak, İsa Peygamber gibi, onun ölmediğini, göğe çıkarıldığını iddia etmişlerdir.

Arapça'da İki veya Daha Fazla Yüklemin Bir Ögeyi Sahiplenme Mücadelesi: Tenâzu'

Abdurrahman ÖZDEMİR*

ABSTRACT

THE CONTESTATION OF TWO OR MORE VERBS FOR GETTING POSSESSION OF ONE ELEMENT IN ARABIC: AL-TANÂZU'

In this paper firstly we express why we need to write about al-Tanâzu' which occurs extensively in early references in Arabic Syntax. Secondly we give knowledge about historical background of this concept. Thirdly we present data on what it is. After that we examine the conditions of its realization. Then we dispute if first verb or second verb is preferred in getting possession of the communal element (al-mutanâza' fih) itself. Further, we add to our study, the matters like as the possible cases of this communal element in sentence and as how this contestation materializes in the verb with constant elements.

KEYWORDS: *al-Tanâzu', al-Mutanâza' fih, Verb, Element, Arabic Syntax*

I. GİRİŞ

Arapçada, tıpkı Türkçede olduğu gibi, cümlenin iki temel ögesi vardır. Türkçe'mizde özne ve yüklem terimleriyle karşıladığımız bu iki ögenin Arapça'daki terminolojik karşılıkları onlardan hangisinin önce zikredildiğine bağlıdır. Şayet özne önce zikredilmişse buna isim cümlesi; öznesine mübteda, yüklemine ise haber adı verilir. Sözdizim sırası bunun tam tersi bir keyfiyet arz ettiğinde, yani önce yüklem sonra özne gelmesi durumunda ise fiil cümlesi adını alır ve öznesine fail, yüklemine ise fiil adı verilir. Yüklemin zarf veya cârr mecrur, öznenin ise nekra veya yükleme ait bir zamiri haiz olması; ya da yüklem soru ismi olması halinde meydana gelen kural dışı durumu paranteze alırsak bu daima geçerli bir kaidedir.

Arapça fiil cümlesinde Türkçe'mizdeki yüklem karşılığı olan fiil, sadece temel öge değil, aynı zamanda etkin öğedir de. Arap dilinde bu etkin öge,

* *Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi*

temellerini Halil b. Ahmed'in attığı önemli bir dil nazariyesi olup¹ Arap sözdizimi biliminin (nahiv) esasını teşkil etmektedir. Nahiv kitaplarında “âmil” olarak ifadesini bulan bu terim, diğer bütün öğeleri-sonlarındaki hareke veya harf değişmesi bağlamında-etkiler konumdadır. Âmil yani etkin ögenin etkilediği öge veya öğelere ise ma'mûl adı verilir. Edilgen öge veya öğelerden (ma'mûl) önce sadece bir âmilin gelmesi durumunda normal seyrinde giden sözdizimi akışı, iki veya daha fazla âmilin bunları paylaşamaması durumunda ise sorunlar yaşamaktadır.

Hicretin ilk asrından başlayıp, sonraki yüzyıllarda giderek ivme kazanan ve bu süreç içerisinde çok büyük dilciler yetiştirerek bugüne ulaşan Arap nahvinin ilk eserlerinde teferruatlıca ele alınmış ve fakat sonraki dönemlerde aynı ölçüde ilgi görmemiş bu problemi günümüzün diliyle okuyucuya aktaralım istedik. Elinizdeki bu çalışma bu anlamda bir tespit çalışması olmakla birlikte, gerek bu mesele için kullanılan “tenâzu” teriminin tarihçesine ışık tutması ve gerekse farklı dil ekollerinin meseleye yaklaşımlarının karşılaştırılması ve bunlar arasında tercihte bulunulması bağlamında benzer çalışmalardan ayrılmaktadır.

II. Terimin Tarihçesi Üzerine

“Tenâzu” Arapça تَنَزُّو kökünden türemiş bir sözcük olup, “paylaşamadığı için bir şeyi uçlarından çekiştirme” anlamına gelen “tecâzûb” ile “bir konuda anlayamayıp, birbirleriyle çekişme” anlamına gelen “tehâsum” kelimesinin eş anlamlısıdır.² Bu kelimenin bir nahiv terimi olarak literatüre girmesi, çok sonralarıdır. Ulaştığımız kaynaklar muvacehesinde tespitimiz, onun hicretin yedinci yüzyılı içerisinde vaz' edilmiş olduğu yönündedir.

Ancak bu durum, yani “tenazu” kavramının bir nahiv terimi olarak vaz'ının gecikmesi, bu terimin kapsamına giren konu ve problemlerin, nahivcilerin yabancıları oldukları ve fark edip üzerinde imal-i fikir etmedikleri konular olduğu anlamına gelmemelidir. Zira Arap sözdizim bilimi olan nahvin günümüze ulaşan en eski eserlerinden biri kabul edilen Sibeveyh'in el-Kitab'ında bile konu ele alınmış, sayfalarca enine boyuna tartışılmıştır.³ Onun dışında kalan Kisâf, Ferrâ, Müberrid⁴ gibi dilcilerin tamamı da bir nahiv problemi

1 Şevki Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, Dâru'l-meârif, Kahire 1968, s. 38.

2 Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, I-VIII, Tahk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmerrâî, Müessesetu'l-A'lemî, Beyrut 1988, I, 359; İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*, I-XV Dâru Sâdir, Beyrut 1990, VIII, 352; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Suhâh*, I-VI, Dâru'l-İlm, Tahk. Ahmed Abdulgafur Atâr, IV. Baskı, Beyrut 1990, III, 1289; el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, Tahk. Mektebetu Tahkîkî't-Turâs, Muessesetu'r-risâle, III. Baskı, Beyrut 1993, s. 990; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, I-XX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, XI, 476; el-Ma'lûf, Luis, *el-Muncid*, Dâru'l-Maşrik, Beyrut 1986, s.801; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Lûgat*, Aydın Kitabevi Yay., 14. Baskı, Ankara 1997, s. 1077; Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., bty., s. 875.

3 bkz. Sibeveyh, *el-Kitâb*, I-V, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 1988, I, 73 vd

olarak meselenin farkında olup, hakkında kendilerine özgü bir takım kanaatlere sahiptirler. Hatta aralarındaki bir çok nahiv ihtilafıyla temayüz eden Basra ve Kûfe Mekteplerinin en önemli münakaşa mevzularındandır desek abartmış olmayız. Dolayısıyla terimin vaz'ından sonraki çalışmalarda konunun ele alınışı daha teknik ve didaktik olmakla birlikte, ilk nahivcilerin eserlerinde ele alınışından fazlaca geniş ve kapsamlı değildir.

Konu başlıklarını, bir veya birkaç kelimelik terimlerden ziyade, meselenin tanımından oluşturma usulünü benimsemiş olan Sibeveyh aynı tutumu bu konuda da sürdürmüştü ve mezkur nahiv problemi için açtığı baba

“...منهما يفعل بفاعله مثل الذي يفعل به وما كان نحو ذلك

باب الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحد...”

(Bir isim, iki fiilden birinin faili diğerinin mef'ûlü konumunda olursa, her fiil kendine düşeni yapar)⁵ biçiminde uzun bir başlık atmıştır.⁶ Tıpkı Sibeveyh'te olduğu gibi Müberrid ve Zeccâcî'de de tenâzu' terimini görmek mümkün değildir. Zeccâcî aşağı yukarı Sibeveyh'le aynı başlığı kullanmış, tek fark olarak *يُفَعِّلُ* den sonrasını “...*يَفْعَلُ كُلُّ وَاحِدٍ بِصَاحِبِهِ مِثْلَ مَا يَفْعَلُ بِهِ الْآخَرُ*...”⁷ (amillerden her biri mamule diğeri gibi etki eder) biçiminde daha anlaşılır bir söz dizimiyle ifade etmiştir. Müberrid de böyle bir terim vaz'etmek yerine konuyu tanımlı andıran başlıklar halinde takdim etmeyi yeğlemiştir. Bunlardan biri “*عُودَ الضَّمِيرِ عَلَى مُتَأَخِّرِ لَفْظًا وَرَتْبَةً*”⁸ (zaminin lafız ve rütbe yönünden ikincisine dönmesi), diğeri ise

“...*الْفِعْلَانِ اللَّذَانِ يُعْطَفُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ إِعْمَالِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي وَهُمَا*”⁹

(Birbirine atfedilmiş iki fiilin de amil kılınması) tabiridir.

Sonraki yüzyıllarda ilk defa Müberrid tarafından kullanılan “i'mâl” terimi kendine kullanım alanı bulmuş, ancak fazla yaygınlık kazanamamıştır. Hicrî 6. asrın önemli bilginlerinden Zemahşerî bu meseleyi fail babının içinde “*إِزْمَارُ الْفِإْلِ*” başlığını koyduğu bir fasılda ele alır. Hicrî 6. yüzyılın sonlarıyla 7. yüzyılın başları arasında yaşamış ve adı geçen esere “Tahmîr” adında bir şerh yazmış olan Harezmi dahi tenâzu' kavramını kullanmamıştır.¹⁰ Onun çağda-

4 Asıl adı Muhammed b. Yezîd el-Ezdî olup, zekası ve illetleri kavramadaki üstünlüğü nedeniyle kendisine hocası Mâzîni tarafından Müberrid lakabı verilmiştir. Ancak rakip ekolün mensubu Kûfeliler, lakabın telaffuzunu kasten tahrif ederek Müberred biçiminde anmışlardır (Dayf, a.g.e., s.123). Biz galat-ı meşhur nevinden yaygınlık kazanmış olan ikincisini değil, birinci zikredilen “Müberrid” lakabını tercih ettik.

5 Mehmet Çakır, *Sibeveyh Öğretim Yöntemi ve Koyduğu Bazı Nahiv Kuralları*, İzmir 1994, s.31

6 Sibeveyh, a.g.e., I, 73

7 İbn Usfûr, Ebu'l-Hasen Ali b. Mü'min b. Muhammed b. Ali, *Şerhu Cumeli'z-Zeccâcî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 79.

8 Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberrid, *Kitabu'l-Muktedab*, I-IV, Tahk. Muhammed Abdulhâlık Udayme, *Vežâratu'l-Evkâf*, 5. Baskı, Kahire 1994, II, 145.

9 Müberrid, a.g.e., IV, 72.

10 Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san'ati'l-i'râb* (et-Tahmîr ile birlikte), I-IV, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, I. Baskı, Beyrut 1990, I, 236; el-Harizmi, *et-Tahmîr* (el-Mufasssal ile birlikte), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, I. Baskı, Beyrut 1990, I, 236.

şı olan İbn Hâcib'in, açıkça böyle bir başlık koymasa bile, iki yüklem bir öğeyi kendine isteme hadisesini metaforik bir yaklaşımla "çekişme ve mücadele etme" eylemine benzeterek kullandığı "إن تنازع" ¹¹ (şayet iki amil çatırırsa) biçimindeki ifade, ilgili terim için bir milat teşkil etmiş; öğrencisi İbn Malik ¹² didaktik nazmın en başta gelen örneklerinden sayılan "Elfiyye" adlı eserinde aynı fiili kullanmasının yanı sıra, konuyla ilgili sekiz beyitin üzerine "bâbu't-tenâzu" başlığını koymuştur. ¹³

Sonrasında yazılan "Elfiyye" şerhlerinde de bu isim bir bab başlığı olarak açıkça zikredilmiş ve bu noktadan başlayarak nahiv terminolojisindeki yerini almıştır.

Arap nahvinin en çetrefilli ve üzerinde en çok tartışma cereyan eden konusu diyebileceğimiz "tenâzu" daha sonraki nahiv eserlerinde, hemen hemen aynı tarzda; konuyla ilgili geçmişte yaşanan tartışmaların ve ortaya atılan görüşlerin bir takdimi hüviyetinde işlenmiştir. Bu mesele ile ilgili tespit edebildiğimiz kadarıyla Arap Ülkelerinde "Tenâzu" ve İştigâl" başlığı altında bir tez çalışması yapılmış olup, bir ders notundan öğrendiğimiz bu bilgiyi tevsik etme imkanı bulamadık. Amacımız ülkemiz ölçeğinde bugüne kadar bir tez veya makale konusu olmamış bu çalışmayı bilim dünyasının görüş ve eleştirilerine sunmaktır. Böyle bir çalışma son zamanlarda sadece dil öğretimi amacına yönelik hazırlanmış kitaplara hasredilen sözdizimi bilimi olan nahvin, bir zamanlar bilimin konusu ve tartışma alanlarından biri olduğunu hatırlatacaktır.

III. Tenazu'un Mahiyeti

Tenâzu'un kelime anlamı itibarıyla "çekişme, mücadele etme" anlamına geldiğini yukarıda ifade etmiş, onun bu haliyle "bir şeyi paylaşmama, birer ucundan çekiştirme" manasını yansıtan 'tecâzüb' ve "anlaşmazlık, uyuşmazlık, niza" anlamına gelen 'tehâsum' ile eş anlamlı olduğunu vurgulamıştık. Arap sözdizimi bilginleri (Nahivciler) tenâzua özde birleşen muhtelif tanımlar getirmişlerdir: Sıbeveyh'in bab başlığını tanımdan teşkil ettiğini ayrıca bir tanım yapmadığını ifade etmiştik. Henüz kavramların yerli yerine oturmadığı ve dilin soyut kavramları ifade edebilecek olgunluğa erişmediği o dönem için getirdiği tanım lafzî ve manevî te'kidle maluldür. "eylemi gerçekleştirenle üzerinde eylem gerçekleşenden her birinin diğerine onun kendisine yaptığı hareketin aynını yapması" biçiminde nispeten Türkçeleştirebildiğimiz bu tanım ayrıca konunun sadece bir boyutunu içerdği için bir tanımda olması gereken

11 İbn Hâcib, *Metnu Kâfiye*, Fazilet Neşr., bty. s. 13.

12 Şevki Dayf, a.g.e., s. 309.

13 تنازعا والتزم ما التزم ما "وأصل المهمل في ضمير ما" (müştereken mamul olarak talep ettikleri öğeye doğrudan amil kılınmayanı (mühmel) mamulün zamirine amil kıl ve yapılması gerekeni yap). bkz. İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Muhammed Cemâluddîn, *el-Elfiyye* (İbn Akil Şerhiyle birlikte), I-II, bty., ss. 545-556; a.g.e. (Eşmûni Şerhiyle birlikte), I-IV, Beyrut 1997, 142-158.

efradını cami, ağyarını mani olma vasfından da uzaktır.¹⁴ Müberrid de bab başlığı olarak koyduğu “Zamirin kendinden sonraya dönmesi”¹⁵ ve “Birbirine atfedilmiş birinci ve ikinci fiillerin beraberce âmîl kılınması”¹⁶ biçimindeki tanımlarında konunun sadece bir boyutuyla ilgilidir. Sonraları tenâzu’ için yapılan “iki âmîlin tek bir ma’mûle yönelmesi”¹⁷, “bir ism-i zahire, iki mutasarrıf âmîlin teveccüh edip çekişmeleridir.”¹⁸ Biçimindeki özet tanımların yanı sıra, “Açıkça telaffuz edilmiş iki mutasarrıf fiil veya işlevce ona benzeyen iki isim veya bir fiil ile bir isim fiil içeren ve sayılan bu âmîl çiftlerinin her ikisi tarafından da istenen bir ma’mûlü bünyesinde barındıran uslûp”¹⁹ biçiminde konunun tüm yönlerini içeren detaylı tanımlar da mevcuttur. Bütün bunlardan harmanlayarak “Arapça fiil cümlesinde iki veya daha fazla yüklem kendilerinden sonra gelmiş ve sayıca kendilerinden az olan bir öğeyi kendine ait kılmak için yekdiğeriyle çekişmesi” şeklinde daha teknik ve güncel bir tanımlamada bulunmak mümkündür.

Bir ifadenin içinde birden fazla fiil olup, onlardan her biri kendine özgü bir ma’mûle ihtiyaç duyabilir. Ancak öyle zamanlar olur ki ifadenin içinde mezkur fiillerin bir kısmına yetip, diğerlerine yetmeyecek sayıda ma’mûl bulunur. Halbuki sayıca onlardan daha fazla olan fiillerin her birinin kendine mahsus bir ma’mûle ihtiyacı vardır. Bu durumda sayıca çok olan âmiller az sayıdaki ma’mûlün üzerine üşüşürler. Sanki ortadaki ma’mûle tek başına sahip olmak için birbirleriyle çekişiyormuş, dövüşüyormuş imajı verirler. Bu nedenle bu tür ifade biçimlerine *tenâzu’ uslûbu* adı verilir.²⁰ Sözgelimi “قام وقعد زيد” ifadesinde hem “قام” hem de “قعد” fiili kendilerinden sonra gelen “زيد” ismini kendisine fail olarak ister. Nahivcilerin ittifaken serdettikleri görüş gereği²¹ bunlardan sadece birinin talebi gerçekleşecek, diğeri ise ancak onun zamirine âmîl olabilecektir. Bu isim, kendisini sahiplenmek için mücadele eden iki âmîlin, yukarıdaki örnekte görüldüğü üzere, paralel taleplerinin hedefi olmanın yanı sıra, kimi zaman da onlara ait birbiriyle çelişen isteklerin de yöneldiği mahal haline gelebilir. Nitekim “ضربت وضربني زيد” tabiri bu kabilden bir ifade biçimidir. Bu ifadede زيد ismini birinci âmîl meful, ikincisi ise fail olarak istemektedir. Bu isteklerden sadece biri karşılanacağına göre, diğeri bu isme değil, onun zamirine âmîl olabilecektir. Nahiv kitap-

14 Sibeveyh, a.g.e., I, 73.

15 Müberrid, a.g.e., II, 145.

16 Müberrid, a.g.e., IV, 72.

17 İbn Akîl, Bahâuddin Abdullah b. Akîl el-Akîlî, *Şerhu İbni Akîl*, I-II, bty., ss. 545

18 Talû, Mehmet, *Sarf-Nahiv İlmi*, I-III, Enes Kitapevi, Kayseri 1986, III, 157.

19 Abbas Hasan, *en-Nahvu’l-Vâfi*, Dâru’l-Meârif, 4. Baskı, Mısır, ty., II, 187.

20 Abbas Hasan, a.g.e., II, 187.

21 el-Eşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsa, *Şerhu’l-Eşmûnî alâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (Sabbân Haşiyesiyle birlikte), I-V Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 143; es-Sabbân, Muhammed b. Ali, *Hâşiyetu’s-Sabbân alâ Şerhi’l-Eşmûnî*, I-V, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 143

larında Tenâzu' için çizilen genel çerçeveyi bu şekilde yansıttıktan sonra şimdi bu konuyla ilgili teknik detaylara girebiliriz.

IV. Tenâzu'un Gerçekleşme Koşulları

A- En az iki tane âmilin bulunması: Tenâzu'da âmillerin sayısını iki, zahir ma'mûllerin sayısını ise birle sınırlandırma gibi bir zorunluluk yoktur. Hem âmiller hem de ma'mûller çok sayıda olabilirler. Ancak çoğunlukla asgarî şarta ittibaen iki âmille bir ma'mûl bulunması biçiminde algılanır.²² Bu âmiller, aşağıda sıralayacağımız şartlardan en az birine sahip olmak zorundadırlar.

1) Her ikisi de çekimli fiil olabilir: **أَتُونِي أَفْرَعُ عَلَيْهِ قَطْرًا** ayet-i kerimesinde olduğu gibi. Burada hem **أَتُو** hem de **أَفْرَعُ** birer çekimli fiil olarak **قَطْرًا**'ı kendisine mef'ûl olarak talep etmektedir.²³

2) Her ikisi de isim olabilir: Fiil ile aynı fonksiyonu icra edebilme yeterliliğine sahip iki isim olabilir. Bu tür özelliklere sahip isimleri aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

a) İsm-i fail: **مَغْنِيًا مَغْنِيًا مَغْنِيًا مِنْ أَجْرَتِهِ** cümlesinde yer alan **مَغْنِيًا** ve **مَغْنِيًا** kelimeleri ism-i faildirler ve **مِنْ** ism-i mevsûlüne âmil olmada birbirleriyle çekişmektedirler.²⁴

b) İsm-i mef'ûl: Küseyyir'e ait aşağıdaki beyitte görüldüğü gibi

قَضَى كُلَّ ذِي دِينٍ فَوْقِي غَرِيمَهُ وَعِزَّةً مَمْطُولَ مَعْنَى غَرِيمُهَا

Beyitte yer alan **مَمْطُولَ مَعْنَى** kelimeleri ism-i mef'ûl olup, her biri yek diğeriyle **غَرِيمُهَا** ismini naibu'l-fail edinebilme mücadelesi yapmaktadır.²⁵

c) Mastar: **عَجِبْتُ مِنْ حَبِكَ وَتَقْدِيرِكَ زَيْدًا** cümlesinde olduğu gibi. Burada faillerine muzaf kılınmış bulunan **حَب** ve **تَقْدِير** mastarlarının ikisi de **زَيْدًا** kelimesini kendine mef'ûl olarak alma çabası içindedirler.²⁶

d) İsm-i tafdîl: **زَيْدٌ أَضْبَطُ النَّاسِ وَأَجْمَعُهُمُ لِلْعِلْمِ**. Bu cümlede de **أَضْبَطُ** ve **أَجْمَعُ** ism-i tafdilleri kendilerine ma'mûl olması için **لِلْعِلْمِ** 'ye taliptirler.²⁷

e) Sıfat-ı müşebbehe: **زَيْدٌ حَنْزُرٌ وَكَرِيمٌ أَبُوهُ** cümlesinde kelime yapısı olarak

22 Abbas Hasan, a.g.e., II, 189.

23 Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, *Munharu'l-Celîl bi-tahkiki Şerhi İbni Akîl* (İbn Akîl Şerhi'yle birlikte basılı), I-II, bty. I, 545; Mehmed Zihni Efendi, *el-Muktedab fî kavâidi'n-nahv*, İst., ty., s. 65.

24 Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, a.g.e., I, 545.

25 Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, a.g.e., I, 546; Mehmed Zihni, a.g.e., s. 65

26 Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, a.g.e., I, 546.

27 Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, a.g.e., I, 546.

sıfat-ı müşebbehe olarak adlandırılan حذر ve كريم kelimeleri birbirlerine karşı أبوه kelimesini kendine fail yapma mücadelesi vermektedirler.²⁸

3) İkisi de birbirinden farklı olabilir.

a) Biri fiil, diğeri isim fiil olabilir. اقرأوا كتابية. haum ayet-i kerimesinde olduğu gibi. Bu ifadede haum isim fiiliyle اقرأوا çekimli fiili arasında كتابية kelimesi üzerinde tenâzu' vardır.²⁹

b) Biri fiil, diğeri mastar olabilir. Bunun için de aşağıdaki beyit örnek verilir:

لقد علمت أولى المغيرة أنني لقيت ولم أنكل عن الضرب مسمعا

Yukarıdaki beyitte yer alan ve bir özel isim olan "Misma" kelimesi üzerinde لقيت fiiliyle الضرب mastarının tenâzuu söz konusudur.³⁰

Yukarıda arasında tenazu olması muhtemel öğeleri sıraladık. Buna göre aşağıdaki öğeler arasında asla tenazu' bulunmaz:

- İki harf arasında³¹
- İki camid fiil arasında³² Taaccüb fiilleri bu genel kuralın dışındadır. İkisi de camid olmalarına karşın tenâzu' uslûbunda âmil olabilirler.³³
- Âmil olmayan iki isim arasında³⁴
- Biri çekimli diğeri camid iki fiil arasında³⁵
- Çekimli fiille camid bir isim arasında³⁶
- Aralarında bağlantı bulunmayan âmiller arasında³⁷

Tenazuun âmillerinden olabilmek için asgarî birine sahip olunması şart koşulan yukarıdaki özellikleri incelediğimizde, buradaki âmil kavramının Arapça dilbilgisindeki klasik kavram çerçevesinin daraltılarak fiil ya da fiil işlevi gören isimlerle sınırlandırıldığını, hasılı Türkçe'mizdeki yüklem kavramıyla eşdeğer bir duruma indirgenildiğini belirtmemiz gerekiyor. Buna binaen makalemizin bundan sonraki etaplarında kimi yerlerde âmil yerine fiil ya da yüklem kavramlarını kullanacağız.

Kimi alimler âmilin Arapça dilbilgisindeki kavram çerçevesini esas alarak, harfler arasında da tenâzu' olabileceği düşüncesini ileri sürmüşlerse de bu, âmilin özellikleriyle ilgili olarak varılan yukarıdaki şartlar dolayımındaki icmaı zedeleyecek hacme ve düzeye ulaşamamıştır.

28 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546.

29 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546.

30 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546.

31 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546; Abbas Hasan, a.g.e., II, 188.

32 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546.

33 Abbas Hasan, a.g.e., II, 188.

34 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546.

35 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546.

36 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546.

37 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546.

B- Ma'mûlün açık bir isim olması: Tenazuun vuku bulduğu bir ifade-
de daha önce de belirttiğimiz gibi en az iki yüklem bir tane de söz konusu
yüklemlerin kendilerine öge olarak almak istedikleri bir kelime vardır. Na-
hivcilerin icmaa varacak ölçüde bir ittifakla benimsedikleri görüşe göre bu
kelime zahir, yani açık, seçik bir isim olmalıdır. Kimi alimlerin zamirler üye-
rinde de tenâzu'un gerçekleşebileceğini ileri sürmeleri hiçbir zaman bu icmai
zedeleyecek bir kesafete ulaşmamıştır.

**C- Âmillerin tamamının kendine öge olması talebiyle ma'mûle
yönelmiş olmaları:** Bir ismin öncesinde çok sayıda etkin ögenin (âmil)
bulunuyor olması tenâzu'un vukuu için yeterli değildir. Onların sadece bunun-
la kalmayıp aynı zamanda, sonra gelen isme kendilerine öge olması talebiyle
yönelmiş olmaları da lüzumludur. Hatta bu taleplerinin olası bir talep değil,
zorunlu bir talep olması şarttır. Söz gelimi "أتاك أتاك اللاحقون" cümlesinde
"اللاحقون" isminin öncesinde iki tane âmil vardır, söz konusu âmiller iki kez
tekrar edilmiş olan "أتاك" fiilleridir. Ancak mezkur fiillerden ikincisinin te'-
kid mahiyetinde olup, söz konusu isme yönelik bir amel talebi bulunmadığı
için nahivciler bu ibarede tenazu görmemişlerdir.³⁸ Yine aynı şekilde

"أن ما أسعى لأدنى معيشة كفاني ولم أطلب قليل من المال ولو"

beytinin ikinci mısraında "لم أطلب" ve "كفى" lafzından önce gelen "قليل" fiilleri bir biriyle çekişme (tenazu) halinde değildir. Çünkü "قليل" lafzına öge
edinmek maksadıyla temayül eden sadece "كفى" fiilidir. Diğer fiilin ise "قليل"
kelimesine yönelik hiçbir ilgisi ve amel talebi mevcut değildir. Onun ihtiyaç
hissettiği öge açıkça zikredilmemiş olan mahzûf "المالك" kelimesidir.³⁹

**D- Mütênâza' fihin (Sahiplenme mücadelesine konu olan isim)
âmillerden sonra gelmesi:** Bu da nahivcilerin ittifaken benimsedikleri
bir görüştür. Çünkü âmillerden herhangi biri, tenazua konu olan isimden son-
ra gelse, artık onun söz konusu isme âmil olma hakkı kalmaz. Zahir isimden
önceki ona âmil olurken, sonrasında gelen ancak onun zamirine âmil olabi-
lidir. Ögenin sahibi ta baştan belli olduğu için, tenazu kavramının özünü teşkil
eden, bir ögeyi sahiplenmek için mücadele etme ve çekişmenin de illeti orta-
dan kalkar.⁴⁰ Sözgelimi "ضربني زيد وضربته" cümlesinde zahir isim Zeyd,
ikinci yüklemden önce geldiği için o yüklem Zeyd üzerinde iddia edebileceği
bir âmillik hakkı kalmamıştır. Dolayısıyla âmil olma hakkı sadece Zeyd'den
önce gelmiş olan birinci yükleme aittir. İki yüklem arasında bir mücadele

38 Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, a.g.e., I, 546, 547; Abbas Hasan, a.g.e., II, 190, 191.

39 Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, a.g.e., I, 547.

40 İbn Akil, a.g.e., I, 547.

zemini kalmadığından bu ibarede tenazu mevcut değildir.⁴¹ Halbuki Zeyd ismi iki fiilden de sonra gelmiş olsaydı, her ikisinin de ona yüklem olabilme potansiyeli bulunacaktı. Zaten tenazuun vukuunun illeti de mücadele ve çekişmeye zemin teşkil edecek böylesi bir potansiyelin mevcudiyetidir.

E- Âmiller arasında bir bağlantının bulunması: Mütenazi âmiller arasında mutlaka bir irtibatın olması lüzumludur. Söz konusu irtibat şu şekilde sağlanır:

1- İkincisi birincisine bir atf harfiyle atfedilir. ⁴² قام وقعد زيد gibi.

2- Birincisi ikincisinin âmili olur.⁴³ وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا gibi.

3- İkinci birincinin cevabı niteliğinde olur.⁴⁴ يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله ve أتوني أفرغ عليه قطرا gibi.

4- İki âmil de bir ismin haberi olur.⁴⁵ الحاكم مكافئ معاقب المستحق gibi.

V. Tenâzu'da Öncelik:

İki âmil bir ma'mûle talip olduğunda onlardan sadece bir tanesi bu isteğine kavuşabilir. Diğlerinin ise o ma'mûlün kendisine değil, ancak zamirine âmil olabilmesi söz konusudur. Tenâzu'da âmillerden sadece bir tanesinin ma'mûle yönelebileceği ve bu iki âmilden her birinin de bu yönelişi gerçekleştirmesinin caiz olduğu hususunda Kûfe ve Basra ekolleri arasında bir ihtilaf yoktur. İhtilaf iki âmilden hangisinin bu hakka sahip olmada öncelik arz ettiği konusundadır.

Basralılara göre ikinci, Kûfelilere göre ise birinci sıradaki âmil ma'mûle etki etmede öncelik hakkına sahiptir.⁴⁶ Ama bu onların ikinci âmilin amelini caiz görmedikleri anlamına gelmez. Onlar bunu caiz görmekle birlikte birincinin amelinde daha öncelikli olduğunu savunurlar.⁴⁷ Âmilleri birbirine bağlayan atf harfi لا veya بل ise yukarıdaki muhayyerlik ortadan kalkar; لا ise birinci âmilin, بل ise ikinci âmilin etkin kılınması mecburidir.⁴⁸

VI. Âmillerin Sahiplenme Mücadelesi Verdikleri Zahir İsmi İsteme Amaçları

Tenazuu iki veya daha fazla âmilin her ikisinin de kendilerinden sonra gelen bir mamule talepkâr olmaları, her birinin onu kendine özgü bir öğe

41 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 547.

42 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546; Abbas Hasan, a.g.e., II, 190.

43 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546. Abbas Hasan, a.g.e., II, 190.

44 Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, a.g.e., I, 546. Abbas Hasan, a.g.e., II, 190.

45 Abbas Hasan, a.g.e., II, 190.

46 İbn Akil, a.g.e., I, 547, 548; Basralıların görüşleri için bkz. Sibeveyh, a.g.e., I, 74-76.

47 Talû, Mehmet, a.g.e., III, 158.

48 Abbas Hasan, a.g.e., II, 192.

kılmak için yek diğeriyle mücadele etmesi olarak tanımlamıştık. Bu başlık altında bu âmillerin uğruna mücadele verdikleri öğeyi isteyiş amaçlarını inceleyeceğiz.

A- Aynı Amaç Doğrultusunda

İki veya daha fazla yüklem kendilerinden sonra gelen tek bir ismi aynı amaç doğrultusunda isteyebilir. Yani adı geçen isme her ikisinin de fail veya her ikisinin de meful olarak ihtiyacı vardır.

1. Her ikisi de fail olarak isteyebilirler:

Biz burada önce, bu başlık altına giren ve tenazua konu olan isim üzerinde ikinci âmilin daha fazla hak sahibi olduğu görüşünü benimseyen Basra ekolü ile birinci âmilin daha fazla hak sahibi olduğu tezini ileri süren Kûfe ekolünün görüşlerini kapsayan muhtemel uslüpları tablolar halinde verip daha sonra üzerinde yorum yapmaktayız.

Kûfelilerin Görüşü ⁴⁹	Basralıların Görüşü ⁵⁰	
قام وقعد زيد	قام وقعد زيد	1
قام وقعدا زيد وعمرو	قاما وقعد زيد وعمرو	2
قام وقعدوا الناس	قاموا وقعد الناس	3
قامت وقعدت زينب	قامت وقعدت زينب	4
قامت وقعدنا زينب ومريم	قامتا وقعدت زينب ومريم	5
قامت وقعدن النساء	قامن وقعدت النساء	6

Yukarıdaki cümlelerde de görüldüğü gibi, fiillerden yalnızca biri zahir isminin âmili (yüklemi) olurken diğeri adı geçen ismin zamirine âmil (yüklem) olabilmektedir. Sözgelimi birinci cümlede زيد ismini kendine fail edininip, onun merfû' olmasında etkin olan öğe yani âmil, Basralılara göre قعد; Kûfelilere göre ise قام fiilidir. Her iki ekol de زيد zahir isminin yüklemi olarak görmediği diğer fiili, زيد'in kendisine değil, zamiri olan gizli هو'ye âmil kılmıştır. Diğer örneklerde zahir isme âmil kılınmamış olan fiillerin onun yerine ma'mûl edindikleri zamirler gizli olmadıklarından, birinci örnekle izah etmeye çalıştığımız durum daha net olarak görülebiliyor.

İki âmilin de, adı geçen örneklerde görüldüğü üzere, kendilerinden sonra gelen bir ismi fail olarak istedikleri bir ifadeye, genel görüşün aksine düşünce beyan eden alimler de mevcuttur. Bunlardan Ferrâ böyle bir durumda iki fiilin

49 Muberrid, a.g.e., IV, 77; Harizmî, a.g.e., I, 241; Abbas Hasan, a.g.e., II, 193. Cümle yapılarını bozmadan kelimeler tarafımızdan değiştirilmiştir.

50 Muberrid, a.g.e., IV, 77; ; Harizmî, a.g.e., I, 241; Abbas Hasan, a.g.e., II, 197. Cümle yapılarını bozmadan kelimeler tarafımızdan değiştirilmiştir.

bir isme âmîl kılınmasına cevaz verilebileceği kanaatini beyan ederken, hocası Kisâi ise failin hazfını caiz gördüğü için ikinci âmîlin zamir olan failini düşürmüştür.⁵¹ Onları görüşleri doğrultusunda değiştirerek yukarıdaki örnekleri tekrarlayacak olursak, ikinci, üçüncü, beşinci ve altıncı örnekler sırasıyla şu şekilde olacaktır: "قام وقعد زيدٌ وعمرو", "الناسُ قام وقعد", "قامتُ وقعدتُ النساءُ", "قامتُ وقعدتُ". Birinci ile dördüncü örneklerde değişiklik olmadığı için onları zikretme gereği duymadık. Bu ihtilafların değerlendirilmesini ileriye bırakarak şimdilik bu kadarlık bir değinme ile iktifa ediyoruz.

2- Her ikisi de meful olarak isteyebilir:

Şayet âmillerden birinin veya ikisinin matlubu fail değilse, ortada iki seçenek vardır: Ya ظن ve benzerleri gibi aslen mübteda-haber olan iki öğeyi birden nasbeden bir fiilin ma'mûlüdür, ya da değildir.⁵² İlk zikrettiğimiz ظن ve benzerleri seçeneğinin incelenmesini daha sonraya erteleyerek bu başlık altında sadece aslı mübteda-haber olmayan mefulün durumunu ele alacağız.

Kendilerini takip eden bir zahir isme aynı amaçla talip olan iki âmilden her birinin söz konusu isme meful olarak ihtiyacı varsa, kurulabilecek farazî cümleler şu örneklerin dışına çıkamaz: a) "ضربتُ وأكرمتُ زيدًا" / b) "ضربتُ وأكرمتُ زيدًا"⁵³ Bunlardan birincide -ki Basra ekolünün benimsediği formattır- zahir isme ikinci yüklem âmîl kılınmış, birincisi ise onun mahzuf zamirine yöneltilmiştir. Çünkü ilgili zamir cümlede mutlaka yer alması gereken temel öğelerden birine değil, tamamlayıcı öge niteliğindeki mefulün bihe aittir. Bu tarz aslı olmayan tamamlayıcı nitelikteki öğelere ait zamirler düşürülür. Bu durumu İbn Malik şu beyitle veciz bir biçimde ifade etmiştir:

"ولا تجئ مع أولٍ قد أهملًا بمضمّنٍ لغير رقع أو هلا
بل حذفه الزم إن يكن غير الخبر وأخرته إن يكن هو الخبر"⁵⁴

Ancak Kûfe ekolünün benimsediği şekilde, sonradan gelen zahir isme birinci yüklem in âmîl kılınması halinde, söz konusu isme cinsiyet ve sayıca denk bir zamirin ikinci âmîle bitiştilme zorunluluğu vardır. Çünkü Kûfelile-

51 İbn Akîl, a.g.e., I, 550.

52 İbn Akîl, a.g.e., I, 551.

53 Muberrid, a.g.e., IV, 78; ; Harizmî, a.g.e., I, 239.

54 Ma'mûlün zamiri mefulü zamir değilse, zamirin mercii olan zahir isme amil olamamış (mühmel) birinci amile bitişirme; haberden dönüşme meful değilse hazfet, haberden dönüşme meful ise sona ertele.

rin tercih ettiği “*ضربتُ زيدًا وأكرمته*” cümlesi, “*ضربتُ زيدًا وأكرمته*” takdirindedir.⁵⁵

3- Her ikisi de mecrûr olarak isteyebilir:

Bu durum ancak bir harf-i cer aracılığıyla geçişlilik kazanabilen, fiillerde görülür ve karışıklığa meydan verip vermemesi bağlamında iki kategoride değerlendirilir.

a) Her iki âmîl de ortak matlupları olan zahir isme aynı harf-i cer aracılığıyla ulaşıyorsa bu durumda iltibas, yani anlamda bir karışıklık vaki olmaya çağından dolayı, her iki ekol de tenâzua konu olan ismin mef'ûl olması durumunda aldığı tutumla eşdeğer bir tutumu benimser. Yani eğer zahir isme ikinci fiil âmîl kılınırsa, birinci fiilin âmîl olması gereken zamir hazfedilir. Şayet Kûfeliler gibi birinci fiil zahir ismin âmîli olursa bu takdirde, ikinci fiile ilgili harf-i cerre bitişik halde ilgili isme cinsiyet ve sayıca uygun bir zahirin bitiştirilmesi zaruret halini alır.

Aşağıdaki tablo bu düşüncelerimizin daha teknik bir ifadesinden ibarettir.

Kûfelilerin Görüşü ⁵⁶	Basrahlının Görüşü ⁵⁷	
مررنا ومررتم بزید به	مررنا ومررتم بزید	1
استعنتم واستعنتم بالله به	استعنتم واستعنتم بالله	2

b) Her iki âmîl de ortak matlupları olan zahir isme farklı harf-i cerler aracılığıyla ulaşıyorsa bu durumda hafız manada karışıklığa yol açacağından hem zahir ismin hem de zahirinin zikredilmesi zorunludur. Bu ifademizi de iki nahiv ekolünün görüşleri çerçevesinde şu şekilde tabloya yansıtabiliriz:

Kûfelilerin Görüşü	Basrahlının Görüşü ⁵⁸	
رغبتم ورغبنا عن العلم فيه	رغبتم ورغبنا في العلم عنه	1
استعنتم واستعننا على زيد به	استعنتم واستعننا بزید عليه	2

B- Farklı Amaçlar Doğrultusunda

1. Birincisi Fail İkincisi Mef'ul Olarak:

Öge edinmeyi hedefledikleri ismin öncesinde gelen iki yüklemden birincisi o ögeyi kendine özne (fail), diğeri ise nesne (mef'ul) yapmak isteyebilir. Bu durumda mezkur vasfı haiz cümlenin iki köklü nahiv okuluına göre söz dizimi şu şekilde gerçekleşir:

55 Abbas Hasan, a.g.e., II, 194.

56 Muberrid, a.g.e., IV, 75; Abbas Hasan, a.g.e., II, 194.

57 Muberrid, a.g.e., IV, 75; Abbas Hasan, a.g.e., II, 199.

58 Abbas Hasan, a.g.e., II, 199.

Kûfelilerin Görüşü⁵⁹

ضربني وضربته زيداً

Basralıların Görüşü⁶⁰

ضربني وضربتُ زيداً

1

Yukarıdaki örneklerden birinci sütunda verilen cümle, Basra nahiv okulunun benimsediği format olup, "Zeyd" kelimesini kendisine fail yapmak, dolayısıyla da merfû' kılmak isteyen birinci fiille, aynı kelimeyi mansûb kılarak mef'ûl edinmek isteyen ikinci fiil arasındaki mücadele ve çekişmede önceliği, yani ilgili ismin bizzat kendisi üzerinde tasarruf hakkını ikinci yükleme tanımaktadır. Bu durumda ikinci fiil, زيد'in kendisine, birincisi ise ona değil zamiri durumundaki gizli هو'ye âmîl olabiliyor. Çünkü onların düşüncesine göre ilgili cümle şu takdirî dizilişte varsayılır: "وضربتُ زيداً ضربني هو". İlk fiilden sonraki zamir sözün bağlamından anlaşıldığı için düşürülmüştür.

Kûfe okulunun görüşü doğrultusunda, birinci yüklem açık isme, ikincisi-ninse o işmin zamirine âmîl kılındığı örnekleri muhtevî ikinci sütunda, zahir isme âmîl olma hususunda işlevsiz bırakılmış olan ikinci fiil, onun yerine cinsiyet ve sayıca ona eşdeğer bir zamiri -ki burada (هُ) zamiridir- kendisine öge yapmıştır. Çünkü onların düşüncesine göre ilgili cümle şu takdirî dizilişte varsayılır: "ضربني زيدٌ وضربته".

2. Birincisi Mef'ul İkincisi Fail Olarak:

Sonralarında gelen bir ismi kendi ögesi yapmak için mücadele veren (mütenâzi) iki öğeden birincisi o ismi mef'ul, ikincisi ise fail olarak isteyebilir. Bu durumda ilgili cümlelerin Basra ve Kûfe Nahiv Okullarına göre okunuşları şu şekildedir:

Kûfelilerin Görüşü⁶¹

ضربتُ وضربني زيداً

Basralıların Görüşü⁶²

ضربتُ وضربني زيداً

1

Birinci örnek cümlede her iki fiil de Öİİ ismine taliptir. Bunlardan birincisi onu kendine mef'ul olarak istemekte, dolayısıyla da onu nasbetmeye çalışmaktadır. İkincisi ise ref'ederek onu kendine fail yapma çabasıdadır. Bu uyuşmazlık ve çekişmede ikinci fiili haklı gören Basralılar, onu zahir isme, birinci fiili ise ona cinsiyet ve sayı bakımından mutabık olan (هُ) zamirine âmîl kılmışlardır. Adı geçen zamir cümlede mef'ul konumundadır. Mef'ul cümlede ana öge değil de, tamamlayıcı nitelikte ziyade bir öge olduğu için ve anlam bakımından herhangi bir karışıklık ihtimali bulunmadığından ilgili zamir hazfedilmiştir.

59 Abbas Hasan, a.g.e., II, 194.

60 Sibeveyh, a.g.e., I, 79.

61 Sibeveyh, a.g.e., I, 74, 76; Muberrid, a.g.e., IV, 75; ; Harizmi, a.g.e., I, 241.

62 Sibeveyh, a.g.e., I, 74, 76; Muberrid, a.g.e., IV, 75; Abbas Hasan, a.g.e., II, 199.

Adı geçen âmiller arasındaki uyumsuzlukta birinci âmilin haklılığı yönünde görüş bildiren Küfe Okulunun ictihadına örnek teşkil eden ikinci cümlede ise birinci yüklem zahir öge üzerinde direkt etkin kılınmış, onu nasbederek kendine meful yapmıştır. İkincisi ise söz konusu ismin yerine, onun zamiri هو'ye âmil olarak onu kendinin faili kılmıştır. İkinci yüklem faili olan bu zamir, cümlede fail konumunda bulunan "هو" zamirinin gizlenmesi esas olduğu için açıkça zikredilmemiştir.

3- Biri Fail, Diğeri Meccrûr Olarak:

Sonralarında gelen bir ismi kendi ögesi yapmak için mücadele veren (mü-tenâzi) iki öğeden birisi o ismi meccrûr, diğeri ise fail olarak isteyebilir. Şimdi bunu tabloda gösterip üzerine yorumumuzu ekleyelim.

Küfelilerin Görüşü	Basrahlının Görüşü ⁶³	
ملت ومال عني إلى زيد	ملت ومال عني زيد إليه	1
استعنت واستعان عليّ بزيد	استعنت واستعان عليّ زيد به	2
رغبت ورغب عني في زيد	رغبت ورغب عني زيد فيه	3
مررت ومرّ بي بزيد	مررت ومرّ بي زيد	4

Hemen belirtelim ki Küfelilerin görüşleri sütunundaki cümleler, onların genel tutumları çerçevesinde bizim kurguladığımız cümlelerdir. Çünkü bu hususta onların düşüncelerinin uzantısı örneklere rastlayamadık. İhmal edilmiş oldukları kanaati bizde hasıl olduğundan böyle bir yola başvurduk. Yukarıdaki tabloda ilk üç örnek ma'mullerine ait zamirlerin hazfinin caiz olmadığı fiillerle ilgilidir. Anılan fiillerin zamirlerinin hazfinin caiz olmayış nedeni, bu fiillerin muhtelif harf-i cerlerle farklı anlamlara gelmeleridir. Herhangi bir hazf vukuunda hazfedilen ögenin hangi harf-i cerre ait olduğu konusunda şüphe uyanır. Manada karışıklık meydana gelmesi ihtimali (iltibas) hazfin önündeki en mühim ve bağlayıcı engeldir. Ancak dördüncü örnekte böyle bir iltibas ihtimali bulunmadığından birinci sütunda muzmer öge hazfedilmiştir.⁶⁴

VII. SABİT ÖGELİ FİİLLERDE TENÂZU'

A- Kalb Fiillerinde:

İki veya daha fazla meful alabilen fiillerden bir kısmı, bilindiği üzere, isim cümlesinin özne ve yüklemi konumundaki mübtada ve haberin her ikisini de nasb ederek kendilerine meful yaparlar. Mübtada ve haberden evrilme bu iki meful, diğer fiillere ait mefuler gibi cümlelerin tamamlayıcı değil, temel öğeleri konumundadırlar ve asla hazfedilemezler. İkinci fiil âmil kılınırsa vücûben cümle sonuna bırakılırlar. Birinci fiil âmil kılınırsa diğeri onun

63 Abbas Hasan, a.g.e., II, 195.

64 İlk üç örnek için bkz. Mehmed Zihni, a.g.e., s. 66; Dördüncü için bkz. İbn Akil, a.g.e., s. 554.

muttasıl veya munfasıl zamirine âmil kılınması caizdir.⁶⁵ Bu durumda iki kalp fiili tenâzu halinde bulunursa cümle kurguları aşağıdaki gibi olur:⁶⁶

Kûfelilerin Görüşü	Basralıların Görüşü	
ظنني وظننته إياه زيدًا قائمًا	ظنني وظننتُ زيدا قائمًا إياه	1
ظننتُ وظننتيه زيدا قائمًا	ظننتُ وظنني زيدًا قائمًا إياه	2

Zahir isme âmil kılınmayan mühmel kalb fiili şayet diğer mef'ûlüyle cinsiyet ve sayıca uyum sorunu yaşamayacaksa onun zamirine âmil olabilir. Aksi takdirde onun da açıkça belirtilmesi zorunludur. Tabiatıyla onun açıkça zikri, meseleyi tenâzu' sınırlarının dışına çıkarır. "ويظناني أخا زيدا وعمرا أخوين" cümlesinde olduğu gibi. Sözgelimi burada önceki konularda tatbik ettiğimiz kuralı uygulamaya teşebbüs etsek, أخا kelimesinin yerine tekil ve eril bir zamir getirmemiz gerekecek. Bu zamirin açıklayıcısı durumundaki أخوين ismi ise tekil değil ikildir. Tekil bir zamire ikil bir müfessir getirilemeyeceğinden ötürü, ihmal edilen fiili zahir ismin zamirine âmil kılma şansımız kalmamış bulunuyor. Bu durumda yapacağımız tek şey onu açıkça zikretmektir. Her âmil için açık bir ögenin bulunduğu bir vasatta ise tenâzu'a mahal yoktur.⁶⁷

Yukarıda bahsettiğimiz konuyla ilgili Kûfe ekolünün farklı bir yaklaşımı mevcuttur. Onlara göre ظن ve benzerlerinin mef'ûllerinde hem hazif hem de izmâr (yerine zamir getirme) tasarrufu yapılabilir.⁶⁸ Şu halde her iki ekolün görüşünü yansıtan bir tablo marifetiyle meseleyi daha da netleştirmek mümkündür.

Kûfelilerin Görüşü	Basralıların Görüşü	
اظن ويظناني إياه زيدا وعمرا أخوين	اظن ويظناني أخا زيدا وعمرا أخوين (izmâr)	1
اظن ويظناني زيدا وعمرا أخوين	اظن ويظناني زيدا وعمرا أخوين (hazif)	2

B- كان Ve Benzerlerinde:

Bilindiği gibi كان ve benzeri nakıs fiiller isim cümlesini başına gelir mübteda ve haberden ilkini ref'ederek ismi, ikincisini nasbederek haberi yapar. Bu iki öge cümlelerin aslı öğeleri olup, asla hazfedilemezler. Bu tip fiillerin tenâzuunda da ظن 'de olduğu gibi zamir getirilmesi zorunludur. اياه كنتُ وكان الصديقُ أخا إياه gibi.⁶⁹

65 İbn Akil, a.g.e., I, 554, 555.

66 Muberrid, a.g.e., IV, 78; Abbas Hasan, a.g.e., II, 195-199.

67 İbn Akil, a.g.e., I, 555, 556.

68 İbn Akil, a.g.e., I, 556.

69 Abbas Hasan, a.g.e., II, 198.

VIII. Değerlendirme ve Sonuç Yerine

Tenâzu' karışık ve çetrefilli olma yönünden nahiv konularının en başta gele- ni sayılır. Sağlam bir rivayet zinciriyle bize kadar gelen fasih kullanımlarda yeri yoktur. Ayrıca görüşler arasında uzlaştırılması mümkün olmayan ayrılıklar mevcuttur. Bunlardan bir kaçını sayacak olursak; failin hazfını caiz görenler – görmeyenler, birden fazla fiilin bir faile ortak olmasını kabul edenler – etmeyenler, mansûb ma'mûllere ait zamirleri zikretmenin gereksiz olduğunu ifade edenler – karşı görüş belirtenler, gibi çok sayıda ihtilafı listeleyebiliriz.

Yukarıda belirtilen bütün bu sakıncaları bertaraf etmek ve gerek dilin düz- gün kullanımı, gerek belîğ söze çokça yaklaşması, gerekse diğer nahiv hüküm- leriyle uyum arz etmesi açısından flu olmayan net ve basit kükümlere ulaşmak için tenâzu' ile ilgili kuralların aşağıdakilerle sınırlı tutulması görüşündeyiz.

1- Tenâzu' en az iki fiil; veya onunla aynı işlevi gören birden fazla fiilimsi (ism-i fail, ism-i mef'ûl vb.); ya da bir fiille bir isim fiil arasında cereyan eden, lafız olarak kendilerinden sonra gelmiş zahir bir ismi yekdiğerinden önce kendine öge yapma mücadelesidir.

2- Tenâzu halindeki fiillerin, sanal olarak uğrunda niza yaptıkları ma'm- ûlü isteme amaçları ortaksa yani her ikisi de onu fail ya da mef'ûl olarak talep ediyorsa, bu takdirde ma'mûl ismin bizzat kendisine âmil kılınmayan fiilin onun zamirine âmil kılınmasına da gerek olmadığını düşünüyorum. Ortak talep ma'mûlün mef'ûl olması yönünde iken bu kuralı işleyen Basra Okulu; ilgili talep onun fail olması istikametinde olunca farklı bir tutum takınmakta- dır. Kûfeliler ise zamirin hazfine asla yanaşmamaktadırlar. Biz meselenin bu ikinci kısmında iki âmilin bir faile yönelebileceği kanaatinde olan ve bu görüşünde şâz kalan Ferrâ ile aynı yönde bir kanaate sahibiz. Bunun sebebi aykırı olma hevesimiz değil, Kur'ân ve şiir gibi sağlam fasih rivayetlerde diğer görüş sahiplerinin düşüncelerini destekleyecek örneklerin bulunmayışdır.

3- Âmillerde öncelik ikincide olmalıdır. Çünkü akfî ve nakfî delilleri daha güçlüdür. Meselenin bu yönüyle ilgili delillerin incelemesini ayrı bir çalışma- nın konusu yapmayı düşündüğümüz için burada bu kadarlık bir kanaat beya- nıyla yetiniyoruz.

4- İlk dönem kaynaklarında âmillerin talep yönü sadece her ikisi de faillik mef'ullük iken, yani var olanın resmedilmesi iken, kazuistik (meseleci) yon- temin fıkıhta olduğu gibi nahve de yansımasıyla sonraki dönemlerde zihni fantezi ürünü ifadeler diğer meselelerde olduğu gibi bu meselenin de içine girmiştir. Bu durum biri olumlu diğeri olumsuz iki sonuca müncer olmuştur: bunlardan olumlu olanı söz dizim alanında son derece titiz, deyim yerindeyse kılı kırk yaran tet- kikler, var olan bir tarafa hayal edilebilecek her türlü üslûbun teşrihi; olumsuz tarafı ise fasih dilde asla yeri bulunmayan, tamamen entelektüel fantezi ürünü ifadelerin sanki dilin esas mevzuuymuş gibi inceden inceye tartışılması, hakkın- da derin ihtilafların yaşanmasıdır. Her halükârda bu keyfiyetin entelektüaliz- min kaçınılmaz bir yan etkisi olarak görülmesi ve kendi iç dinamiği içerisinde bir anlama sahip olduğunun düşünülmesi gereğine inanıyorum.

İlkokul Çağındaki Çocukların Dini Kavramlarındaki Kavramsal Değişimler: Tanrının Yaşadığı Ev Örneği*

Dimitris PNEVMATİKOS

Çevirenler: Recep KAYMAKCAN** - Abdulkadir ÇEKİN***

ÖZET

Bu makale Hıristiyanlık hakkında bilgi edinme yöntemini araştıran büyük bir projenin parçasıdır. Özellikle Tanrı kavramı her dinde çekirdek yapıdır ve dinler tarihinde çok sayıda kavramsal değişimler geçirmiştir. Bu değişimlerin varlığı, çocukların Tanrının yaşadığı evi çizimlerinde incelenmiş ve Thagard'ın (1992) ifadesiyle "inanç revizyonu ile birlikte kavramsal değişimi de içinde barındıran" bu değişim süreci tespit edilmiştir. Ancak ilkokul çocukları arasında, evrenin bir parçasından yaratıcıya dönüşen Tanrı (ontolojik olarak yaratılanlardan farklı) kavramı anlamında bir hiyerarşi yorumlaması görülmektedir. Çocukların çizimlerine dayanarak oluşturduğumuz farklı hiyerarşilerdeki gelişim, Yunan dinler tarihinde yer alan gelişimsel değişimler ile benzerlik göstermektedir. Son olarak, bu çalışmada Din Eğitimi ile ilgili bazı önerilerde bulunulmaktadır.

Giriş

Kavramlar: Kavramsal Sistemler

Kavramlar salt olarak tek başlarına hiçbir anlam ifade etmezler. Gelman ve arkadaşları (1994) çocukların, herhangi bir teori benzeri inançlara bütünüyle inanmadan kavramları yeterince anlamadıklarını ifade etmektedir. Tha-

* Educational Psychology, vol. 22, No. 1, 2002 akademik dergisinde yayınlanan "Conceptual Changes in Religious Concepts of Elementary Schoolchildren: The case of the house where God lives" başlıklı İngilizce makalenin tercümesidir. Makalenin yazarı Dr. Dimitris Pnevmatikos'dur.

** Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı öğretim üyesi

*** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Eğitimi Bilim Dalı yüksek lisans öğrencisi

gard (1992) kavramların, tür-hiyerarşileri ve parça-hiyerarşileri şeklinde düzenlenmiş karışık sayısal yapılar şeklinde anlaşılabilirliğini ileri sürmekte ve kavramsal değişimlerin anlamının bu kavramlara çok daha değişik şekilde bakılarak mümkün olabileceğini belirtmektedir. Thagard, kavramların genel çerçeve ile ilişkili karışık yapılar (kavramsal sistemler) şeklinde düşünülmesi gerektiğini savunmakta ve (Min-sky, 1975), (1) hiyerarşileri oluşturan parça-bütün ve tür ilişkilerine özel öncelik verilmesini ve (2) basit boşluklardan daha karmaşık olabilen kurallardaki olgusal bilgilerin ifade edilmesini önermektedir. Eğer kavramlar bu yolla tamamen kavramsal sistemlere uygun hale getirilebilirse kavramsal sistemi, her bir düğüm bir kavrama ve ağdaki her bir hat kavramlar arasındaki bir bağlantıya tekabül edecek şekilde düğümler ağı gibi analiz edilebilir. Thagard (1992) kavramlar arasında görebileceğimiz bağlantıların beş türünü şöyle tanımlıyor; Tür Bağlantıları (K) bir kavramın diğerinin bir türü olduğunu göstermektedir; Örnek bağlantıları (I) bazı nesnelerin o kavramın bir örneği olmasını ifade eder; Kural Bağlantıları (R) geneli ifade eder, fakat kavramlar arasındaki ilişki her zaman evrensel değildir; Mülkiyet Bağlantıları (H) bir şeye sahip olma şeklinde bir nesneye ifade eder; Parça Bağlantıları (P) bir bütünü parçası olduğunu belirtir. Bunlardan başka, ilişkiler ve daha yüksek-düzen ifadeler aynı zamanda kavramsal ağlar içinde ifade edilebilir.

Kavramsal Değişim

Eğer kavramsal sistem, bağlantılar ve düğümler açısından ibaret ise bu durumda kavramsal değişme, bağlantıların ve düğümlerin eklenmesinden yada çıkarılmasından ibarettir. Ancak tüm eklemeler ve çıkarmalar aynı derecede önemli değildir. Eğer önceki bağlantıların bazıları, eski sistemdekine benzer yeni sistemde de bir yere sahip olan yeni kavramlara ve bağlantılara işaret eder şekilde kalırsa, biz basit çıkarmalar ve eklemelerden kavramsal sistemin yer değişimini ayırabiliriz. Bu nedenle, dünyanın unsurlarını ifade eden ilişkilerin iki grubu olan tür-ilişkilerindeki ve rol-ilişkilerindeki değişimler, genellikle nitelikli olarak düğümlerin ve bağlantıların eklenmesi veya çıkarılmasından farklı olarak kavramsal sistemin yeniden yapılandırılmasını gerektirir. Çünkü bu değişimler, kavramların ontolojisini etkiler. Ontoloji metafiziğin, felsefenin ve varlık ile uğraşan bilişsel bilimin bir dalıdır ve temel olarak var olanları inceler. Ontolojik sorular genellikle var olan şeylerin türleri ve onların neden oluştuğu ile ilgilidir.

İnanç Revizyonu Kavramsal Değişim Değildir

Thagard (1992) kavramları derinden etkilemeksizin oluşturulan veya oluşturulmayan kavramlar arasındaki ilişkilerdeki inanç revizyonundan kavramsal değişimi ayırır. İnanç revizyonu inanç eklenmesini yada inancın çıkarılmasını gerektirir. Problemin çözümünde ve açıklanmasında önemli rol oynayan yeni örneğin ve yeni bir zayıf ya da kuvvetli kuralın eklenmesi, inanç revizyonu şeklinde anlaşılabilir. Diğer taraftan, kavramsal değişim farklı de-

recelerde meydana gelir, bunlar: yeni kavramları eklenmesi, kavramların çıkarılması, yeni parça ya da tür ilişkilerinin eklenmesi, tür hiyerarşisinin parçasının çökmesi, eski ayrımın kullanılmaması, bir kavramın hiyerarşik ağacın bir dalından diğerine kayması anlamına gelen “bransın atlaması” (branch jumping) sayesinde hiyerarşik ağacın tamamıyla yeniden düzenlenmesi ve son olarak, hiyerarşik ağacın düzenli ilkelerinin değişmesi olan “ağacın yer değiştirmesi” (tree switching) (tür-ilişkilerinin yada parça-ilişkilerinin normal hiyerarşinin yeniden yorumlanması, hiyerarşi değişimlerini meydana getirir). Astronomi, biyoloji, fizik ve psikoloji gibi bilimsel alanlarda var olan delillerin yeniden gözden geçiren Thagard (1992) bilim tarihindeki en köklü kavramsal değişim türlerinin, bransın atlaması ve ağacın yer değiştirmesi olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Bilim Adamlarında ve Çocuklardaki Kavramsal Değişim

Bazı psikologlar (Chi ve arkadaşları, 1981; diSessa, 1982; McCloskey, 1983; Voss ve arkadaşları, 1983; Wisner&Carey, 1983; Vosniadua&Brewer, 1987) çocukların öğrenmelerinin bilimsel gelişmelerde olduğu gibi, sahip oldukları eski bilgilere yenilerinin eklenmesi şeklinde gerçekleşen bir gelişim süreci olmadığını iddia etmektedirler. Fakat bu düşünce, sahip olunan eski inançların reddedilmesini ve bilim tarihinde görebileceğimiz şekilde köklü kavramsal değişimi gerektirmektedir (Kuhn, 1962, 1970). Ayrıca, araştırmacılar (diSessa, 1982; McCloskey, 1983; White, 1983) karmaşık bilimsel teorileri anlamak için öğrencilerin bu teorileri geliştiren bilim adamları tarafından geçirilen aynı tür kavramsal değişimleri geçirmelerinin gerekli olup olmadığını düşünmüşlerdir.

Bilim tarihinde, çocuklardaki ve öğrencilerdeki kavramsal değişimle değişik dönemler boyunca bilim adamlarında var olan karşıt kavramsal değişim arasında ortak noktalar bulunduğu gibi önemli farklılıklar da bulunmaktadır. Carey (1985), Vosniadua & Brewer (1987, 1992), Chi (1988), Wellman (1990) ve Keil (1989)'in çocuklardaki kavramsal değişimlerin, bilim tarihindeki değişik teorilere benzer yada paralel olduğunu iddia etmelerine rağmen, Thagard (1992) çocuklardaki kavramsal gelişmenin, *brans atlama ve ağacın yer değiştirmesi* şeklinde ifade edilen önemli kavramsal değişimleri içermediğini düşünmektedir. Ayrıca Thagard, farklı şekillerde gelişen farklı alanlardaki çocukların bilgileri için bunun mümkün olduğunu ve diğer bilgi sahaları ile ilgili olarak bu konunun araştırılmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir.

Çocuktaki Tanrı Kavramı: Resimli Çalışmalar

Uzun bir geçmişi olan bir asır önce başlayan- çocuklukta ve gençlikteki Tanrı fikri ile ilgili çalışmalar, sabit bir konu üzerinde yoğunlaşmaksızın ara- hırlarla ve düzensiz bir şekilde sürdürülmüştür. Genel çerçevesi şu şekilde çizilebilir; çocukların sahip olduğu Tanrı fikirleri yetişkinlerden farklıdır ve Pi- a.g.e.'ci ölçü üzerine (Elkind, 1961; Goldman, 1964; Graebner, 1964; Babin, 1965; Bunnan, 1965; Deconchy, 1965, 1967; Pitts, 1976; Nye ve Carlson, 1984; Roof & Roof, 1984; Heller, 1986) yada meta-Pia.g.e.'ci bilişsel gelişim teorile-

ri (Pnevmatikos, 1993,1995) yada Tanrının şekli ve gerçek yada ideal ebeveynin şekli arasındaki ilişkiyi bulmak için (Larson & Knapp, 1964; Nelson, 1971; Vergote ve Aubert, 1972; Rizzuto, 1979; Godin, 1985) Freud'çu geleneğe dayanmaktadır. Yaklaşımların ve örneklemenin farklılıklarına rağmen çalışmalar bir hayli tutarlılık göstermektedir (Wright ve Koppe, 1964; Hyde, 1990). Çoğu kez çocuklar fikirlerini, laf kalabalığı şeklinde kelimeler ile doğru bağlam içinde anlaşılması zor bir biçimde tekrar etmektedir. Yapılan çalışmalarda, çocukların başlangıç fikirleri, antropomorfik olarak somut insan kategorilerinde tasavvur edilen Tanrı ve daha sonra okul yılları boyunca *gerçekçi döneme* dönüşecek olan *peri masalı dönemi* şeklinde tarif edilebilir. Yaşı daha büyük olan gençler, 11 yaşından sonra Tanrıyı soyut olarak ruhsal terimler ile düşünmeye başlarlar. Bunun yanında çocuklardaki ve gençlerdeki Tanrı fikrini kültürel farklılıklar etkilemekte (Pitts, 1976; Nye & Carlson, 1984) ve psikolojik ihtiyaçlarla ilişkili olarak Tanrı hakkında farklı kavramsal sistemler ortaya çıkabilmektedir (Sternberg, 1979) (MacRae, 1977; Day, 1980).

Araştırmalarda genellikle Tanrı hakkında çocukların fikirleri ile ilgili bilgiler toplamak için anket kullanılmıştır. Harms (1944) sözel anlatımlarının çocukların gerçek fikirlerini ifade etmediğini düşünen ilk kişidir ve çalışmalarında çocukların ve gençlerin dinsel anlayışlarını incelemek için çocuklar ve gençler tarafından çizilen resimleri kullanmıştır. Harms, 6 yaşına kadar çocuklardaki Tanrı fikrinin hayali olduğunu *peri masalı döneminde*; Tanrının gökyüzünde yaşayan bir kral gibi düşünüldüğünü ifade etmektedir. 7 ile 12 yaş arası çocuklar *gerçekçi dönemdedirler* ve Tanrıyı haç ya da Yahudi yıldızı gibi geleneksel sembollerini kullanarak insan şeklinde yada insanları yöneten ve onlara yardım eden bir baba gibi tasvir etmektedirler. Son olarak, gençlik çağındaki *bireysel dönemin* değişik bir yönü vardır; bazı bireyler geleneksel fikirlere sahip iken, bazıları güneşin doğuşu veya karanlık bulutlar arasında şimşek çakması gibi sıra dışı sembollerle Tanrıyı resimlemişler ve bir kısmı da kendi tecrübelerinin tamamen dışında, eski Mısır ve Perslilerin ya da Çinlilerinin Budizm mitolojilerine benzeyen dini mezheplerin betimlemeleri ile Tanrıyı tasvir etmişlerdir. Diğer resimli çalışmalar (Graebner, 1964; Williams, 1974; Pitts, 1976) genel olarak aynı metodoloji kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Bu yöntemin dışında Tanrı fikrini formunu, dini nesnelere, kişileri ve fikirleri çocukların nasıl düşündüğünü belirlememizi sağlayan daha değişik bir metot bulunmamıştır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, Thagard'ın terminolojisine göre *inanç revizyonu* yada *kavramsal değişim* şeklinde ifade edilen Tanrının yaşadığı ev fikri konusundaki ilkökul çocukları tarafından çizilen tasvirlerdeki değişimleri incelemektir. Özellikle *branş atlaması* ve *ağacın yer değiştirmesi* gibi kavramsal değişimlerin varlığını araştırmayı ve bu değişimleri dinler tarihindeki delillerle karşılaştırmak hedeflenmektedir. Din, tarih boyunca yaşamış insanlığın tümü ile alakalı bir bilgi sahasıdır. Bu yüzden ilkökul çağındaki çocukların gelişimsel

değişimleri ve insanoglunun dini fikirlerindeki değişimleri karşılaştırmak için bir çok bilgi bulunmaktadır.

Önceki çalışmamda, (Pnevmatikos; 1993, 1995) Tanrının yaşadığı yer hakkındaki inancın kuvvetli şekilde Tanrı kavramının kavramsal hiyerarşisi ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Farklı dini kavramlar ve tasavvurlar üzerine yapılan anketlerde; Tanrının yaşadığı yer düşüncesi ile Tanrı kavramı arasında güçlü bir korelasyon olduğu tespit edilmiştir.

Hipotezin Test Edilmesi

Test Edilen Hipotezler

1. Tanrının yaşadığı yeri çocukların resmetmeleri için çocuklar, kendi dini ya da sosyal çevrelerindeki küçük bir alanı kullanacaklar. Çocuklar en iyisini yapabilmeleri için teşvik edilecek, kafalarındaki Tanrı hakkında var olan ontolojik kategori ile tutarlı resimler meydana getirecekler. Tüm resimli çalışmalarda olduğu gibi bu çalışmadaki temel hipotez, (Goodenough, 1926; Harris, 1963) çocukların herhangi bir nesneyi çizmeleri ile o nesne hakkında çocukların sahip olduğu sınıflama ve o nesneyi evrende nereye koydukları ortaya çıkmasıdır. Başka bir ifade ile, bir çocuğun bir nesneyi çizmesi demek çocuğun o nesneyi nasıl kavradığını anlamamızı sağlayan bir indextir. Yani çocuğun o nesneyi sınıflandırmasına olanak veren temel özelliklerini nasıl kavradığını anlamamız sadece çocuğun çizimi ile mümkün olur.

2. Hiyerarşik ağaca yeni örneğin ya da yeni bir kuralın eklenmesine benzer hiyerarşide *inanç revizyonları*, yeni kavramların veya yeni bir rol ve tür ilişkisinin eklenmesine ya da ilkökul birinci sınıftan beşinci sınıfa geçen çocuklardaki gibi tür-hiyerarşisinin bir parçasının çökmesine benzeyen *kavramsal değişimler* bulmak beklenmektedir.

3. Diğer tarafta, ilkökul çocuklarındaki dini kavram hiyerarşisinde *branş atlama* ve *ağacın yer değiştirmesi* gibi kavramsal değişikliklerin meydana gelmesi beklenmemektedir.

4. Çocuklardaki kavramsal değişiklikler, dinler tarihine benzer yada paralel yolla olacaktır.

5. Küçük çocuklardaki kavram hiyerarşileri, büyük çocuklardaki kavram hiyerarşilerinden daha basit olmaktadır.

Yöntem

Örnekleme ve Uygulama

İngilizce konuşan birinci sınıftan beşinci sınıfa kadar Katolik ve Yunan Ortodoks ilkökul çocuklarından (toplam=132) A4 kağıdına, oturdukları evi ve Tanrının yaşadığı evi çizmelerini istedik. Çocukların hepsi Lüksemburg'da yaşamaktadır -kendi ülkelerinden ve geleneklerinden uzakta- ve aynı okula gitmektedir. Okuldaki hem İngiliz hem de Yunan aileler, çocuklarının dini eğitimleri için mensup oldukları dinin eğitimini ya da ahlak eğitiminden birini seçme imkanına sahiptirler. Bu yüzden din dersi sınıflarında sadece Katolik

ya da Ortodoks mezhebine mensup çocuklar bulunmaktadır. Uygulama, bir ders saati süresinde (30-45 dk.) Katolik bir kadın ve Ortodoks bir erkek öğretmen gözetiminde yapılmıştır

Deneklerin, uygulayanların dini durumları ya da dini kıyafetlerinden etkilenmeleri için gayret gösterilmiştir (Long&Long, 1976). Bu çalışmada ilgilendiğimiz diğer etken, çocukların dini çevrelerinin ve ailelerinin çocuklar üzerinde etkisidir. Örneğin, çalışma yaptığımız şehirdeki kiliselerde kullanılan "Tanrının evi" ifadesi; -öğretmenlerin dile getirdiği gibi- Yunan Ortodokslarda cennete atfedilmesine rağmen Katolikler tarafından daha çok kilise olarak bilinmektedir.

Araştırmacı, her iki din dersi öğretmeninden her sınıfın çizimlerini çalışmadaki ana konuya göre sınıflandırmalarını istemiştir. Bu sınıflandırmaya göre; araştırmacı, ortaya çıkan 10 farklı tür çizimin oranlamasını oluşturdu. Bu oranlama ise bu çalışmanın kriteri olan oranlamayı oluşturmaktadır. Öğretmenler tarafından tüm çizimlere notlar verilmiştir (toplam=132). İki grup not karşılaştırıldı ve % 91 oranında benzerlik saptanmış ve araştırmacı ile öğretmenler arasındaki tartışma sonrası bu oran % 100'e yükselmiştir.

Sonuç

Sonuçların Sunumu

Resimlerin incelenmesinden çocukların Tanrı'nın yaşadığı ev ile ilgili çizimlerini, yaşadıkları sosyal ve dini çevrelerinde edindikleri tecrübeler üzerine oluşturdukları açık olarak görülmüştür. 10 farklı tip çizim çıkarılmıştır. Çocuklar kendi evleri gibi ev çizdiler: (I) somut bir ev, (II) İsa'nın doğuş tasviri veya Bethlehem'in idarecisi İsa'nın tarihi varlığı ile ilgili çizim ve (III) çocukların kendi evlerinin yanındaki somut bir kilise; sayfanın altında kendi evleri ve sayfanın üstünde bulutların üzerinde bir yapı; (IV) kendi evlerine benzer somut bir ev, (V) somut bir kilise ve (VI); kendi evleri sayfanın altında ve sayfanın üstündeki bulutların üzerinde cenneti temsil eden somut bir bahçe, (VII) bulutlardan yapılmış soyut (manevi) bir ev, (VIII) sembolik öğeler (cennetin kapıları, melekler, vb.), (IX) evreni temsil eden gezegenler ve yıldızlar, bazılarında dünyadaki bir kiliseyi gösteren oklar ve (X) son olarak, Tanrıya has bazı özelliklerle (iyilik, sevgi, barış, vb.) dolu bir çok bulut.

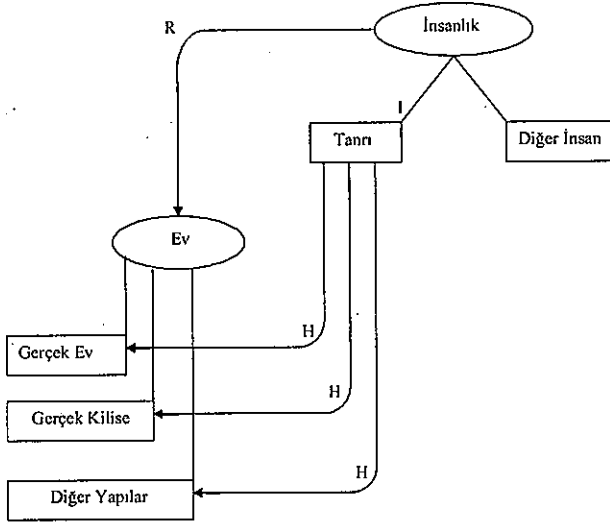
Tablo 1'de çizimlerin sınıf ve mezheplere göre dağılımı sunulmaktadır. Çocukların yaşının büyümesiyle ve bununla beraber çocukların önceki öğrendiklerinin yerini yeni öğrenilenlerin almasıyla benzer çizimlerde (I, II, III, IV) yaşı küçük çocukların daha fazla yoğunlaştığı, diğer benzer tür çizimlerde (VIII, IX, X) yaşı büyük çocukların yoğunlaştığı görülmektedir. Özellikle, tüm örneklerde en sık çizilen resim, bulutların üzerinde bulunan somut bir evdi (28%) ve dünyadaki somut bir kiliseydi (27.30%). Diğer tüm çizimlerin sıklık hiyerarşisinde 1.50%'den (nitelikler) %11.36'ya (özel ruhani ev) yükseldiği ortaya çıkmıştır. İsa'nın tarihi varlığını resmeden çizimler sadece Ortodokslar (birinci 33.33%, ikinci 15.38% ve üçüncü sınıf 16.67%, toplam örneklem 6

%'sı) arasında bulunmasına karşın, nitelikleri resmeden çizimler sadece Katolikler (10.53%, toplamın 1.5%'u) arasında bulundu. Bu sonuç, muhtemelen çocukların dini geçmişlerinden etkilendiklerini ve bu konuda daha fazla araştırmaya ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Diğer çizimlerin tümü her iki mezhepte farklı oranlarda bulunmuştur. Bununla beraber çocukların tasvirleri, sınırlı sosyal ve dini çevrelerinden oluşmuştur. Bu sonuçlar birinci hipotezi doğrulamıştır.

Çocukların Çizimleri ve Temel Hiyerarşilerdeki Kavramsal Değişimler

Tanrı Dünyada Maddi Bir Yapıda Yaşıyor. Küçük çocukların çoğunluğu İsa'nın tarihi varlığını içeren kendi evlerine benzeyen maddi bir ev yada kilise çizmişlerdir. Bu çizimler arasındaki ortak nokta; çocukların dünyada maddi bir yapı çizmeleri, bazı çizimlerde ise bu yapıların kendi evlerinin yanındaki evleri çizmeleridir.

Bu çizimlerdeki temel düşünce, Tanrının dünyada insanoğlu ile aynı koşullarda yaşayan bir insana benzemesi ve ontolojik olarak insanoğlundan farklı olmamasıdır.



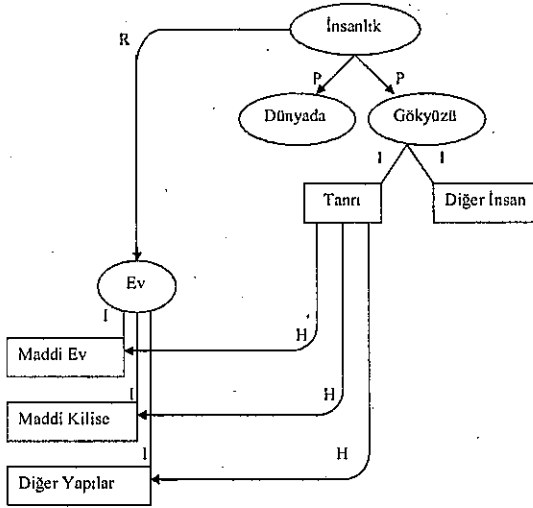
Şekil-1: İnsanlığın bir örneği olan Tanrının olduğu yerin kavramsal sisteminin şekli. Küreler kavrama ve kutular belirli nesne veya konularına işaret etmekte, "I" ile gösterilen düz çizgiler Örnek-bağlantılarını, "R" ile gösterilen ok başlı eğri çizgiler tüm insanların yaşamak için bir eve ihtiyacı olduğu kuralını, "H" ile gösterilen ok başlı eğri çizgiler Tanrının yaşadığı yerdeki bir mülk gibi maddi bir eve sahip olduğunu ifade eden Mülkiyet-bağlarını göstermektedir.

Thagard'a göre sonuçları bir çeşit hiyerarşi içinde sunmaya çalıştık. İlk üç tür cevaplar temel alınmış ve şekil-1'de oluşturduğumuz hiyerarşide bu sonuçlar sunulmaktadır. Tüm insanlar varlığın bir türüdür (T). Tanrı insanoğlundan

özel bir örneğidir (I). Tüm insanlar bir eve ihtiyaç duyar (R). Ev örnekleri; (I) Maddi bir ev, maddi bir kilise yada başka yapılar olabilir. Tanrı ise gerçek maddi bir ev, maddi bir kilise veya geçmiştekenden yada günümüzdekenden farklı bir eve benzeyen bir mülke sahiptir.

İlk üç tür çizim arasındaki tek fark, hiyerarşiye yeni örneklerin eklenmesi ve bu eklemelerin eski hiyerarşide yerine konulmadığıdır. İşte bu yüzden bunu *inanç revizyonu* şeklinde tanımlamak daha iyi olacaktır.

Tanrı Gökyüzünde Maddi Gerçek Bir Yapıda Yaşıyor. Diğer üç tür çizim ise; çocukların çizdikleri gerçek bir evin, gerçek bir kilisenin yada bulutların üzerindeki gerçek bir bahçenin yeridir. Bu çizimlerde ortak olan; gökyüzünde bir yerde Tanrının yaşadığı bulutların üzerindeki maddi yapının, bulutlardakine yada dünyadakine benzer koşullarda olmasıdır.



Şekil-2: Gökyüzünde yaşayan varlıkların bir örneği olan Tanrının bulunduğu yerin kavramsal sisteminin şekli. Elipsler kavramı göstermekte ve kutular belirli nesne veya konulara işaret etmekte, "P" ile gösterilen ok başlı düz çizgiler Rol-bağ ilişkilerini, "I" ile gösterilen düz çizgiler Örnek-bağ ilişkilerini, "R" ile gösterilen ok başlı eğri çizgiler tüm varlıkların yaşamak için bir eve ihtiyacı olduğu kuralını, "H" ile gösterilen ok başlı eğri çizgiler Tanrının yaşadığı yerdeki bir mülk gibi maddi bir eve sahip olduğunu ifade eden Mülkiyet-bağlarını göstermektedir.

Bu çizim türündeki temel düşünce, Tanrının; ruhu cesedinden ayrılmamış bir insan olması (İsa'nın yeniden dirilmesi) yada bulutların üzerinde gerçek somut bir evde ve gerçek yaşam koşulları altında gökyüzünde yaşayan ölü bir insanın ruhu -Vosniadou & Brewer (1987, 1990)'in iki Dünya modeli incelenebilir- olmasıdır.

Bu çizimlerde yeni olarak "Gökyüzü" kavramı ve yeni bir rol-bağlantısı ortaya çıkmıştır. (bakınız şekil-2) Varlıklar; dünyada yaşayan insanlık ve gökyüzünde yaşayan varlıklar şeklinde ikiye (yeni rol bağlantısı) ayrılmıştır (Carey, 1985). Tanrı şimdi gökyüzünde yaşayan varlıkların yeni-parçasının bir

(P) örneği (I) olmuştur. Aynı kural hiyerarşide de bulunmaktadır: Tüm insanlık bir eve ihtiyaç duyar (R). Ev örnekleri (I): gerçek bir ev, gerçek bir kilise yada somut bir yapı olabilir. Tanrı ise gerçek somut bir eve, gerçek bir kilise veya geçmişten yada günümüzden farklı bir ev şeklindeki yapıya benzer bir mülke sahiptir (H) fakat şimdi tüm bu yapılar gökyüzündedir. Thagard hiyerarşideki yeni parçanın ilave edilmesini kavramsal değişme olarak tanımlar.

Açıkça Tanrının gökyüzünde gerçek bir kilisede yaşadığı şeklindeki inanç revizyonu gibi yeni örnekler (beşinci (V) çizim yada Tanrının cennette gerçek bir bahçede yaşadığı fikri, altıncı (VI) çizim) hiyerarşiye eklendiğinde, hiyerarşi yine aynı kalmaktadır. (inanç revizyonu)

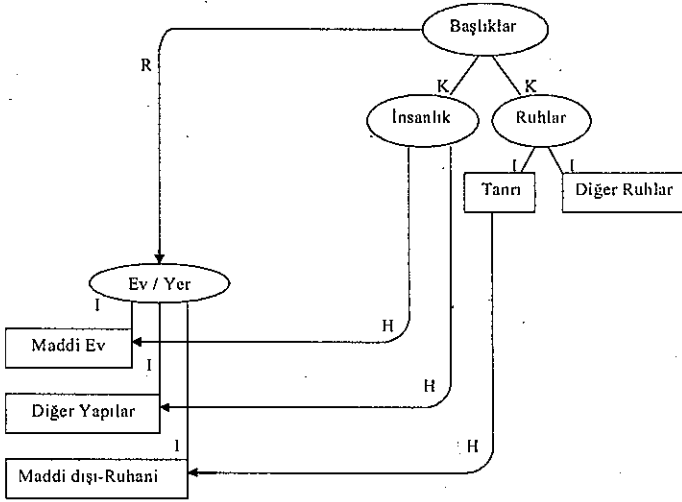
Tanrı Cennette Özel Ruhani Bir Evde Yaşamaktadır. Diğer çizimler ise (VII, VIII ve IX), cennetin kapıları, melekler ve gezegenler gibi sembolik öğelerin ve çocukların çizdikleri evlerin yerleri ile ilgilidir. Bu çizimlerdeki temel düşünce Tanrının içinde yaşayacağı maddi herhangi bir eve ihtiyacı olmaması düşüncesidir. Tanrıya ancak özel ruhani bir mekan gerekir.

Gerçek maddi ev önceki çizimlerde bulutlardan yapılmış ruhani bir ev şeklinde çizilmiştir. Bulutların şeklinin bir eve benzemesi, çocukların Tanrıyı yaşam için hala bir eve ihtiyaç duyan bir varlık gibi düşündüklerini ifade etmektedir. Bu ev betimlemeleri, çocukların Tanrının evi düşüncesini sembolik olarak anlamadıklarını ifade etmektedir.

Tanrının evrende yaşadığı ve evrenin Tanrıda yaşamadığı (Panteizm) temel fikrinin sadece resimlerden anlaşılması zor olsa bile, aynı temel düşünce çocukların gezegen ve melek çizdiği zaman var olabilir. Bundan başka önemli panteistik görüşlerden biri de var olan her şeyin bir "birlik" oluşturduğunu ve bu birliğin tüm içeriğinin bir anlamda ilahi olduğunu düşüncesidir (MacIntyre, 1967, p.34). Ayrıca Amerikan Kızılderili dinlerinin bazılarında benzer, çok sayıdaki Tanrı türünden ayrılabilen panteistik birlik ile alakalı ibadetler ile ruha tapınmanın nasıl ayrılabilceği de çok karışık bir konudur. (Levine, 1994). Diğer bir ifadeyle, bu durumda Tanrının mevcudiyeti ruhsal varlığa yükseltilmiş gözükmektedir. Tanrı insan ruhundan gökyüzünde yaşayan bir ruha dönüşmektedir. Varlığın bir türü şeklinde yeni "ruh" kavramının hiyerarşiye eklenmesi de otomatik olarak Tanrının yaşadığı ev fikrini değiştirmektedir.

Yeni "ruh" kavramı, temel hiyerarşiye eklenmiş gözükmektedir (bakınız şekil-3). Ruhlar ve Dünyada ve gökyüzünde yaşayan insanoğlu varlığın iki farklı türüdür (K) (daha fazla bilgi için aşağıdaki tartışma bölümüne bakınız). Tanrı gökyüzünde yaşayan ruhlar kısmına (P) aittir ve onlardan biridir (I). Tanrı yaşamak için ruhani bir yere (bir ruh gibi) sahip olabilir. Bu kural (R) insanlığın ve ruhların yaşamak için bir eve yada belirli bir yere ihtiyaç duyduklarına inanmayı ifade eder. İnsanoğlu yaşamak için maddi bir eve yada diğer yapılara sahiptir. Tanrı bir ruh olarak mülk gibi maddi bir eve sahip değildir fakat diğer ruhlar gibi özel ruhani bir evde yaşamaktadır. Bu hiyerarşiler öncekilerle karşılaştırıldığında Thagard'ın kavramsal değişiklik şeklinde tanımladığı yeni bir tür-bağlantısının bu hiyerarşiye eklendiği açıktır.

Görüldüğü gibi, yeni “ruh” kavramının hiyerarşiye girişi hiyerarşik yapıyı derinden etkilemiştir ve bir kavramsal değişme oluşturmuştur. Ancak Tanrının cennette, gökyüzünde yada dünyada yaşaması hiyerarşik yapı çok etkilemez ve sadece inanç revizyonu olarak kalır.



Şekil-3: Bir ruh olan Tanrının bulunduğu yerin kavramsal sisteminin şekli. Elipsler kavramlara ve kutular belirli nesnelere yada konulara işaret etmekte, “K” ile gösterilen düz çizgiler Tür-bağ ilişkilerini, “P” ile gösterilen ok başlı düz çizgiler Rol-bağ ilişkilerini, “I” ile gösterilen düz çizgiler Örnek-bağ ilişkilerini, “R” ile gösterilen ok başlı eğri çizgiler, tüm varlıklar yaşamak için bir eve ihtiyacı olduğu kuralını, “H” ile gösterilen ok başlı eğri çizgiler, Tanrının yaşadığı yerdeki bir mülk gibi gerçek dışı-ruhani bir eve sahip olduğunu ifade eden Mülkiyet-bağlarını göstermektedir.

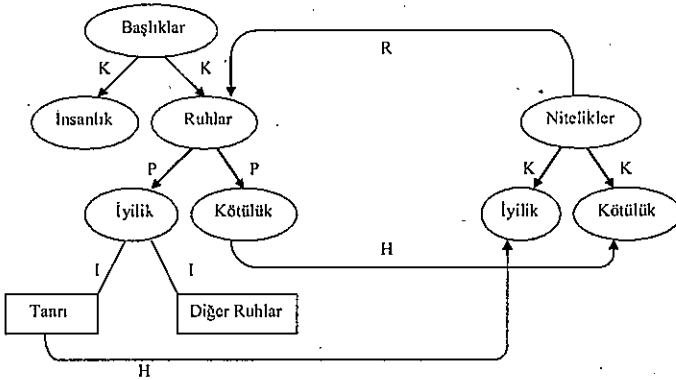
Tanrı İyi Niteliklerin Var Olduğu Yerde Yaşar. Çizimlerin onuncusunda (X), Katolik çocuklar iyilik, sevgi, barış vb. gibi niteliklere benzer nitelikleri simgeleyen bulutlar çizmişlerdir. Bu çizim çeşidi Tanrının yaşamak için dokunulabilen bir ev veya belirli bir mekana ihtiyaç duymadığını bilakis onun iyilik, sevgi, barış vb. gibi niteliklerin olduğu herhangi bir yerde yaşayabildiğini belirtmektedir.

Bana göre; bu çizimlerle çocukların, Tanrının bu niteliklerde ya da bu niteliklerin Tanrı’da yaşamasını anlatıp anlatmadıkları asıl konumuzun dışındadır. Aslında, Tanrının varlığı aynı kalır. Tanrı her zaman iyilik, sevgi, barış ve diğer iyi niteliklerle tanınan bir ruhtur. Tanrı kavramı her zaman ruhanidir ve soruların ağırlığı Tanrının yaşadığı evden Tanrının varlığı biçimine kaymıştır.

Tanrı her zaman iyilik, sevgi, barış ve diğer tüm iyi niteliklerde vardır. Biz Tanrının zihnimizdeki yerini, Tanrının yaşaması için gerekli olan özel ruhani mekandan, Tanrının iyilik ve barış içinde var olduğu idealist bir mekana kaydık.

Şekil-4’de görüldüğü gibi ruhlar ve insanoğlu hala varlığın farklı türleridir. Yeni “nitelik” parametresi hiyerarşide ortaya çıkmıştır. İyilik ve kötülük yeni nitelik türleridir (K). Bu yeni parametrenin ortaya çıkması hiyerarşiye yeni bir kural (R) eklemiştir: ruhlar iyi ve kötü şeklinde ikiye ayrılır. Sonuç olarak, yeni rol-bağı (P) hiyerarşiye eklenmiş ve ruhlar iki gruba ayrılmıştır: iyi ve kötü. Tanrı iyi ruhların (I) bir örneğidir. Tanrı bir varlık olarak (H) iyiliğe sahiptir. Tanrı hala ancak bir ruhtur diğer ruhlardan nitelik açısından ve ahlaken farklı olmasına karşın; O, en yüksek iyiliktir. Hiyerarşide yeni rol-bağının yükselmesi bir kavramsal değişimi oluşturur.

Elde ettiğimiz bulgular, ikinci hipotezimizi bütünüyle doğrulamaktadır. Çocukların çizimlerinin tamamı incelendiğinde, hiyerarşiye yeni örnek yada kuralın eklenmesi ile inanç revizyonları, yeni bir kavramın eklenmesi ile kavramsal değişimler ve yeni rol-bağı ve tür-bağı eklenmeleri tespit edilmiştir. Diğer bir ifadeyle, Thagard’ın bilim sahalarında kavramsal değişimleri yeniden incelediğinde fizik alanındaki Chi (1992) nin çalışması hariç bulamadığı, branş atlamasına benzer kavramsal değişimler çocukların çizimlerinde tespit edilmiştir.



Şekil-4: İyi bir ruh olan Tanrının bulunduğu yerin kavramsal sisteminin şekli. Elipsler kavramlara ve kutular belirli nesnelere yada konulara işaret etmekte, “K” ile gösterilen düz çizgiler Tür-bağ ilişkilerini, “P” ile gösterilen ok başlı düz çizgiler Rol-bağ ilişkilerini, “I” ile gösterilen düz çizgiler Örnek-bağı, “R” ile gösterilen ok başlı eğri çizgiler, ruhların sahip oldukları kesin derecelerinin niteliklerine göre tanınacağı kuralını, “H” ile gösterilen ok başlı eğri çizgiler, Tanrının iyi koşullara ait ve iyilik, sevgi, barış vb. kavramlara sahip olduğu yerde var olduğunu ifade eden Mülkiyet-bağlarını göstermektedir.

Üçüncü hipotezimizi kısmen doğrulayan örneklemimizde, ağacın yer değiştirmesine benzer kavramsal değişimler tespit edemedik.

Çocukları Çizimlerindeki ve Dinler Tarihindeki Kavramsal Değişim Türleri

Görüldüğü kadarıyla, çocukların çizimleri Tanrı kavramına verdikleri anlama dayanmaktadır. Tanrı kavramı küçük çocuklar tarafından kullanılır.

masına rağmen, farklı hiyerarşilerde farklı anlamlar kazanmıştır. Bu anlamlar; maddi bir insan (şekil-1), çocukların dünyadaki çevreleri ile gökyüzünde yaşayan insanoğlunun ruhu (şekil-2), evrende herhangi bir yerde yaşayan ruhani varlık (şekil-3) ve son olarak pozitif şartlarda yaşayan iyi bir ruh (şekil-4) şeklinde sıralanabilir.

Tanrı gerçek bir insandır. Çocukların çizimlerinin, kendi günlük tecrübelerine dayandığı ve Hıristiyan geleneğini yansıttığı açıktır. Çocukların İsa hakkında bir şeyler duymuşlar ve onu dünyada herhangi bir yerde yaşayan sıradan bir kişi gibi düşünmektedir. “Kilise Tanrının evidir” yeni bilgisi, sürekli bir kilisede yaşayan adam olan Tanrının varlığı hakkındaki fikirlerini değiştirmemektedir. Muhtemelen kilisedeki İsa’yı gösteren heykeller ve evlerimizdeki İsa portreleri aynı fonksiyonu icra etmektedir. Bu yeni bilginin hiyerarşiye eklenmesi eski inancın ontolojisinde bir değişiklik yada tamamen eski inancın terk edilmesini zorunlu kılmamaksızın eskinin yeniden düşünülmesini gerekli kılmaktadır.

Geometrik çağlar (M.Ö. 12.yüzyıldan 10.yüzyıla kadar) boyunca ve antik Yunan dininde Tanrı kabul edilen yerel kahramanlara tapınmayı görebiliriz. (Papachatzis, 1987). Plutarch yazılarında Yunanlılar tarafında tanrılığa yükseltile ve kendisine kurbanlar sunulan Lampsak adında bir kadından bahsetmektedir. Rohde (1950) kahramanlar ve tanrılar arasındaki açık bir ayrımın olmadığını; bazen yöresel kahramanlara bile Tanrı dendiğini bildirmektedir. Xenophanis (DK14) Yunan halkının, Tanruların ölümlü olarak doğduklarına ve onların insan giysilerine, seslerine ve bedenlerine sahip olduklarına inandıklarını söylemektedir.

Totemci dinler arasında, Spencer & Gillen (1888) totem kabul edilen ataya veya bir grup ataya ibadet eden birkaç kabile tespit etmiştir (Durkheim, 1947).

Totemik karakterlerle, günümüzdeki kahramanvari dinlerde olduğu gibi çocukların çizimlerini yada bu çizimlerin yorumlarını ilişkilendirmek mümkün değildir. Bununla beraber, insanlarla aynı alışkanlıkları ve ihtiyaçları olan Tanrı fikri, üç çeşit çizimin temel ve ortak düşüncesini oluşturmaktadır.

Tanrı İnsanoğlunun Ruhudur. Tanrı kavramı bir sonraki hiyerarşide yeni bir anlam kazanmaktadır (şekil-2). Hıristiyan geleneğinden gelen yeni bilgi/inanç hiyerarşiye eklenmektedir: “Tanrı gökyüzünde cennet denilen bahçede yaşamaktadır.” Çocuklar her şeyi dünya ile benzerlik kurarak düşünmektedir. Tanrının başka bir dünyada yaşadığı inancını çocuklar kabul etmiş gibi gözükmelerine rağmen, diğer dünya çocukların dünyasına benzemektedir. Bununla beraber, çocuklar dünyaya benzer diğer dünyanın varlığına insanlar ve bu bağlamda bu dünyaya ait nesnelere resmetmeler yada değişik şekillerde diğer dünya gerçekliğini çizmeye çalışsalar bile çocukların diğer dünyayı doğru şekilde anlayıp anlamadıkları bilinemez.

Homer destanlarına göre, insanlar fiziksel ve görülebilir şekilde dünyada ya da yaşam için temel gereklere sahip bir ruh şeklinde Hades’in krallığında

olmak üzere iki şekilde hayat sürer. Rohde'e (1950) göre bu görüş, Yunanlılar kthonik tanrılara inandıkları dönemdeki geleneklerine ait olmalıdır. Homer tanrılar hakkındaki aynı ontolojiyi korumuştur. Olimpos dağı yeryüzündeki diğer ölümlülerin yaşam şartları gibi yaşayan 12 tane ölümsüz Yunan tanrısına ev sahipliği yapmıştır. Tanrılar sihirli yiyecek ve içecekler sayesinde sonsuz yaşama sahiptirler (Rohde, 1950). Bazen tanrılar kendilerine hizmet etmek için ölümlüleri kullanmakta ve onlara sihirli yiyeceklerden yeme ve kendileri gibi ölümsüz olma fırsatını vermekteydiler (The Nymph Ino in Odyssey E, 333, Ganymede in Iliad Y, the Orion in Odyssey E, 122 sadece bu durumların bazılarından Homer tarafından destanlarında bahsedilmektedir.). Antik Yunan geleneğine göre sihirli yiyecekleri yiyen ölümlüler aynı zamanda hem insani özelliklerini korumakta hem de tanrılık özelliklerine de sahip olmaktaydı. Bütün bu dinler tarihi verileri ile çocukların bulutların üzerindeki ev gibi çizimleri yapmaları ilişkili gibi gözükmektedir.

Benzer görüşler ruh bedenden ayrıldığında ruhun beden ile aynı gereksinimlere ihtiyacı olduğuna inanan Orta Avustralya Aborjinlerinin inançlarında bulunabilir (Durkheim, 1947, s. 241). Aborjinler bir insanın içinde onun istek ve düşüncelerini yöneten diğer bir insanın yaşadığına inanmaktadırlar. *Ruh* terimi çocuklar tarafından kullanılmamakta fakat gökyüzünde dünyadaki ile aynı koşullar altında yaşayan insanların varlığı fikri aynı terimi ifade etmektedir. Tanrı dünyadaki ile aynı koşullar altında gökyüzünde yaşayan varlıkların örneğidir.

Yeni inançların eklenmesi, hiyerarşiye yeni rol-bağının eklenmesini sağlamak ve Thagard'a (1992) göre bu bir kavramsal değişim oluşturmaktadır.

Tanrı Bir Ruhtur. Çocukların Tanrı kavramına verdiği bu anlam şekil-3'de gösterilmektedir. Yahudi-Hristiyan geleneğinden gelen "Tanrının bir ruh" olduğu yeni bilgisi hiyerarşiye eklenmiştir. Çizimlerde ev şeklinde bulutlar, sembolik olarak cennetin kapısı, melekler ve gezegenler yer almaktadır. Bu yüzden, maddi anlamda cennet düşüncesi Tanrının yaşadığı yeri tarif etmekte kullanılsa bile çocuklar tarafından cennet daha çok soyut düşünülmemektedir. Cennet; gök yüzünde bir yerdeki ruhani ülke, ruhların yaşadığı ve zamanın sonuna kadar ruhlara ev sahipliği yapacak olan yerdir. Ruhlar yaşamak için maddi bir yere ihtiyaç duymazlar, melekler herhangi bir yerde yaşamaya ihtiyaç hissetmezler ve her yerde yaşayabilirler. Yaşamak için ancak melekler belirli bir mekana ihtiyaç duyarlar.

Antik Yunan'da Homer'a (M.Ö.9.yüzyıl) göre, ruhlar ölümden sonra Hades denilen hava ve su geçirmeyen ülkeye gitmektedir. Hades'in tanrıları ile beraber ruhlar önceden kendilerine has özelliklerini korumak suretiyle bilinçsiz bir şekilde yaşamaktadırlar. Rohde (1950) bu inanışları eski inançların bir kalıntısı gibi düşünmektedir. Ayrıca, Rohde'nin düşüncesine zıt olarak, Homer ruh düşüncesini insanın ikinci temel niteliği gibi kabul etse bile ruh terimini hayat terimi yerine kullanılan soyut hayat kavramına dönüştürmüştür. İçsel insan hayatının maddi yüzünün soyut kavramlara dönüşmesi Homerik destanların bir eğilimidir (Rohde, 1950). Tanrılar bu yolla ruhlar haline gelmektedirler.

Homer, Olimpus tarafından yaratılan panteon ve tanrı hakkındaki yerel inanışların hepsini derlemiştir. Daha sonra tanrılar insanları yönetmek ve onlara yardım etmek zorunda kaldı ve ne zaman kendilerine ihtiyaç duyulsa insanların yardımına koştu. Bu zorunluluk insanın günlük işlerinde olmasa bile tanrılar bir ruh gibi hareket ettiler ve tarihi değiştirdiler. Ancak yaşamak için belirli bir yer ihtiyacı hala eski Yunan tanrıları için gereklidir. Bir asır sonra (M.Ö.8.yüzyıl) Hesiod *Theogony* adlı kitabında, bir ruh çeşidi olarak *Gümüş ve Altın kuşağından* bahseder ve tarihin doğuşundan değişik devirlerine kadar atalara tapınma, ruhların bilinçli ve aktif ruhlara yükselmesi ile ilgili yaşayan inançlardan bahseder (Rohde, 1950).

Aynı inancı, aynı zamanda ulu bir tanrı olan bir ataya ibadet eden Avustralya'nın farklı kabilelerinin dini efsanelerinde de görebiliriz. Bu tanrı, belli bir süre yeryüzünde yaşadktan sonra gökyüzüne çıkmış ve toplanan ruhlarla beraber yaşamını orada devam ettiren ölümsüz bir varlıktır (Durkheim, 1947). Ulu Tanrı bizzat özel önemi olan bir atadır ve Durkheim'e göre; ulu tanrı bir çok komşu kabileler tarafından aynı derecede tanınan medenileştirilmiş bir kahramandan daha önemlidir. İnsanlar onunla bir yaratıcı gibi konuşmuşlar (insanın babası gibi), ona yıldızlardan daha fazla güç atfetmişlerdir. Emile Durkheim (1947) kabilelerin evrenselleştirilmesi, totemizmin ulaştığı yüksek kavrayış olan ulu tanrının yaratılma yolunu açtığını düşünmektedir. Ayrıca, Avustralya Aborjinlerine göre; ruhlar insan değildir ve insan ruhlarından çok ötedir. Ruh düşüncesi, anonim hikayeler hakkında farklı düşünmeyi gerektirir ve çok yaygındır. "İnsan nefsi (can) bir ruh değildir." (s.273) ve ruhlar ontolojik olarak canlılardan farklı bir varlık çeşididir.

Resimlerde çizilen gökyüzündeki ya da yeryüzündeki soyut ruhani yerler, muhtemelen "Tanrı bir ruhtur." fikrini yansıtmaktadır. Dramatik olarak bu sonuç hiyerarşiyi değiştirmiş ve yeni bir tür ilişkisi oluşturulmuştur. Tanrı gök yüzünde yaşayan ruhların bir örneği ve değiştirilen tanrının ontolojisinin bir sonucu olmaktadır. Bu değişim bir branş atlama ve Tanrının yaşadığı ev hakkındaki çocukların çizimlerinde bulduğumuz en önemli kavramsal değişimdir.

Tanrı İyi Bir Ruhtur. Bazı çizimlerde iyi niteliklerin Tanrıya atfedilmesi (şekil-4) önceki tüm hiyerarşilerin değiştiği gibi gözükmemelidir. Tanrı ontolojik olarak iyi ve barışçıl bir ruhtur ve nihai iyi olarak kalacaktır.

Homerik Yunan dininde, ruhlar kendi nitelik ve ahlaklarına göre farklı kategorilere yerleştirilmez. Aynı ruhlar bazen ahlaki ve bazen de ahlak-dışı hareket edebilirler. Bu durum, Eflatunun Homer'ı kendi "Devlet" in den çıkarmasının ana sebebidir. Jean Pierre Vernant (1965) Yunan toplumunun doğadan ekonomiye ve kent uygarlığına dönüşümünün bir sonucu olarak, davranış ve hayat için ahlak teorisi üzerinde düşünmüştür. Bundan başka, Dodds (1957) antik Yunanlıların eski çağlar boyunca (M.Ö. 7. yüzyıldan 6.yüzyıla kadar) utanç-kültüründen suç-kültürüne dönüştüğünü kabul etmektedir. Gerçekte ise, sürekli mücadele içinde olan iyi ve kötü olmak üzere iki dünya vardır ve bu iki dünyanın iki hükümdar ile yönetimi düşüncesini sadece Eflatun'da (M.Ö. 5.yüzyıldan 4.yüzyıla kadar) görebiliriz.

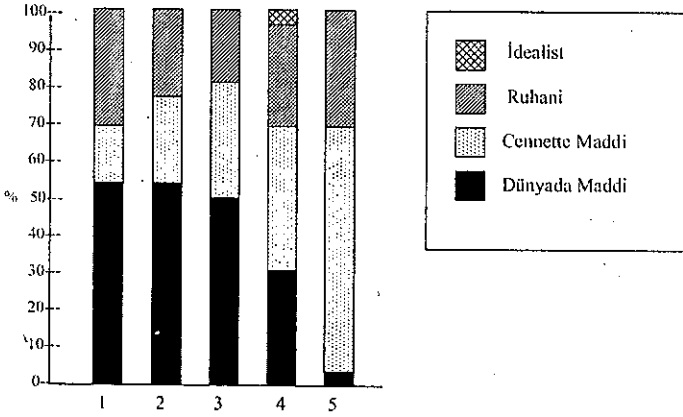
Howwit, Güney Avustralya'da bulunan Dieri kabilesi arasında var olan ve ağaçlarda yaşadığına inanılan Mura-Mura denilen iyi kabul edilen bir ruh inanışından bahsetmektedir (Durkheim 1947'den nakil).

Çocukların çizdikleri iyiliği temsil eden bulutlar, Tanrının gökyüzünde yaşayan iyi bir ruh olduğunu ima etmektedir. Bu resimlerde Tanrı, ontolojik olarak basit yaşam şekli olan, sosyal yaşamın çatısı içinde ve hala bilinmeyen daha fazla teorik ya da metafiziksel altyapının dışında olan eski ve platonik Yunan tanrılarına benzemektedir (Matsoukas, 1994). Bu yüzden bu çizimlerde, Tanrı ontolojik olarak bir ruh şeklinde temel hiyerarşi de aynı kalmaktadır. Sadece Thagard'ın kavramsal değişimine göre hiyerarşide yeni parçabağının ilave edilmesiyle değiştirilmiştir.

Tanrının yaşadığı ev ile ilgili çocukların çizimleri, en azından Yunan dinler tarihinde ve Avustralya Aborjinlerinde bulabileceğimiz ontolojik hiyerarşiler içinde gösterilmiştir. Dinler tarihindeki bu hiyerarşiler şu sırayı takip eder: Tanrı gerçek bir insandır-yeryüzünde bir kahramandır@Tanrı bir adam yada dünyadaki koşullar altında yeryüzünde yaşayan bir ruhtur@Tanrı bir ruhtur@Tanrı iyi bir ruhtur. Bulgular araştırmanın beşinci hipotezini doğrulamaktadır. Şimdi çocukların çizimlerinin temeli olan hiyerarşilerin, dinler tarihindeki evrimlere benzer aynı evrimsel sırayı takip edip etmediklerini inceleyeceğiz.

Tanrının Yaşadığı Ev Hakkında Çocukların Çizimlerindeki Gelişimsel Değişim

Çizimler, Tanrı kavramının temel ontolojisine dayanarak üç gruba ayrılabilir: (I) Tanrı yeryüzünde yaşayan bir varlıktır, (II) Tanrı gökyüzünde yaşayan bir varlıktır (ruh), (III) Tanrı ruhani bir varlıktır ve (IV) son olarak Tanrı iyi bir ruhtur. Şekil-5 her bir grubun sınıflara göre oranlamasını vermektedir. İlk tip, Tanrı yeryüzünde yaşayan bir varlık ve yaşamak için yeryüzünde maddi bir yapıya ihtiyaç duyduğunu ifade edenlerin oranı, birinci sınıfta % 55 ve ikinci sınıfta % 56'dır. Bu oran beşince sınıfta % 3.7'e düşmektedir. Karşılığında ikinci tip, resimlerde yaşamak için gökyüzünde maddi bir yapıya ihtiyaç duyan Tanrı imajı, birinci sınıflarda % 15 gibi küçük bir yüzdeliğe sahiptir ve büyük çocuklarda bu oran % 66.7'e yükselmektedir. Üçüncü tipin yüzdelikleri neredeyse tüm sınıflarda % 15-30 aynı kalmaktadır. Dördüncü tip, sadece dördüncü sınıflarda küçük bir yüzdelik % 6.3 şeklinde ortaya çıkmıştır. Bulgular, küçük çocuklardaki kavram hiyerarşileri, büyük çocuklardaki kavram hiyerarşilerinden daha basittir şeklindeki beşinci hipotezimizi doğrulamıştır. Küçük çocuklardaki kavramsal hiyerarşiler; büyük çocukların kavramsal hiyerarşilerinden daha basittir.



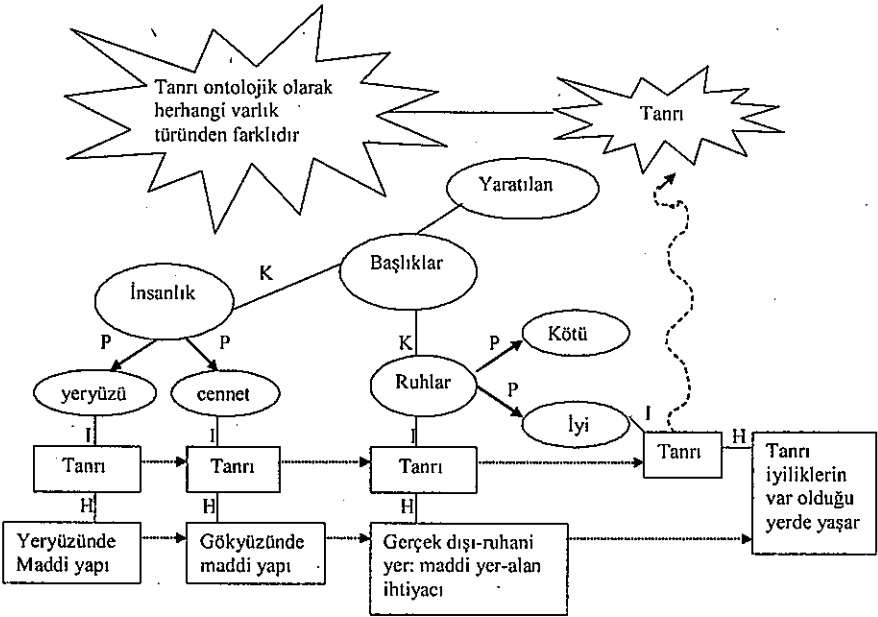
Şekil-5: Sınıflara göre çocukların çizimlerdeki ontolojik Tanrı kavramıyla ilgili yüzdelikler.

Tartışma

Çizimler, Temel Hiyerarşiler ve Çocukların Çizimlerinde Kavramsal Değişim Türleri

Bu çalışmada kavramsal sistemin, belirli kurullarla birbiri ile bağlantılı olan tür ve parça hiyerarşileri şeklinde organize olmuş kavramlardan oluştuğunu varsayılmıştır. Çocukların çizimleri (10 farklı türde) izole edilmiş şekilde değerlendirilmedi. Bu çizimler, çocukların kavramsal sistemindeki Tanrı kavramının temel ontolojisine göre sınıflandırıldı. Çocukların çizimlerinde Tanrının ontolojisi üç farklı hiyerarşi ile açıklanmaktadır. Bunlar; çocukların başlangıçtaki kavramsal çatıları, Tanrının insanın bir örneği oluşu, Tanrının cennet denilen başka bir dünyada yaşayan varlıkların (ruhlar) bir parçası oluşu ve son olarak nitelik açısından ve ahlaken pozitif şartlar altında iyi ruh olan Tanrının gökyüzünde yaşayan ruhların bir örneği oluşudur. Bir hiyerarşiden diğerine geçiş, yeni inanışların var olan eski inançlara eklenmesi şeklinde inancın gelişmesi şeklinde değil, parça ve tür-ilişkilerinde değişim ve bütün kavramsal sistemin yer değiştirmesi şeklinde açıklanabilir. Bu hiyerarşilerin her biri içinde çocukların kavramsal sistemlerinin parça ve tür-ilişkilerinde istenmeyen değişimler meydana getiren değişik çizim türlerini de dikkate aldık. Gerçekte ise, bu çizimler Tanrının ontolojisini etkilemeyen farklı özellikleri gibi izah edilmiştir. Aslında farklı dinleri yada kültürel gelenekleri yansıtan değişik çizim türleri inanç revizyonu olarak kendi hiyerarşisi içinde kabul edilebilir.

Şekil-6, şematik olarak yeni rol-bağının ilave edilmesini ve ilkökul çocuklarının Tanrının evi çizimlerinde yer alan branş atlamasını göstermektedir. Ok başlı noktalı çizgiler ilkökul yılları boyunca çocukların çizimlerdeki kavramsal değişimi göstermektedir.



Şekil-6: Tanrının yaşadığı yer ile ilgili çocukların çizimlerdeki branş atlaması. Elipsler kavramlara ve kutular belirli nesnelere yada konulara işaret etmekte, "K" ile gösterilen düz çizgiler Tür-bağ ilişkilerini, "P" ile gösterilen ok başlı düz çizgiler Rol-bağ ilişkilerini, "I" ile gösterilen düz çizgiler Örnek-bağı, "H" ile gösterilen ok başlı eğri çizgiler mülkiyet-bağlarını, ok başlı noktali çizgiler Tanrı kavramının ve çocukların sıralamalarındaki Tanrının evinin hareketlerini göstermektedir. Ok başlı eğri çizgi Hıristiyan dinindeki ağacın yer değiştirmesini göstermektedir.

Çocukların başlangıçtaki kavramsal çatıları, Tanrı insanlığın bir örneğidir şeklindedir. Sonra ise, Tanrı gökyüzü denilen başka bir dünyada yaşayan varlıklardan biridir haline gelmektedir. Son kavramsal hiyerarşide, Tanrı gökyüzünde yaşayan ruhların bir örneği olmakta ve çizimlerin küçük bir yüzdeliğinde Tanrı iyi ruhların bir örneğidir şekline dönüşmektedir. Bu sınıflandırma Tanrıyı insanlıktan almış, onu gökyüzünde yaşayan varlıklara tahsis etmiş ve yeni bir varlık türüne yükseltmiştir: ruhlar ve özellikle de iyi ruhların bir örneği haline. Yeni tür-bağının ilave edilmesi, hiyerarşide en devrimsel değişimi oluşturur; *branş atlaması*.

Kavramsal değişim, kavramın ontolojisinde köklü değişimi yansıtır. Her ne zaman ontoloji değişir ise, yeni ontolojiye uygun olan yeni inançların eklenmesi de mümkündür. Eski inanışlar: (I) yeni kavram ontolojiye uygun olması için değişebilir; (II) eğer onlar *ana tabloda (prima facie)* yeni ontoloji ile zıt olursa ayrılabilir; yada (III) eğer hiç kimse yeni hiyerarşiye uygun bir açıklama bulmaya çalışmazsa uzun bir süre aktif kalabilir. Önceki inanışlar, gelenekler yada dini pratikler yeni inanç revizyonunun yapılanışını ve onların değişmemesi üzerinde etkili olabilirler.

Gelişimsel Değişimler

İlkokul çağındaki çocuklar arasındaki yukarıda anlatılan kavramsal değişimler gelişimsel bir doğrusalılık göstermektedir. Spesifik olarak, birinci sınıftaki çocukların çizdikleri resimlerde Tanrının yeryüzünde yaşayan bir insan olduğunu düşüncesi yüksek bir yüzdeliğe sahiptir ve Tanrının diğer dünyadan olduğunu düşüncesine sahip çocukların oranı ise beşinci sınıfa doğru artmaktadır. Ruhani Tanrı düşüncesini ortaya koyan benzer çizimler, ilkokul çağındaki çocuklar arasında küçük bir yüzdeliğe sahiptir. Bu veriler [araştırmada-ki], kavramsal değişimi daha iyi anlamak için önemli ipuçları içermektedir (Duke, 1994) ve daha çok araştırmayı gerektirmektedir.

Çocuklarda Kavramsal Değişimler ve Dinler Tarihindeki Kavramsal Devrimler

Yukarıda anlatılan kavramsal değişimler, dinler tarihindeki değişimlere benzemektedir. Eski Yunan dinindeki kavramsal devrimler (Avustralya Aborjinlerinin dinlerinin kronolojik sırası ile ilgili mevcut bir bilgiye sahip değiliz.) bu araştırma sonuçlarındaki bilgilerimizle aynı sırayı takip etmektedir. Özellikler, Eski Yunandaki Tanrı-kahraman düşüncesi geometrik çağlar boyunca (M.Ö.12. yüzyıldan 10.yüzyıla) kademeli olarak ölümsüzlüğe dönüşür, ancak insan gelişimine ve doğasına sahip "Anthropophyes Tanrılar" ise bu dönemde de mevcuttur (Harison, 1912)-ve antropomorfik olmayan, yani; insan şekline sahip olan ve genellikle Homer'e ait destanlarda görebileceğimiz kalıntılar diye adlandırılırlar. Homer (M.Ö.9.yüzyıl) destanlarında ve Hesiod teolojisinde (M.Ö.8.yüzyıl) ölümsüz ruhların bilinçli ve aktif ruhlara dönüşümünü anlatmaya çalışmıştır. İki hükümdarla yönetim ve ahlaki nitelikler daha sonra Eflatuncu filozoflar tarafından M.Ö.5.yüzyıldan 4.yüzyıla kadar tanrılara atfedilmiştir. Bu yüzden çocuklardaki kavramsal değişimler, diğer araştırmaların gösterdiği gibi (Thagard, 1992) sadece bilim tarihinde meydana gelenlere benzememekte aynı zamanda dinler tarihinde vuku bulanlara da benzemektedir. Ayrıca, ilkokul çocuklarının dini kavramlar sistemindeki en önemli kavramsal değişimlerden birini tespit edilmiştir: *branş atlama*sı. Thagard (1992). Fizik dışında bu bulguyu diğer bilim dallarındaki araştırmalarda bulunamamıştır (Chi, 1992).

İnsanoğlu yada ruh olsun tanrı kavramı varlığın bir türü gibi kullanılmaktadır (şekil-6). Hristiyan teolojisinde, varlıklar ontolojik olarak Tanrı, ruhlar ve insanoğlu şeklinde bir sınıflamaya tabi tutulduğu için Tanrı kavramı farklı bir anlam kazanmıştır. Tanrı ontolojik olarak kainattan farklıdır. Tanrı ne bir ata, nede bir atanın ruhudur ve O bunların hepsinden bağımsız olarak vardır. Tür ilişkilerinin mahiyetindeki bu temel değişim dinler tarihinde en önemli kavramsal değişimdir. Hiyerarşide ve bu araştırmanın örnekleminde [ilkokul çocukları] ağacın yer değiştirmesi şeklindeki bir kavramsal değişime rastlanamamıştır. Ancak bu çeşit bir kavramsal değişim ileri çocukluk ve yetişkinlerde bulunabilir.

Din Eğitimi Uygulamasına Yönelik Bazı Öneriler

Eğer çocukların karışık dini sistemleri ve teolojileri anlamaları için, bu inanç sistemlerinin yapılanmasına katkıda bulunan insanlar tarafından geçirilen aynı tür kavramsal değişimleri geçirmeleri gerekli ise, okullarda eğitim gören çocuklara yönelik dini müfredatında ne gibi değişiklikler yapılması uygundur?

Bir sonuca ulaşmak için doğru dini müfredatı oluşturmada rol oynayacak tüm parametreleri tek tek incelemek zordur. Ancak bu makale ile dini kavramların sunumunun, çocukların bilgi kazanma düzeni ile uyumlu olması ve dinlerin gelişim tarihini takip etmesinin gerekliliği açıktır. Öğretim yoluyla bir şeyler öğretmek keşfetme yönteminde daha kolaydır. Çocuğa yeni bir dini kavramı ancak sözlü iletişim yöntemiyle öğretilir. Ancak insan zihnine yerleştirilen kavramlar günlük hayatta geçerli olsa bile, aşamalı olarak insan zihnine oturan bilgi daha kalıcı ve önemlidir. İlk olarak öğretmenler, yönlendirme ve uygulama yoluyla öğrencilerde birleştirilmiş kavramlar ve kurallar grubu oluşturmalı, daha sonra tartışma yoluyla bunların tutarlı açıklamalarını görmeleri için onlara rehberlik etmelidir. Buradaki önemli nokta, yeni kavramsal sistemin, tutarlı evrensel bir yargılamanın sonucu olan eski sistemin üzerine kurulmasının gerekliliğidir.

Ayrıca öğretmenler, öğrencilerin dini değerleri ile okullarda öğrendikleri arasındaki çelişki meseleleri aşabilme güçlerinin farkında olduklarını garanti edebilmelidir. Aynı zamanda din dersi programları, öğrencilere önemli dini kavramalar ile ilgili eski inançların doğru şekilde açıklanmasıyla öğrencilerin metakognitiv yeteneklerini geliştirebilir. Elbette Tanrının farklı ontolojisini açıklama teşebbüsleri insani çabalardır ve Tanrının mahiyetini izah etmekten uzaktır (McFague, 1983). Hıristiyan babalarına göre, biz Tanrının sadece kutsal fiillerini anlayabiliriz. Öğretmenler öğrencileri, Tanrıyı daha iyi bilmeleri hususunda cesaretlendirebilir ve onların ilgilerini Tanrı'nın yaşadığımız dünyada var olduğu dini deneyimini öğrencilere kazandırmak için Tanrının fiillerine çevirebilirler (Pnevmatikos, 2000).

Tablo 1. Sınıf ve mezheplere göre yüzdeler

Mezhep	Sınıf	Yeryüzünde Somut			Bulutların Üzerinde Somut				Soyut		
		Somut Ev	Tarihsel Gösterim	Somut Kilise	Bulutların üzerinde somut ev	Bulutların üzerinde somut kilise	Cennet bahçe	Bulutların üzerinde soyut ev	Sembolik öğeler (kapı, melek)	Gezegenler evren	Nitelikler (sevgi, barış)
Katolik	1.	12.50	0	37.50	0	12.50	12.50	25.00	0	0	0
Ortodoks	1.	0	33.33	25.00	8.33	0	0	8.33	16.67	8.33	0
Katolik	2.	0	0	64.29	21.43	7.14	7.14	0	0	0	0
Ortodoks	2.	15.38	15.38	15.38	7.69	0	0	30.77	7.69	7.69	0
Katolik	3.	7.14	0	50.00	14.29	7.14	0	0	0	0	0
Ortodoks	3.	0	16.67	25.00	25.00	8.33	0	8.33	8.33	8.33	0
Katolik	4.	0	0	26.32	31.58	0	0	15.79	10.53	5.26	10.53
Ortodoks	4.	15.38	0	23.08	30.77	0	23.08	0	7.69	0	0
Katolik	5.	0	0	7.14	57.14	7.14	0	14.29	14.29	0	0
Ortodoks	5.	13.3	0	6.7	40	20	6.7	0	13.3	0	0
Toplam:	132	4.50	6.00	27.30	28.00	6.00	3.00	11.36	9.00	3.00	1.50

KAYNAKÇA

- Babin, P. (1965). The idea of God: Its evolution between the a.g.e. of 11 and 19. In A.Godin (Ed.), *From religious experience to a religious attitude* (pp. 183-198). Chicago, IL: Layola University Press.
- Bunnen, C. (1965). The burning bush: The symbolic implications of Bible story among children from 5-12 years. In A.Godin (Ed.), *From religious experience to a religious attitude* (pp. 171-182). Chicago, IL: Layola University Press.
- Carey, S. (1985). *Conceptual change in childhood*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Chi, M.T.H. (1988). Children's lack of access and knowledge reorganisation: An example from the concept of animism. In F. Weinert & M. Perlmutter (Eds.), *Memory Development: Universal changes and individual Differences* (pp. 160-194). Hillsdale, Nj: Erlbaum
- Chi, M.T.H. (1992). Conceptual change within and across ontological categories: Examples from learning and Discovery in science. In R. Giere (Ed.), *Cognitive model of science, Minnesota Studies in the philosophy of Science* (pp. 129-189). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Chi, M.T.H., Feltovich, P.J., & Glaser, R. (1981). Categorization and representation of physics problem by expert and novices. *Cognitive science*, 5, 121-152
- Day, D. (1980). *Religious orientation, God concept, religious experience, social interest, and self-concept as a function of psychological needs*. Basilmamış doktora tezi, Rosemead Graduate School of Professional Psychology
- Deconcy, J.P. (1965). The idea of God: Its emergence between 7 and 16 years. In A. Godin (Ed.), *From religious experience to a religious attitude* (pp. 97-108). Chicago, IL: Layola University Press.
- Deconcy, J.P. (1967). *Structure génétique de l'idée d Dieu ches des catholiques français*. Bruxelles, Belgium: Lumen Vitae diSessa, A. (1982). Unlearning Aristotelian Physics: A study of knowledge based learning. *Cognitive Science*, 6, 37-75
- Dodds, E.R. (1957). *The Greeks and irrational*. Boston, MS: Beacon Press.
- Duke M. (1994). Chaos theory and psychology: seven proposition. *Genetic, social, and general psychology*, 99, 209-225
- Durkheim, E. (1947). *The elementary form of the religion life: A study of the religion sociology*. Glencoe. IL: Free Press
- Elkind, D. (1961). The child's conception of his religious denomination: I. The Jewish child. *Journal of Genetic Psychology*, 99, 109-225
- Gelman, S.A., Coley, J.D. & Gottfried, G.M.(1994). Essentialist beliefs in children: The acquisition of conceot and theories. In L.A. Hirschfeld and S.A. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*. (pp. 341-365). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Godin, A. (1985). *The psychological dynamic of religious experience*. Birmingham, AL: Religion Education Press.
- Goldman, R. (1964). *Religious thinking from chilhood to adolescence*. London, UK: Routledge and Kegan Poul
- Goodenough, F. (1926). *Measurement of intelligence by drawings*. New York, NY: Harcourt, Brace & World.
- Graebner, O.E. (1964). Child concept of God. *Religious Education*, 59, 234-241.
- Harms, E. (1944). The development of religious experience in children. *American Journal of Sociology*, 50, 112-122.

- Harris, D.B. (1963). *Children's drawings as measures of intellectual maturity*. New York, NY: Harcourt, Brace & World
- Harrison, J.E. (1912). *Themis: a study of the social origins of Greek religion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Heller, D.I. (1986). *Children's God*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hyde, K. (1990). *Religion in childhood and adolescence: a comprehensive review of the research*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Keil, F. (1989). *Concept, kinds and cognitive development*. Cambridge, MA: MIT Press/Bradford Books.
- Kuhn, T.S. (1962). *The Copernican revolution*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kuhn, T.S. (1970). *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Larson, L. & Knapp, R.H. (1964). Sex differences in symbolic conception of the deity. *Journal of Projective Techniques and Personality Assessment*, 28, 303-306.
- Levine, M.P. (1994). *Pantheism: A non-theistic concept of deity*. London, UK: Routledge
- Long, L.N. & Long, T.C. (1976). Influence religious status and religion attire on interviewers. *Psychological Reports*, 39, 25-26.
- MacIntyre, A. (1967). "Pantheism". In P. Edwards (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*. New York, NY: Macmillan and Free Press.
- MacRae, D.R. (1977). *The relationship of psychological needs to God concept and religious conceptions*. Basilmamış doktora tezi. Rosemead Graduate School of Psychology.
- Matsoukas, N. (1994). *Dogmatic and Symbolic Theology*, Part A. Thessaloniki, Greece: Pournaras.
- McCloskey, M. (1983). Naive theories of motion. In D. Gentner & A.L. Stevens (Eds.), *Mental Models*, (pp. 299-324). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- McFague, S. (1983). *Metaphorical theology: Models of God in religious language*. London, UK: SCM Press.
- Minsky, K. (1975). A framework for representing knowledge. In P.H. Winston (Ed.), *The psychology of computer vision* (pp. 211-277) New York, NY: McGraw-Hill.
- Miriam, S.C.H. (19967). The idea of God among Roman-Catholic children aged seven and eight. *British Journal of Educational Psychology*, 37, 399-400.
- Nelson, M.O. (1971). The concept of God and feelings toward parents. *Journal of Individual Psychology*, 27, 46-49.
- Nye, W., & Carlson, J. (1984). The development of concept of God in children. *Journal of Genetic Psychology*, 145, 137-142.
- Papachatzis, N. (1987). *The religion in ancient Greece*. Athens, Greece: Ekdotiki Athinon.
- Pitts, V.P. (1976). *Drawing the invisible: children's conceptualization of God*. *Character Potential*, 8, 12-24.
- Pnevmatikos, D. (1993). *The development of religious thinking from childhood and adolescence*. Doktora tezi. Aristotle University of Thessaloniki Greece.
- Pnevmatikos, D. (1995). Religious thinking: a study for the structure, development and interactions with specific cognitive skills. *Psychology, the Journal of the Hellenic Psychological Society*, 2, 194-225.

- Pneumatikos, D. (2000). Intrinsic and extrinsic motivation for religious thinking in a sample of Greek Orthodox Children. *Psychology, the Journal of the Hellenic Psychological Society*, 7, 20-34.
- Rizzuto, A.M. (1979). *The birth of the living God: A psychoanalytic study*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Rohde, E. (1950). *Psyche: The cult of souls and belief in immortality among the Greeks*. London, UK: Routledge and Kegan Paul.
- Roof, W.C. & Roof, J.L. (1984). Review of the polls: ima.g.e. of God among Americans. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23, 201-205.
- Sternberg, C.F. (1979). *Belief systems and conceptualization of God*. Basılmamış Doktora Tezi. University of Colorado at Boulder.
- Thagard, P. (1992). *Conceptual Revolutions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Vergote, A. & Aubert, C. (1972). Parental ima.g.e.s and representation of God. *Social Compass*, 19, 431-444.
- Vernant, J.P. (1965). *Mythe at pensee ches les Grecs: etudes de psychologie historigue*. Paris, France: Francois Maspero
- Vosniadou, S. & Brewer, W. (1987). Theories of knowledge restructuring in development. *Review of the Educational Research*, 57, 51-67.
- Vosniadou, S. & Brewer, W. (1992). Mental models fo the earth: A study of conceptual change in childhood. *Cognitive Psychology*, 24, 535-585.
- Voss, C.E., Greene, T.R., Post, T.A., & Penner, B.C. (1983). Problem-solving skill in the social sciences. In G.H. Bower (Ed.), *The pschology in learning and motivation: Advances in research and theory* vol. 17. New York, NY: Academic Press
- Wellman, H. (1990). *The child's theory of mind*. Cambridge, MA: MIT Press/Bladford Books.
- White, B.Y. (1983). Sources of diffucult in understanding Newtonian dynamics. *Cognitive Science*, 7, 41-65.
- William, MiL. (1974). *Children's concepts fo God and self, developmental sequences*. Basılmamış Doktora tezi. University of Texas.
- Wiser, M. & Carey, S. (1983). When heat and temperature were one. In D. Gentner and A.L. Stevens (Eds.) *Mentals Models* (pp. 267-297). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Wright, H.D., & Koppe, W.A. (1964). Children's potential religious concepts. *Character Potential*, 2, 83-90.

İlm-i Tarih, Sıdk-ı Nübüvveti Muhammediyye'yi Cenâb-ı Peygamberin Suret-i Neş'et ve Zuhuruyla İsbât Eder

BABANZADE AHMED NAİM (1872-1934)*

SADELEŞTİREN: Araş. Gör. Dr. MURAT GÖKALP

Şu makalemizde, zaman-ı bi'set-i Muhammediyye'de akvâm-ı âlemin hâl-i tarihîsini bilcümle tafsîlâtıyla tasvîr ederek, basîte-i meskûnu serâser telvîs eden seyyiâtı ortadan kaldırıp insaniyete yakışır, insanları hazîz-i mezelletten evc-i rif'ate çıkarır, islâh-ı âlem etmek meziyetini hâiz bir dîn-i mübîn-i semâvî'ye ne derece muhtaç olduklarından bahsedecek değiliz. Bahsimizin bu kadar tafsîlâtı istiâb edecek vüs'atı yoktur. Biz yalnız o devirde gelen müverrihînin bilittifak taht-ı tasdikinde olup isbâtı sadedinde olduğumuz maksad-ı âliyi tenvîre salih izâhât-ı muhtasara ile iktifâ edeceğiz.

Zuhûr-u İslâm'ın bidayetinde âlem-i medeniyette fermân-revâ olan hükümetler Roma İmparatorluğu ile İran'daki hükümet-i Sâsâniye idi. Bunlar Arabistan kıt'asını sağından solundan ihâta edip en mühim yerleri üzerinde bir hakk-ı hakimiyet ve metbû'iyetleri vardı. Bu iki devletin biri hâkime-i Garb, diğeri hâkime-i Şark olup revâ-i zemini bir türlü paylaşamadıklarından daima yekdiğeri üzerine ihrâz-ı galebe ve tefevvukla uğraşır ve bu uğurda her iki taraftan bir çok kanlar dökülüyor, bir çok mallar telef olur, bir çok hân mânlar sönerdi. Yekdiğeri düşman ve beynlerinde biri Mesîhî, diğeri Mecûsî olmak gibi bir tehâlûf mevcut olmakla beraber yine hakikatte Şark ile Garb hemhâl ve hem-ayâr idi. Her iki tarafta da israf ve sefâhat ve bunlardan mütevellid âdât-ı kabîha derece-i kusvâ-yı rezalete çıkararak fitrat-ı selîmeyi iğrendirecek seyyiât hoş görülürdü. Her iki tarafta da rüesâ-yı dîn halkı iğfâl ile mallarını gasb etmek ve şahıslarını hevesât-ı nefsâniyyeleri uğrunda istihdâm eylemek için dinî gayet müessir bir alet ve âdetâ bir dâmgâh-ı dalâlet ittihaz

* *Sırât-ı Müstakîm* (1324/1908), sayı: 10 (s. 153-154), 11 (s. 172-173), 15 (s. 232-233) ve 19 (s. 296-298). 10. sayıdaki makalede yazar ismi tasrih olunmamakla birlikte, konu bütünlüğü ve dil üslubu, bu makalenin de Ahmed Naim'e ait olduğu kanaatini kuvvetlendirmektedir. Yayına hazırlayan: Arş. Gör. Dr. Murat GÖKALP, Fırat Ü. İlahiyat Fak., muratgokalp70@hotmail.com; Transkribe edilen bu metnin bazı kelimelerinin anlamları son sayfada verilmiştir.

ederek avâm-ı nâsı merite-i hayvâniyete kadar tenzîl etmişlerdi. Bu derecedeki halk kendi mahiyet-i ulviyyelerini, sebep-i hilkatlerini, bu âlemdeki vazife ve hizmetlerini taharrîye, taallüme bile lüzum görmeyerek kendilerini rüesâ-yı dîn ve tabakât-ı ilmiyye ricâlinin hevesât-ı nefsâniyye ve şehvâniyyesine hizmet için yaratılmış kıyâs ve itikadında bulunurlardı. Böyle bir itikad-ı bâtıla kapılarak teskîn-i hevesât-ı nefsâniyyelerine yarayan bir hiss-i dindârâne ile nüfûz ve tasallutlarının galib ve pâydâr olmasına hizmet eden bu cemm-i ğaffîr cühelânın elbette günün birinde akıllarına danışıp kendilerine ilkâ olunan efkâr-ı dîniyenin butlânına kâil olacakları, din namına gerden-i inkiyâdlarına atılan rakabe-i mezelleti silkîp atacakları, hakkın bâtıla, aklın vehme, basîretin amâya galebe edeceği rüesâ-yı merkûmenin hatırına geldikçe sermaye-i menâfii ellerinden alacak olan bu saati tehir için ebsâr-ı basîrete karşı evhâm ve dalâletten mürekkeb sehâib-i mazleme icadına, akıllara karşı ebâtîl ve hurâfâtta mensûc perdeler germeye çalışırlardı. Nûr-i fitratı bu karanlıkların içinde boğmak isterlerdi. Aklı adüvv-i dîn ve hakikat, mahsûl-i aklî olan fikir ve nazarı – Kitâb-ı Mukaddes’i tefsire taalluk etmedikçe – en büyük cinayet gibi gösterirlerdi. Kitâb-ı Mukaddes’in hakk-ı tefsiri ise tağyîr ve tahriî kendilerine san’at ve âlet cerr-i menfaat ittihaz edeb rüesâ-yı dînin inhisarında olup, onu okumaya bile mezun olmayan avâm-ı nâs bu tefsîrâtı ne kadar bî-mânâ ve vicdanî iknâ’ meziyetinden maarrî olursa olsun kabul ve tasdike mecbur tutulurdu.

O zaman âlem-i medeniyeti işgal eden akvâmın derece-i marifeti, tarz-ı idaresi işte böyleydi. Bu hâl devam ede ede artık hakâik-i hikmet-i sâlifeden, bakâyâ-yı şerîat-i hakîkiyyeden zihinlerde pek az bir şey kalmıştı. Usûl ve furû-i itikad hakkında o kadar şüpheler, o kadar hatalar kökleşti ki, akl-ı beşer doğruyu yanlıştan tefrîk edemez, vicdân-ı beşer kendine karargâh-ı istirahat olacak bir penâh bulamaz oldu. Ehemmiyeti, o basit akıllarca da münker olmayan bu hâl-i elîmin sebep-i yegânesi, din ve daha doğrusu dinsizlik olduğu anlaşılıyordu. Fikirler tereddütten kurtulmak için - velev yanlış olsun – kendilerine irâe-i tarîk edecek bir delile muhtaç olduğunu hissediyordu. Bu şaşkınlıktan istifade, yolunu arayan uzmâ-yı dînin bir takımı fırsat-şikârâne bir mel’anetle yeni yeni dinler ihdâs etmeye, İbâhiyye, Dehriyye gibi harâb-ı âlemi müntec mezâhibi telkîn ve tervîc eylemeye başlamışlardı.

Âlem-i bedâvette yaşayan, nispeten mütemeddin sayılmayan Cezîretü’l-Arab ahalisine gelince, bunlar bir asıldan münşâib, bir nesilden müteferri’ oldukları halde, sâika-i cehtëlele yekdiğere hasm-ı cân olmuş kabâil-i muhtelifeye inkisâm etmişlerdi. Cümlesi hissiyât-ı nefsâniyyeye, hevesât-ı behîmiyyeye mağlub idi. Her kabilenin en büyük medâr-ı fahri ve mübâhâtı ekârib ve hisânından olan diğerkabile ile cenk etmek, kanını dökmek, kadınlarını sebbî etmek, mallarını selb etmekten başka bir şey değildi. Hükümet yok, şeriat yok, ihkâk-ı hak için kuvvetten daha sâlim bir kanun-ı muaddilet mefkûd. Akvâm-ı sâirenin kâffesine takaddüm eden zekâ-yı fitrî-i hârikulâdeleriyle beraber ilim ve marifet, din ve şeriat namına bir şey bilmezlerdi. İçlerinden kitabî veya muvahhid-i hakîkî olanlar yüz binde bir derecesinde ekall-i kalîl

idi. Velew gayet âdî olsun okuma, yazma bilenlerin miktarı beş on kişiyi tecâvüz etmiyordu. Fesâd-ı itikad hususunda putperestliğin o kadar şenî bir derekesinde idiler ki, dekâik-i san'ata büsbütün bîgâne olan o kaba elleriyle yapıp taptıkları ma'budlar meyânında helvadan da sanem yaptıkları, bu sûret-i helvâyîyi ifâ-yı taabbüdden sonra karınları acıkınca tatlı niyetine yedikleri olurdu. Fesâd-ı ahlâkları ise, fesâd-ı itikadlarından geri kalmazdı. İleride âr-i reziletlerinden veyahut bâr-i maîşetlerinden kurtulmak için kızlarını hengâm-ı tufûliyetlerinde diri diri gömmek merdâne bir hareket sayılırdı. Bir taraftan da fuhşiyât, şîme-i iffete hiçbir kadir ve kıymet bırakmayacak derecede çoğalmıştı. Herkes hevâ ve hevesi peşinde koşar, his ve zevkinden başka bir mi'yâr-ı fazilet bilmezdi. Sehâ, va'de vefâ, mihmânperverlik gibi o kavmin mahsûsâtından olan bazı fezâile gelince, bunlar âbâ u ecâddan mevrûs bir takım mehâsin-i kavmiyyeden iken, yine tekâsür ve tefâhur gibi makâsîd-ı redfe ve deniyyeye vesile ve âlet ittihaz edildikleri için vaz'-ı aslîlerindeki dil-âşûbu muhafaza edemeyerek ahlâk-ı mezmûme-i câhiliyye derekesine tenezzül ediyordu.

Gerek mehd-i İslâmiyet'teki ve gerek etrafındaki akvâm-ı âlemin kâffesinde – bâlâda tasvir edildiği veçhile – ravâbit-ı ictimâiyye gevşemiş, nizam ve intizamdan eser kalmamış iken, dîn-i mübîn-i İslâm'ın olanca ulviyetiyle, olanca revnak-ı harûd-sûziyle nûr-i efşân tecellî olması, halka kendilerinden eşfak bir Rabb-i Rahîm'in lutf-i azîm-i cihânperveri, ilhâm-ı mu'ciz-i hakikat-güsteri değildir de nedir?

Akîdesinde, emrinde, nehyinde, va'dinde, vaîdinde, tebşîrinde, inzârında, ahbârında, hâsılı her şeyde sadık ve mükemmel olan böyle bir dîn, mahkûm-ı acz olan beşerin muhterâtından, bir insanın tasnîâtından olabilir mi? İnsaf edelim. Kim bilir kaç yüz asırlık telâhuk-i efkâr mahsûlâtını, netâicini birden ortaya saçan, hükemâ-yı kadîme ve cedîdenin zübde-i ma'lûmâtını zâtlarında cem' eden bu yirminci asır filozofları neden - eslâfın bunca tecâribine vâkıf oldukları, ıslâh-ı âleme bu kadar özendikleri halde – mensûb oldukları akvâmın seyyiât-ı ictimâiyyelerine fiilî ve amelî bir çare-i müessir bulup tatbik edemiyorlar?

Halbuki şeriat-ı İslâmiyye yalnız kavm-i Arab'ı değil, bütün âlemi ıslâh etmek davasıyla ortaya çıkıp, bu davasını alâ rûûsî'l-eshâd isbât etti, hâlâ da ediyor. Ulûm-i sahîha bu davasında ilâ yevmî'l-kıyâme sâdik olacağını da gösteriyor.

Bir kere düşünelim, imdâd-ı ilâhî, ilhâm-ı Rahmânî olmasa mümkün müdür ki zulûmât-ı cehl ve işrâk içinde hurşîd-i tevhid ve irfan doğsun da, o zulmetleri nûrda kalb etsin? Mümkün müdür ki, çirkâbe-i cihân-ı âlâ-yı seyyiât içinde zülâl-i hasenât-ı nebeân etsin de tathîriyyete muvaffak olsun?

Feyz-i te'dîb-i Rabbânî olmasa kâbil midir ki, edeb ve terbiye namına bir şey bilmeyecek derecede deşt-peymâyı bedâvet olan bir kavim bir rub' asırdan az bir zaman içinde sath-ı gazâda, fezâilde, maâlide, nizâm-ı ictimâiyyede kendisiyle hem-ayâr olacak mütemeddin bir kavim bulamasın? Bütün âlem; diyânetçe, ilim ve marifetçe medeniyetçe, siyasetçe hâl-i tedenniyyedeiken bir asır içinde nev'-i beşere mürebbi-i a'zam ve müceddid-i nizâm-ı benî Âdem

kesilsin? Bir mahşer-i ukûl ve kulûba dönmüş olan âlem-i insaniyete nefh-i sûr-i adl ve hakikat ederek asla fenâ bulmayacak, cihan cihan oldukça pâ-yidâr olacak cerâsîm-i hayat-ı câvidânîyi hars ve isbât eylesin?

Dinimizin dîn-i Semâvî, şer'imizin şer'-i İllâhî olduğunu nev'-i beşerin fâtiha-i saâdet ve ikbâli demek olan nüzûl-i Kur'ân-ı Azîmî'ş-Şân'ın şeb-i yeldâ-yı fetret ve şekâvete subh-ı sâdık gibi hâtîme çektiğini anlamak için yalnız bu hakikat-i tarîhiyyeye nazar-ı im'ân ve ibretle bakmak kâfidir. Lâkin müddeâmızı daha ziyade tenvîr için Fahr-i Kâinât ve Eşref-i Mevcûdât (sallâllâhu aleyhi ve selem) Efendimiz Hazretleri'nin sûret-i zuhûr ve neş'et-i risâletpenâhîlerini de velev muhtasaran olsun tetebbu' edelim.

SIDK-I NÜBÜVVET-İ MUHAMMEDİYYE'NİN TÂRIHEN SÜBÛTU

O Rasûl-i Ümmî-i Kureşî, Fil Senesi Reb'ulevvel'inin on ikinci gecesi (20 Nisan sene 571) Mekke-i Mükerreme'de yetim olarak şerefbağ-ı âlem-i vücûd oldu. Henüz rahm-i mâderde iken peder-i büzürg-vârı Abdullah vefat ederek metâ'ı dünya nâmına beş deve ile birkaç koyun ve bir cariye ibaret - ve bir rivayete nazaran bundan da az - bir miras bırakmıştı. Sinn-i âlîsi altıya varınca valide Âmine binti Vehb (b. Abdi Menâf b. Zühre b. Kilâb) dahi vefat ederek emr-i infâk ve iâşesini cedd-i âlîsi Abdulmuttalib deruhde etti. İki sene sonra Abdulmuttalib dahi vefat edince, maîşetine tekeffül-i hizmet-i mübeccelesi ammi Ebû Tâlib'e intikal eyledi. Ebû Tâlib, şehâmet ve keremle mevsûf meziyyât-ı âliye ashabından bir zât idi. Lâkin fakr u zarûreti kendi ailesinin bile idaresine güç kifâyet ediyordu. Zât-ı akdes-i risâletpenâhî ise (sallâllâhu aleyhi ve sellem), zâhir halde amcazâdelerinden ve kavm u kabilesi sibyanından farksız idi. Bir fark-ı zâhirî aramak lâzım ise, o da; Zât-ı pâk-i nübüvvet-penâhîlerinin, anadan da, babadan da mahrûm bir yetim olması, metâ'ı dünyadan kendisi mahrûm olduğu gibi, emr-i iâşesini deruhde edenlerin de behremend olamaması, başkası için ni'met sayılan mürebbî ve mühezzib hakkı nâmıyla düş-ü minnetinde bir hak bulunmaması idi.

İbâdet-i evsâna alışmış komşular, şûrezâr-ı câhiliyetten yetişmiş refikler, evhâma tâbî nigâhbânlar, hizmet-i esnâm ile müftehir ekârib arasında bulunduğu halde akıl ve kiyâseti, edeb ve fazileti, ahlâk-ı marziyyesi, kemâlât-ı insaniyyesi günden güne mütezâyid, nâsiyesinde tâbiş-nümâ olan sitâre-i fûrûzân-ı maâlî, ânen fe-ânen mütesâid oluyordu. Her hâl ve şânı, hilkatın bir misli daha yaratılmamış bir insan-ı ekmel, âlem-i insâniyyeti hâksâr-ı mezelleten âsümân-ı maâlîye is'âd şânından olan bir kâmil-i bî-bedel olduğunu erbâb-ı dikkate gösteriyordu. Kemâlât-ı ahlâkiyyesini inkâr eden bulunmazdı. Herkes kendisinde nüfûs-i beşeriyyenin idrâk edemeyeceği bir meziyyet, hiçbir kimsenin erişemeyeceği bir ulviyyet olduğunu hissediyordu. Emîn-i vahy-i İllâhî olmazdan evvel, kavm u kabilesinin emîni olmuştu. Mekke sükkânı beyninde ne zaman bir ihtilâf zuhûr etse, "Muhammedül-Emîn" in (sallâllâhu aleyhi ve sellem) sözü faysal-ı sâdık-ı adâlet, nass-ı kâtı'-ı hakikat diye telâkki olunurdu. Bir yetimin, bâ-husûs fakir bir ailenin muâvenetiyle geçinir bir yetimin, kendiliğinden bu mertebe-i bâlâterîn-i kemâle vusûlû te'dîb-i İllâhî, terbiye-i Sübhânî ile değil de nedir?

Bir mektebe oldu kim müdavim: Allah idi zâtına muallim

El-hâsıl, Fahr-i Âlem (sallâllahu aleyhi ve sellem) Hazretleri, bütün kavim ve aşîreti nâkıs iken kâmil, cümlesi insâniyyetin derekât-ı vâ-peşninde yuvarlanırken a'lâ-yı illiyyîn-i kemâle vâsıl, hepsi ümîd-i necât ile sanemler arkasında dolaşırken muvahhid-i hakbîn, kâffesi niza' ve ihtilâfa hâhişger iken müsâlemet-güzîn, onlar evhâm ve hurâfâta mağlûb iken sahîhu'l-î'tikâd, onlar hayır nedir bilmezken tab'an mâil-i hayr ve dâd olarak sinn-i kühûleti bulmuş idi. Bütün halk hakikatten büsbütün gâfil iken, hakikat bütün kemâliyle, bütün revnak ve cemâliyle kalb-i mübârekini penâh-i istikrâr ittihâz etmişti. Halbuki bakılsa, onun gibi fakir doğan, yetim büyüyen, ümmî yetişen bir kimse, kendisini irşâd edecek bir kitâb olmazsa, îkâz edecek bir üstâz bulunmazsa, ona küçük büyük her işte mu'în ve zahîr olacak bir kuvvet imdâd etmezse, bidâyet-i neş'etinden zamân-ı kühûletine kadar etrafında ve bâ-husûs ekârîb ve akrânından ne görürse nefsi ona meyl etmek, ne iştirse akıl ve fikri onunla müteessir olmak tabîî değil midir? Bu hâl-i hârik-nümâsı, bir nefes-i Rahmânînin mahsûl-i te'yîd ve terbiyesi olmasaydı, hiç olmazsa - yine o devirde yetişen "î'tikâd-ı hanîfî" ashâbından birkaç kişide olduğu gibi - evvel-bevvel kavminin akîdesi üzere neş'et eder, onların mezheb-i bâtulına sülûk eyler de, akli mertebe-i kemâle varıp icâle-i fikr ve nazara kâdir olduktan sonra, şehrah-ı hidâyette gördüğü delîl ve burhâna istinâden dalâletten rücû' eder, emr-i î'tikâdda efrâd-ı kavmine mütâbaattan ferâğat eylerdi.

Lâkin bu kâide-i tabîiyye, hakk-ı risâletpenâhîlerinde cârî olmadı. O, "Rahmeten li'l-âlemîn" müsebbihasıyla tevhîde işaret ederek, nişâne-i abdiyyet olmak üzere secde-i tazarru'a kapanarak zînet-bahş-ı âlem-i şühûd oldu. Hayatının ilk gününden beri putperestlikten nefret ederdi. Tufûliyyet-i ûlâsında bile hüsn-i î'tikâd ile hüsn-i ahlâka nümûne-i imtisâl idi. Akîdece reyb u iştibâh, etvâr u efkâr; hissiyyâtça meyl-i günah, akıl ve kalbine rehyâb-ı takarrüb olamamıştır.

[Ve vecedeke dâllen fe-hedâ - ("Şaşırılmış bulup da yol göstermedi mi?", Duhâ, 93/7.)] âyet-i kerîmesi, hakikate müstenid olan bu müddeâmızı tevhîn etmez. Bidâyet-i hâlinde (hâşâ) bir î'tikâd-i fâsidi var iken, sonradan nâili hidâyet olduğunu, veyahut muahharan tashîh-i ahlâk eylediğini îmâ etmez. Kitâbullah'tan böyle bir mânâ çıkarmak - hakk-ı risâlette olduğu gibi - hakk-ı ulûhiyyette de iftira ve bühtândır. Buradaki "dalâl", rehyâb-ı hidâyet olmayanları tahlîsa yol arayan, helâk olmak üzere bulunan erbâb-ı dalâleti-kurtarmaya çare düşünen ehl-i ihlâsın kalbine müstevlî olan hayrettir. Halka kendilerinden daha raûf ve rahîm olan Rasûl-i Ekrem (sallâllahu aleyhi ve sellem) Efendimiz Hazretleri de, bütün âlemi irşâd etmek, onları tarîk-ı hakkı irâe ile is'âd eylemek için, dü-çeşm-i basîretiyle şehrah-ı selâmet arıyordu. Tâkat-fersâ-yı himmet-i beşer olan böyle bir emr-i azîmi kendiliğinden, hem de yalnız başına hayyiz-i fi'le çıkarmanın imkânsızlığı kendisini müstağrak-ı veleh ve hayret etmişti. Lâkin cânib-i Hak'tan hil'at-ı vâlâ-yı risâletle mazhar-ı istifa ve imtiyâz buyurulunca, vahy-i îlâhî ile telkîn-i şerî'ate me'mûr edilince, bu hayreti zâil oldu. Ancak şân ve himmet-i Muhammedîşine çeşbân olabilen vazîfe-

i mukaddeseyi bi-hakkın ifâ etti. Âyet-i kerîme'deki "hidâyet" de işte budur.

Sadede avdet edelim:

Hazret-i Rasûl (sallâllahu aleyhi ve sellem), kavminin aġniyâsından sayılan Hazret-i Hatice'nin (radiyallahu anhâ) emvâlini tarîk-i ticaretle tenmiye etmek ve muahharan ona zevc olmak sûretiyle def'i ihtiyaç ve zarûrete muvaffak oldu. Min tarafillah, yed-i mübârekine tevdi' buyurulan makâlid-i hayr ve bereket sayesinde semere-i sa'yinden iktisâb eylediġi servet ü sâ mân ile refah ve râhat hususunda e'âzım-ı kavminin hiçbirinden geri kalmamak elinde idi. Lâkin onlar gibi hutâm-ı dünyâyâ aldanmadı. Bu âlem-i yekrûzenin ârâyış-i dîde-firîbine maġrûr olmadı. Bilakis sinn-i âlîsi terakkî ettikçe, umûmun mecbûl olduġu arzû-yı tereffüh ve tene'umdan firârı artıyordu. Melekût-ı semâvât ve arzı nazar-ı murâkabe ile temâşâ ve dakâyık-ı san'at-ı Rabbâniyyeyi, rekâyık-ı hikmet-i İlâhiyyeyi taharrî ve tedkîk için vahdet-güzîn olmak, hem kavmini hem de bütün âlemi giriftâr oldukları girdâbe-i mezelletten tahlîs gibi bir emel-i ulvî-i Hüdâ-pesendâneye muvaffakiyyet recâ ve niyâziyla, bâr-gâh-ı Zül-Celâl'e dest-güşâ-yı münâcât olmak hususundaki meyl-i vicdanîsine bir türlü mukavemet edemiyordu.

Onun kalbinden başka nev'i beşerden hiçbir kimsenin kalbine sığmayan o azm-i metîn, hiçbir kimsenin ruhunu müşâfhesine lâıyk bulmayan o sırr-ı mübîn, nihâyet intişâr-ı nâsûtiyyeti yırtarak, avâlim-i gaybın hicâblarını yarak, sevk-i ilhâm-ı İlâhî ile araya araya kapısına, burç ve bârûsına yaklaştığı âlem feyzâ-feyz-i envâra girdi. Mâsiva'llah'a bir an için olsun mahrem olamayan, daima Kâ'be-i envâr-ı tecellî olan kalb-i tâbnâkı, nihayet mehbit-i vahyi Hüdâvendgâh-i hitâb-ı kibriyâ oldu. Vücûd-ı akdesi, mazhar-ı ekmel-i tecelliyât-ı Sübhânî, sadr-ı pâki mücellâ-yı ilm-i ledünnî oldu. Miftâh-ı "lî maa'lâh" ile Hakkın bilcümle esrâr-ı nihânına âşinâ oldu. Deycûr-ı âlem, misbâh-ı cevâmî'l-kelimi ile rûşenâ oldu. İnsanlara benzemekten münezzeh bir insan oldu. Hâsılı Nebiy-yi âhir zaman oldu.

Kütüb-i siyerde mestûr olduġu üzere vahy ve bi'setin mebdei işte bu oldu. Dîn-i hakka da'veti emr-i İlâhiye müstenid bir me'mûriyet, terki gayr-i mümkün bir vazife ve mecbûriyet idi. Böyle olmasa, kavminin dalâlette olduğunu bilip dururken kırk sene intizâra ne ihtiyacı vardı? Bu da'vet, hubb-i ri'yâset, taleb-i mülk ve saltanat için de değildi. Âbâ u ecdâdı içinde hiçbir melik yok idi ki, mülk-i maġsûbunu istirdâd etmek hatırına gelsin. Kezâlik, kavminin menâsıb-ı mülk ve saltanata hiçbir arzusu, içlerinden herhangi bir ferdin tahakkümüne tahammülü yok idi ki, bunları fermânına râm edebilsin. Onlar devr-i İbrahim ve İsmail (aleyhimâ's-selâm)'den beri neslen-ba'de-nesl muazzez ve muhterem tanıdıkları Harem-i Beytullah'a mücâveret ve Ka'be-i Muaz-zama'ya hizmet şerefiyle kanaat eder bir kavim idiler ki, cedd-i büzürg-vâr-ı nübüvvet-penâhî Abdulmuttalib'in Fil Vak'ası'nda Ebrehe'ye verdiġi cevab-ı meşhûr da buna delil-i muknî'dir. "Ebrehetü'l-Eşrem" nâmıyla iştihâr eden bu Habeşli kumandan, intikam kasdıyla Arab'ın ma'bed-i umûmîsi "Beytü'l-Harâm"ı, puthânesi ve bilhassa Kureyş'in müntehâ-yı fahr ve mübâhâtı olan Ka'be-yi yıkmak üzere civâr-ı Mekke'ye kadar gelmiştir. Askeri, civarında otlayan

develeri iğtinâm ettiler ki, bunlar meyânında Abdulmuttalib'in de iki yüz kadar devesi vardı. Abdulmuttalib, Kureys'ten birkaç kimseyi mustashiben Ebrehe'nin nezdine gitti. Niçin geldin? suâline, "develerimi istemek için" cevabını verdi. Ebrehe, böyle mühim bir zamanda, böyle büyük bir felâket içinde, reis-i kavm iken bu kadar dún-ı himmet görüldüğünden, matlûbunu bu kadar cüz'î bir menfaat-i şahsiyyeye hasr eylediğinden dolayı kendisini muâheze etti. O da cevabında; "Ben develerin sahibiyim. Beytullah'a gelince, onu da sahibi himaye eder." dedi.

İmdi düşünelim; şeref ve haysiyetçe bütün kabâil-i Arab'a tefevvuku umûmun taht-ı tasdikinde bulunan Kureys'ten Abdulmuttalib gibi bir reisin, kavmi beyninde hâiz olduğu o haysiyet ve i'tibâr ile, o vak' ve mekânette yine böyle bir hasm-ı eledde mukabele için etbâ'ını (eğer etbâ' demek sahîh ise) harbe sevk edecek kadar nüfûzu olmazsa, Hazret-i Muhammed (sallâllahu aleyhi ve sellem) gibi "el-Fakru Fahrî"* zemzemesini unvân-ı mübâhât ittihâz eden bir zâtın te'sîs-i saltanat ve hükûmet edebilmesi nasıl mümkün olabilir?

Ma'lûm olduğu üzere, öteden beri hükûmet teşkil eden ricâl-i siyâset, daima mensûb oldukları kavmin isti'dâdını gözetererek ondan istifade etmek, efkâr u hissiyyât ve âdât u i'tikâdâtına - velev cebr-i nefis ederek - tarafdâr görünmek, maksadlarına hâdim olabilecek kimseleri ya para ile veyahut âtiyen tevcih-i menâsıbla itmâ' etmek, husûl-i maksada mâni' olabilecekleri birer sûretle vücûdlarını izâle etmek, maksad-ı hakîkîlerini bidâyet-i emrde türlü küçüklüklerle setr ederek mürâfîlik derekâtına inmek sûretiyle, te'mîn-i muvaffakiyyet edebilmişlerdir. Bu, cem'îyyât-ı beşerîyyenin kâffesine hâkim bir kânûn-ı tabîi-yi lâ-yeteğayyerdır. Hazret-i Rasûl'ün (sallâllahu aleyhi ve sellem) ise, ne tarafdâr peydâ edebilmek için kimseyi tamâ'a düşürecek malı, ne de kendi nefsi için kimseye îrâs-ı zarar etmeğe meyli vardı. Bilakis giriftâr-ı ezâ ve mihnet edildikçe, "Yâ Rab! Bunlara hidâyet eyle. Zira dîde-i basîretlerini perde-i gaflet bürümüş" diye gizli gizli münâcât eylerdi. Kavminin isti'dâdı ise, ferd-i âferîdeye inkıyâd ve mutâvaata müsâid değildi. Hele ikâme-i hüccet ve te'yîd-i da'vet için Kelâmullâh olmak üzere telkin eylediği sözlerin çoğu - sahte ma'budları tahkirden, esnâmı tezfilden, sünnet-i âbâ u ecdâda perestîş eden putperest Arab'a açıktan açığa körlük, sağrılık beyinsizlik isnadından ibaret olduğu için - o mağrûr ve ser-bâz kavmi tâ samîm-i kalbinden nasıl cerîhadâr ettiği, tilâvet-i Kur'ân edenlerin meçhûlü olmayan husûsâtandır. Binâenaleyh etrafında dâimîyyü'l-feverân bir bürkân-ı gayz ve adâvet vardı. Tâife-i Kureys mu'insiz, zahîrsiz buldukları o Zât-ı Şerîf'e reva görmedik ezâ ve cefâ bırakmadılar. Vekâyi'in hulâsaten tarz-ı cereyânı işte budur. Ves-âil-i ma'kûsenin ise netâyic-i ma'kûse tevli'd edebileceğini kim teslim etmez?

* "Fakirlik benim iftiharımdır. (Ben onunla övünürüm.)" Bkz. Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbâs*, nşr. M. Abdulaziz el-Hâlidî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-II, Beyrut 1997, II/80 (no: 1833); Dervîş el-Hût, *Esne'l-Metâlib*, thk. M. Abdulkâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, s. 198 (no: 976); Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV. Yayınları, Ankara 2000, s. 402-3. [M.G.]

Demek ki da'vet-i Muhammediyye, te'sîs-i mebâni-i mülk ve saltanat için değil, takrîr-i esâs-ı şerîat için vuku' bulmuş. Eğer hâhişker-i câh ve mülk olaydı, şeklini telkîn eylediği hükûmet-i şer'iyye-i İslâmiyye bilcümle usûl ve fer'iyle cây-gîr-i istikrâr olduktan sonra, riyâset-i İslâmiyyeyi takdîm ve rüch-âniyyeti hiçbir Arab kabilesinin inkâr etmediği hânedân-ı âlîsinde ibkâ etmesine mâni' ne idi?

Ya (Hazret-i Sultân-ı Enbiyâ aleyhi ekmelü't-tehâyâ) Efendimiz Hazretlerinin bidâyet-i bi'sette malı yok, câhı yok, askeri yok, a'vân ve ensârı yok, selîka-i şî'riyyesi yok, kimseden tahsîl ve tederrüs yok, yazısı yok, sihri hitâbetiyle teshîr-i kulûbda şöhreti yok, hâsılı avâm-ı nâsı celb için bir mevkî'i mahsûs kazanmasına, havâss beyninde bir mertebe ihrâz etmesine bâdî olacak zâhiren yedinde hiçbir vesilesi yok iken, kendisini kimsenin yetişemeyeceği o mevkî'i mümtâza çıkaran fehâmet-i iclâlîne karşı mülûk ve selâtîne boyun eğdiren ne idi? Bütün akvâmı irşâd etmeği, seyyiât-ı asr-dîdelerini salâha tebdîl etmeği, âleme nefh-i sûr-i hayât ederek kulûb-i meyyiteye taze can vermeği deruhde etmek derecelerinde uluvv-i himmet sahibi olmasına bâis ne idi?

İşte bu âlemin bozuk i'tikâdlarını düzelterek bir muallim ve mürşide, fâsid-i ahlâk ve âdâtı değiştirecek bir musliha muhtaç olduğunu inbâ etmek üzere kalbine min tarafillah ilkâ olunan bir ilm-i zarûriden, deruhde edeceği emr-i azîm-i takât-şikende nusret-i İlâhiyenin kendisine mu'in ve zahîr olacağını, ba'îdü'l-menâl olan o emel-i ulvînin husûlüne nihayete kadar hâdim olacağını iş'âr eden nesîm-i inâyet-i Rahmânîden; pîş u pesînde bir şems-i nûr-ı enver gibi parlayan, kendisini delîl aramak ihtiyacından muğnî kılan misbâh-ı vahy-i İlâhîden; a'vân u ensâr, sipâh u sipâh-sâlâr makamına kâim olan va'd-i sâdik-ı semâvîden başka bir şey değildi. Şu'ûb ve kabâil-i âlemin kimi putperest, kimi âteşperest, kimi dehrî, kimi mânî, kimi yahûdî, kimi nasrânî iken, her biri diğerine benzemez avâid ve i'tikâdâta me'lûf ve tâbî iken, cümlesini birden tevhîd, teşbîh ve ta'tîlden münezzehtir olarak ta'zîm-i Rabb-i Mecîd'e - kimseyi imdâd ve muâvenetine çağırmadan, kimseyi bu emr-i azîme teşrîk etmeden - yalnız başına öyle bir kuvvet ve itmi'nân-ı kalb ile, öyle bir azm-i kaviyyi sâdik ile kıyâm etti ki, mebhût-i hayret olmamak mümkün değildir. Ve yek-demde döndü: "Evsânınızı terk edin. Âbâ u ecdâdınızın size tanıttığı ma'budları artık tanımayın" dedi. Lâhût ile nâsûtu birbirine karıştırıp girdâb-ı hasâr içinde serâsîme ve gümgeşte kalan müşebbiheyi, "Hak Teâlâ'nın münezzehtir olduğu bu teşbihten, şân-ı ulûhiyyetine nâ-sezâ isnâdâtan vaz geçiniz" diye ikaz etti. Nûr ve zulmeti, hayır ve şerri birer ilâh tanıyan sâneviyyeyi "bilcümle hâdisât-ı kevnîyyeyi âlem-i vücûdda bir-istiklâl mutasarrîf olan, şerîk ve nazîrden müte'âlî olan Vâhid-i Zül'-Celâl'e isnâd ediniz. Yekdiğerini mahvetmek lâzım gelen iki müsâvî kuvvet ve kudretin vücûdunu i'tikâd gibi bir küreyve-i butlâna düşmeyiniz" diye tahzîr etti. Tab'iyyûna baktı, onları da, enzâr-ı basîretlerini perde-i kesif-i tabiâtın mâverâsına doğru sevk ve icâleye, kâinatın medâr-ı kıyâmı olan sırr-ı vücûdu müşâhedeye teşvik ve terğîb eyledi. Bilcümle zevî'l-kavli kendine muhatab etti. Büyük küçük, ileri geri ne kadar insan varsa, hepsinin Hâlık-ı arz u semâvât ve Kâbız-ı ervâh-ı mahlûkât

olan o Zât-ı Ecell ve A'lâ'nın kabza-i kudret ve ceberûtunda yeksân olarak serbe-hâk-i acz u meskenet olduklarını i'lân ve insanların yekdiğerlerine olan rüchân-ı hakîkîleri, yani nezd-i İlâhî'deki fazl u meziyyetleri takvâ ve tâ'atlarına göre olduğu sarâhaten beyân, Hâlık ile mahlûk arasına girmek, vesîle-i şefâat olmak gibi fuzûlî bir hizmeti kendiliklerinden deruhde eden rüesâ-yı rûhâniyenin bu hodgâmâne intihâli gayr-ı kâbil olduğunu, en büyük bir reis-i rûhânînin indallah himmeti, pey-revlerinin en küçüklerinden farksız bulunduğunu mehbit-i vahy-i Hüdâ olmuş bir kalb-i selîmin bahş eylediği bir kuvvet-i mukni'âne ile îzâh ve tebyîn ederek, bu rüesâyâ a'lâ-yı menâsıb-ı Rabbâniyyelerinden ednâ-yı merâtib-i ubûdiyyete inmelerini, bir ilâhtan, bir ma'buddan istiâne hususunda reîsin rüüsa iştirak eylesini ve Hâlık'a nisbeten bir dereke-i acz ve iftikârda bulunan bilcümle "efrâd-ı insaniyye beynindeki fark ve tefâvüt; ilm u faziletten, takvâ ve tâ'atten ibaretdir" itikâdının vicdân-ı pâke nakş edilmesini teklif etti. Mukallidleri, göreneklerine esir olanları, ruhlarını tengnâ-yı mezelleten tahlîsa ve ellerini ayaklarını bağlayan, saâdetlerine sed çeken ağılâl-i hurâfâtı çözmeğe irşâd etti. Kütüb-i semâviyyeyi mütâlaa ve ma'ânisini idrak ile, o kütüb-i mukaddesenin muhtevî olduğu şerâyî ilâhiyyeyi muhafaza ile mükellef iken, kemâl-i gabâvetlerinden yalnız elfâz ve hurûfunu bellemeğe iktifa edip, rûh ve mânâlarına nüfuz etmek istemeyen me'mûrîn-i rûhâniyyeyi, ikâme eylediği berâhîn-i müskite ile tebkît eyledi. Âmâl ve makâsıd-ı nefsâniyyelerine ittibâ'an o kitabları tahrif edenleri, elfâzlarına istedikleri şekil ve mânâyı verenleri takrî'ât ve tevbihât-ı şedîde ile tahkir etti. El-hâsıl bütün halkı, vahy-i İlâhîyi anlamaya, sırr-ı ilmiyle tahakkuk etmeye davet eyledi. Her insana zâtında mevdu' olan mevâhib-i fitriyyeyi hüsn-i isti'mâl etmenin yolunu gösterdi. Herkes kendini bilmeye, tanımaya ve akl u fikr ve irade gibi hasâis-i celîle ile mümtaz bir mahlûk-ı şerîf olduğunu idrak edip, bu hasâis-i mübeccelenin mukteziyyâtıyla âmîl olmaya teşvik eyledi. Âlem-i kevn ü fesâdı insana musahhar kılan o Hakîm-i Mutlâk'ın, insana mevcûdâtın hangilerinden intifa' edebilirse onları mubah kılıp, bu intifa'; itidâlden, hudûd-i şerîatten, kuyûd-ı fazîletten başka bir mânî'i tahdîd eylemediğini ifhâm etti. Halkı, akul ve fikirlerinin îanesiyle ma'rîfet-i Hâlık'a vâsıl olmaya ikdâr ve e'azz-i makâsîd ve metâlib-i ûlâ, cihanlar değen bu ma'rîfeti iktisâb için de, hâssa-i vahy ile mümtaz olan sâhib-i mu'cizâttan başka vesâiti intihâl-i mübtılâne olmak üzere ortadan kaldırarak, Nebî'den başkasına ittibâ'dan men' eyledi. Nebî'ye iman için de aynıyle tasdîk-i Vücûd-ı Bârî gibi delîl-i kavî ve celiye istinâd edilmesini emr eyledi. Vesâtat-ı enbiyâyâ ihtiyacımız ise, der-kârdır. Zira Vücûd-ı Bârî'ye tasdik için bi'set-i enbiyâyâ hacet olmasa da, bilinmesi matlûb-ı İlâhî olan sıfât-ı İlâhiyyeyi bilmek için, şân-ı ulûhiyyete en ziyâde lâyük olan ibadeti öğrenmek için, mesâlih-i dünyeyiymizi tesviye ve idare hususunda enzârımıza hafî kalan kavânîn ve kavâid-i dakîkaya kesb-i vukûf eylemek için, mahz-ı lutf-ı Sübhânî olarak bi'set-i enbiyâyâ ihtiyacımız olduğunu aklımız inkâr etmez. İnsana, ruh ile cisimden yekdiğeriyle mümtezic iki âlem-i mütehâliften mürekkeb olduğunu ve her iki âlemine hizmet ve her iki cüz-i vücûdunu dâire-i hikmetten inhîrâf etmeyerek

mâ hulika lehlerinde istihdâm etmekle mükellef olduğunu öğretti. Bütün halkı da, öteki âlemde mülâkî olacakları ahvâl u ehvâle karşı daha bu âlemdeyken hazırlanmaya davet etti. En hayırlı amelin, ibâdâtta Hâlık'a ve muamelâtta adl u dâd ve nasihat ve irşâd-ı ibâd şeklinde olmak üzere mahlûka ihlâstan ibaret olduğunu tebyîn etti. Bir kavmin, bir sınıfın değil, bütün nev'i beşerin dünyada rahatı, ukbâda selâmet ve saâdeti için, bilcümle kuvvâ-yı maddiyye ve ma'neviyyesini tevsî' ve meziyyet-i nev'iyye ve ulviyyet-i izâfiyyesini ilâ için her ne lâzım ise, cümlesini ta'limden geri durmadı. Herkesin hâli, ülfet ettiğine - hüsrân-ı dünya ve hirmân-ı ukbâ dahi olsa - muhabbet; bilmediği şeye - mûcib-i gazv-i siyâdet ve müntehâ-yı merâtib-i saâdet de olsa - adâvet etmek olduğu halde, maddeten hiçbir kuvvet ve kudreti yok iken velvele-i âlemgiri bütün halk-ı cihânı ayaklandırmak şânından olan böyle büyük da'vete yalnız başına kalkışmak akıllara hakikaten durgunluk verir. Yeryüzündeki itikâdât ve itiyâdâtın kâffesine birden ilân-ı harb demek olan bu davaya kıyam ettiği zaman, herkesten evvel mehd-i hidâyet ve merkez-i dâire-i saâdet olmak lâzım gelir. Kendi kavmi tasdik edecek iken, bu neşr-i Hüda-pesendâneye en ziyâde mâni' olan onlar oldu. Müşrikîn-i Arab kendi nefislerinin düşmanı, şehvetlerinin esiri olduklarından, o davet-i mühimmenin mutazammın olduğu hakâyika yanaşmak istemiyorlardı. Avâmları havâslarının ağzına bakar, irâdelerini onların irâdesine tâbi' kılarlardı. Havâslarının ukûlü ise, gışâ-yı 'izz ve gurur ile mahcûb olduğundan, öyle bir fakîr-i ümmînin sözünü dinlemeyi azametlerine bir türlü yediremiyorlardı. Zehârif-i dünyadan o kadar bî-nasîb olan bir zâtta, kendilerine nasihat vermek, hâiz oldukları makâmât-ı refî'aya taarruzla levn ve ta'nîf etmek için bir meziyyet-i hakîkiyye görmüyorlardı. Lâkin o Rasûl-i Ümmî, o Nebî-yi Kuraşî, o fakr u za'fî ile, o acz-i zâhirîsi ile beraber yine sihâm-ı delâilini yağdırıyor, burhân-ı celînin feyizli sehâibinden sâikalar indiriyordu. Gâh zecr u tevbîh ile, gâh rıfk u nasihatle, gâh câlib-i dikkat şeylerle, mûcib-i ibret sözlerle enzâr-ı intibahlarını ilâ ediyordu. Güya ki, etbâ'ına karşı cebbâr, hükmünde kakhâr, bununla beraber her emir ve nehyinde hikmet-şîâr görünen bir sultân-ı dâd-ger, yahut evlâdını terbiyede mâhir, mesâlih-i dünyeviyye ve uhreviyyelerini tesviyeye kâdir, sert olduğu kadar merhametli bir peder idi. O za'f içindeki o kuvvet, o acz içindeki o müknet, o ümmîlik içindeki o ilim ve hikmet, o muhît-i câhiliyyet içindeki o sedâd ve fazilet ne idi? İşte bunlar hep Ceberût-ı A'lâ'dan hübüden nidâdan, Âsumân-ı Akdes'ten nüzü'l eden inâyet-i ulyâdan, kendine o kalb-i tâbdârı makarr eden vahy-i celfî-i Hûdâ'dan başka bir şey değildi. O hitâb, her şeyi ilm ve rahmetiyle muhît olan Kâdir-i Kayyûm'un hitâb-ı izzeti idi. Bu emr, kulakları tenbîh eden, cehalet hicâblarını yırtan, gaflet perdelerini paralayan, kalblerin samîmine giren emr-i nâfiz-i İlâhî idi ki, bu emr ve hitâbı da; Rasûlünün sıhhat-i risâletine en kavî burhânı ikâme etmek, abd-i sâdıkını yalancılık töhmetinden berî kılmak için böyle mu'tâd olmayan bir hasîsa-i celîle ile mümtaz eylediği bir abd-i ümmînin lisanı ile onun nutk-ı dil-şikâriyle tebliğ eyledi. Hakikat! İsbât-ı nübüvvete daha vâzıh delil aranır mı? Bir ümmî çıksın da; kâtibleri, okuduklarını yazdıklarını anlamaya davet etsin. Medâris-i ilme asla yanaş-

mamış biri gelsin de, ulemâya, bildiklerini şevâib-i cehl ve gabâvetten tasfiye edin, diye çıkışsın. Menabi'i urefânın semtine uğramamış bir kimse urefâyı irşad etsin. Erbâb-ı evhâm içinden yetişmiş bir kimse, hükemânın sakatâtını bulsun da, onları doğru yola sevk etsin. Sâdegî-i tabîate en yakın olan, nizam-ı hilkatî, kavânîn-i kevnîyeyi idrakten en uzak kalan kabâil arasında garib kalmış bir zât, bütün nev'i beşer için usûl ve kavâid-i şer'i'atı vaz' ve ta'yin etsin. Saâdete öyle şehrhâlar açsın ki, sâlikleri tehlike-i hüsrândan kurtulsun, târikleri ise tarîk-ı necâtı asla bulamasın. Nedir o ulvî hitâblar! Nedir o müs-kit cevabı!

İnsanın mahiyeti, hakikati, akılları durduran o Zât-ı âlî-sifâtın bu halleri-ne nazar-ı ibretle bakınca, [Mâ hâzâ beşeran in hâzâ illâ melekun kerîm ("Bu bir beşer değil. Bu ancak üstün bir melektir!", Yûsuf 12/31.)] diyeceği geliyor. Lâkin hayır, biz bunu söylemeyiz. Onu daire-i beşerîyetten hariç tutmamakla beraber, sınıf-ı melâikten ma'dûd olmaktan da münezzeh ve müteâlî addederiz. Biz [İnnemâ ene beşerun mislukum yûhâ ileyye ("Ben yalnızca sizin gibi bir beşerim. Şu var ki, bana...vahyolunuyor", Kehf, 18/110.)] âyet-i kerîmesini şân-ı âlîsine en mükemmel tarif olmak üzere tanırız. O mahbûb-ı Hüdâ, o zübde-i kümmel-i asfiyâ, bilcümle enbiyâyı tasdik etmiş bir nebîdir. Lâkin kendi nübüvvet ve risâleti hakkında delîl-i mukni' olmak üzere gözleri kamaştırarak, havâss ve meşâiri tedhîs edecek havânk göstermedi. Her kuvvet-i insanîyeye muhtassun lehi olan işi yaptırmayı teklif ettiği sırada, akl-ı insanîyi de, hitâb-ı İlahî'yi taakkule me'mûr etti. Hatayı savâbdan temyiz etmek vazifesini ona tahmîl eyledi. Kemâl-i hüccet ve burhânı; kelâmın kuvvetine, belâğatın kahr u galebesine, delilin sıhhatine tevdi' eyledi. Âyât-ı beyyinât-ı İlahîyeyi, işte medârik-i ukûle en karîb olan bu sûret-i vâzihada isbât eyledi. [ve innehû le-Kitabun Azîz lâ ye'tihî'l-bâtulu min beyni yedeyhi ve lâ min halfihi tenzîlun min Hakîmin Hamîd (Şüphe yok ki o, eşsiz bir Kitaptır. Ona önünden de ardından da bâtil gelemez. O, hikmet sahibi, çok övülen Allah'tan indirilmiştir. Fussilet, 41/41-42.)]

Ağlâl: Kelepçeler, prangalar
 Âlâ: Kirleten
 Alâ rûûsî'l-eshâd: Şahidler huzurunda
 Âlemgîr: Cihani kaplayan
 Amâ: Manevî körlük, bilgisizlik
 Ânen fe-ânen: Zamanla, devamlı, gittikçe
 Ârâyîş: Süs, zinet
 Ba'idü'l-menâl: Ele geçirilmesi uzak olan
 Bâlâterîn: En yüksek
 Bâr-gâh: Allahu Teâlâ'nın huzûru
 Bârû: Kale duvarı, sur, sığınak
 Basîte: Düz yer, arz
 Behremend: Nasibi olan, hissedâr
 Bürkân: Yanardağ
 Büzürg-vâr: Saygıdeğer, muhterem
 Câh: Makam, mansıb, itibar

Câvidânî: Ebedî
 Cây-gîr: Yerleşmiş
 Cemm-i ğafir: İnsan kalabalığı
 Cerâsm: Kökler
 Cerr-i menfaat: Çıkar sağlama
 Çesbân: Lâyık
 Çirkâb: Çirkef
 Dâd: Adalet, hak, doğruluk
 Dâd-ger: Doğru, insafı
 Dâmgâh: Tuzak kurulan yer
 Derece-i kusvâ: Son derece
 Dest-güşâ: El açan, avuç açan
 Deşt-peymâ: Çölde gezen
 Deycûr: Karanlık
 Dîde-firîb: Göz aldatıcı
 Dil-âşûb: Gönlü karıştıran, kalbi meftûn eden

Etvâr: Tavırlar, haller
 Evc-i rifat: Yüksekliğin tepesi, son noktası
 Faysal: Karar, hüküm
 Ferd-i âferîde: Hiç kimse
 Fermân-revâ: Emri kabul edilen
 Feyzâ-feyz: Feyiz ile dolu, bol
 Fürûzân: Parlak, parlayan
 Gabâvet: Ahmaklık, anlayışsızlık
 Gerden: Gerdan, boyun
 Gümgeşt: Kaybolmuş
 Güster: Yayan, döşeyen
 Hâhişger: Arzulayan, istekli
 Hakkîn: Hakka iman eden
 Hâksâr: Hali Perişan
 Hân mân: Ev, bark, ocak
 Hasm-ı eledd: İnatçı düşman
 Havârık: Harikalar
 Hayyî-i fi'le çıkarmak: Bir şeyi yapmak, eyle-
 me dönüştürmek
 Hazîz-i mezellet: Zilletin en aşağı noktası
 Hem-ayâr: Denk, eşit
 Hemhâl: Halleri birbirine benzeyen
 Hişân: Hısm, akrabalar
 Hodgâmâne: Egoistçe
 Hüdâ-pesendâne: Allah'ın beğeneceği gibi olan
 İrâe: Gösterme
 İrâs: Sebep olmak
 İm'ân: İnceden inceye araştırma
 Mensûc: Dokunmuş, örülmüş
 Mübâhât: Övünme
 Müknet: Kudret, kuvvet
 Münşâib: Kollara ayrılmış
 Müsâlemet-güzîn: Barışçı, barış yanlısı
 Mustashiben: Yanında bulundurarak, yanına
 alarak

Mutesâid: Yükselen
 Nâsiye: Alın, yüz
 Nebeân: Pınar suyunun yerden kaynaması
 Nigâhbân: Bekçi, gözcü, gözleyen
 Penâh: Sığımlacak yer
 Pesîn: Sonraki, en son
 Peyrev: Tâbi olan, ardı sıra gelen
 Pîş: Ön, ileri, ön taraf
 Rahm-i mâder: Ana rahmi
 Rehyâb: Yolunu bulabilen, girebilen
 Reyb: Şek, şüphe
 Rûsenâ: Aydın, parlak
 Samîn: İç, asıl, öz
 Sebbî: Esir edilmiş
 Serâser: Baştanbaşa, büsbütün
 Sinn-i kühûlet: Olgunluk yaşı
 Sitâre: Yıldız
 Şehrâh: Yol
 Şerefbahş: Şerefliendiren
 Şîme: Huy, tabiat
 Şûrezâr: Çorak, verimsiz (yerler)
 Tâbdâr: Parlak
 Tâbnak: Münevver, parlak
 Tâkat-fersâ: Dayanılmaz, takat götürmez
 Tâbiş-nümâ: Parıldayan
 Tâkat-şiken: Takati tüketen
 Telvîs: Pisletme, kirlletme
 Tengnâ: Sıkıntılı yer, dar yer, boğaz
 Tevhîn: Zayıf kılmak
 Tufûliyyet-i Ūlâ: Çocukluk dönemi
 Vâ-pesîn: En gerideki, en sondaki
 Vak': Ağırbaşlılık
 Veleh: Hayret, şaşkınlık
 Zahîr: Yardımcı, arkâ çıkan
 Zemzeme: Nağme, hoş söz

SEMPOZYUM TANITIMI

II. DİN SOSYOLOJİSİ ANABİLİM DALI KOORDİNASYON TOPLANTISI VE TÜRK DİN SOSYOLOJİSİNİN TEORİK/ METODOLOJİK SORUNLARI SEMPOZYUMU

Doç. Dr. Niyazi AKYÜZ
Ar. Gör. Şahin GÜRİSOY
Ar. Gör. İhsan ÇAPCIOĞLU

Giriş

II. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Türk Din Sosyolojisinin Teorik/Metodolojik Sorunları Sempozyumu, 23-24 Haziran 2005 tarihleri arasında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yapıldı.

Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanı Prof. Dr. Mehmet Bayyigit ve İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkal'ın açılış konuşmalarıyla başlayan ve iki gün süren sempozyumda, iki ayrı oturumda toplam altı bildiri sunuldu ve her bir bildiriden sonra bildiri ile ilgili eleştiri ve önerilerin yer aldığı müzakere ve değerlendirmelere yer verildi.

Tanıtım

Prof. Dr. Ünver Günay başkanlığında toplanan birinci oturumda, Doç. Dr. Adil Çiftçi'nin "Felsefe ve Sosyoloji İlişkisi: Nesnellik Sorunu", Doç. Dr. Niyazi Akyüz'ün "Türk Din Sosyolojisi Araştırmalarında Öznellik Riskleri" ve Yrd. Doç. Dr. Kemalettin Taş'ın "Din Sosyolojisi Araştırmalarında Objektiflik Problemi" başlıklı bildirimleri yer aldı. Mazereti nedeniyle toplantıya katılamayan Doç. Dr. Adil Çiftçi'nin bildirisi, Ar. Gör. M. Süheyl Ünal tarafından okundu. Oturum, Prof. Dr. Abdulvahap Taştan, Doç. Dr. Fazlı Arabacı, Doç. Dr. Bünyamin Solmaz'ın müzakereleri ve Prof. Dr. Niyazi Usta'nın değerlendirme konuşmalarıyla sonuçlandı.

İkinci oturumun başkanlığını Prof. Dr. İzzet Er yaptı. Oturuma, Doç. Dr. Ejder Okumuş, "Bir Din Sosyolojimiz Olmalı mı? Yeniden Meşruiyet Tartışmaları", Yrd. Doç. Dr. Mustafa Tekin, "Sosyolojinin 'Din' Problemi" ve Doç. Dr. Ali Akdoğan, "Din Sosyolojisi Araştırmalarında Anlam ve Yorum Sorunu" başlıklı bildirimleriyle katıldılar. İkinci oturumun müzakerecileri, Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe, Prof. Dr. Mehmet Bayyigit ve Yrd. Doç. Dr. Kemal Ataman'dı. Bu oturumun değerlendirmesi ise, Prof. Dr. H. Ezber Bodur tarafından yapıldı.

Değerlendirme

11-13 Haziran 2004 tarihleri arasında Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi'nde yapılan I. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısı ve Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumunda alınan kararlar üzerine bina edilen bu sempozyum, yine Türk Din Sosyolojisinin sorunları üzerine önemli tartışmaların/değerlendirmelerin yapılmasına zemin hazırladı. Sempozyumda, Çorum'da ortaya çıkan fiili deneyimin ışığında, konuların daha verimli bir genişlikte tartışılabilmesi amacıyla, her bir oturumda iki bildiri sınırlamasına karşın, oturumlarda üçer bildiri sunumunun gerçekleşmesi, zaman sorununa ve dolayısıyla bildirilerin/konuların verimli bir şekilde tartışılmamasına neden oldu. Birçok katılımcı, soru ve katkılarını iletme fırsatı bulamazken, müzakere ve değerlendirmeler de ayrılan süre nedeniyle önemli bir zaman baskısı yaşadı.

Sempozyumun birinci oturumunda, sosyal bilimlerde önemli bir gereklilik olan nesnellik durumu, din sosyolojisi çalışmalarında imkânlılığı boyutuyla birlikte ele alındı. Oturumun ilk sunumunda, Adil Çiftçi'nin gönderdiği bildiri, araştırmada ahlak ve etik sorununa önemli vurguda bulundu ve araştırmacının bilimsel ve toplumsal yükümlülüklerine dikkat çekti. Sunumda öne çıkan bu başlıklar, büyük çoğunluğu yoğun ilahiyat eğitiminden geçmiş din sosyologlarının koordinasyon toplantısına önemli katkılar sağlayabilecek içerikteydi. Hemen burada bilimsel nesnellik ve toplumsal çalışmalarda karşılaşılan nesnellik sorununun, Batı'da yapılan çalışmalara referansla ele alındığı belirtildi. Buna karşın, Türkiye'de yapılan din sosyolojisi çalışmalarında karşılaşılan öznellik sorununun ve paradigma tartışmalarının, Batı'da öne çıkan yaklaşım farklılıklarıyla aynı içerikte olmadığı; içerik, nitelik ve derinlik farkları bulunduğu; Türkiye'deki din sosyologlarının bir çoğunun eğitim ve öğretim süreçlerine de vurgu yapılarak dile getirildi.

Niyazi Akyüz'ün nicel ve nitel yaklaşımlar üzerine yaptığı toparlayıcı sunumdan sonra, Kemalettin Taş, biraz da pozitif nesnellığe tepki içeren; araştırmacının öznelliklerini, araştırmaya taşıyabilmesinin anlaşılabilirliği yönünde bir sunum gerçekleştirdi. Burada nesnellüğün indirgendiği ya da öznelüğün olağan/masum bir durum olup olmadığı sorunu kendini gösterdi. Fakat, yine, zaman baskısı dolayısıyla konuların yeterince değerlendirilmesi mümkün olmadı.

Sempozyumun ikinci oturumunda, Ejder Okumuş ve akabinde Mustafa Tekin tarafından sunulan bildirimlerde, Türk Din Sosyolojisinin imkânlılığını sorgulayıcı yaklaşımları, önemli tartışmalarla birlikte toplumsal kazanımların gözetilmesi ve bilim insanının sahip olması gereken toplumsal ve bilimsel sorumluluklar yönünde önemli vurguların öne çıkmasına neden oldu. H. Ezber Bodur'un derinlikli değerlendirmesinin yanı sıra, Zeki Arslantürk'ün sarıh izah ve ikazı, Fazlı Arabacı'nın kendi tebliğine yapılan atıf ve I. Koordinasyon Toplantısında alınan ilke kararlarının II. Koordinasyon Toplantısına yansımaları üzerine yaptığı değerlendirmeler ve Ünver Günay'ın ortamın nekahatleşmesiyle ilgili vurguları hep aynı konu üzerinde yoğunlaştı. Sunulan iki bildiri de,

bilimsel birikimin Batsallığa indirgenmesinin yanlışlığı, Türk din sosyolojisi geleneğinin imkanlılığı, bilim insanının gözetmesi gereken bilimsel ve toplumsal sorumluluklar öne çıkan vurgulardır. Bu çerçevede, sosyoloji çalışmalarının sistem meşrulaştırıcılığı ve istihbari kaynaklığı yönündeki sorgulamalar son derece yadırganıcı bulundu. Günün son sunumunu Ali Akdoğan yaptı. Akdoğan'ın anlam ve yorum sorunu üzerine yaptığı sunumu, bazı katılımcılar tarafından, yeterince derinlikli ve kuşatıcı olmadığı yönünde eleştirildi.

Sempozyumun ikinci günü, I. Koordinasyon toplantısında alınan kararların ve görevlendirmelerin ele alınmasıyla başladı. Bu çerçevede, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesinin "web" çalışmalarını geliştirerek devam ettirmesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Anabilim Dalı çalışanlarının ise, dergi çalışmalarını sonuçlandırma yönündeki hazırlıklarını sürdürmeleri kararlaştırıldı. Yine, din sosyolojisi anabilim dalı faaliyetlerinin daha etkin bir şekilde yürütülebilmesi, organizasyonlarda karşılaşılan ekonomik ve mekansal sorunların koordineli olarak aşılabilmesi ve anabilim dalının koordinasyonu açısından dernekleşmenin önemi dile getirildi. Ayrıca, anabilim dalı çalışanlarının yayınlarına erişimin kolaylaştırılması amacıyla gerçekleştirilen çalışmalarda, ilgili arkadaşlara gereken katkının sağlanması kararlaştırıldı. Daha sonra, Elazığ'da yapılması planlanan III. Koordinasyon toplantısında dört bildiri sunulmasına karar verildi ve bildiri sunacaklar belirlendi.

Son değerlendirme toplantısında, düzenleme kurulunun yakın ilgisi ve organizasyon başarısı için teşekkürler dile getirildi. Ayrıca, kapanış oturumunda, Türk din sosyolojisi çalışmalarının kimliği ve bilimsel nesnellik üzerine vurgular yinelendi.

Sempozyum, düzenleme kurulu başkanı Mehmet Bayyığıt'in anabilim dalı çalışanlarını bir arada ağırlamaktan duyduğu memnuniyeti dile getirmesi ve teşekkür dileklerini iletmesiyle sona erdi.



KİTAP TANITIMI

- Kitabın adı** : **Beşikten Mezara Kırgız Türkleri'nde Gelenek ve İnanışlar**
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/332, Ankara 2005,
XV+299 s.
- Yazarı** : Yrd. Doç. Dr. Kemal POLAT

01.07.1988 tarihinde Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalında yardımcı doçent olmuş ve birkaç yıl bu Anabilim Dalının başkanlığını yürütmüştüm. Ayrıca, Türkoloji'nin çeşitli sahalarında muhtelif yazılar kaleme almış olmam dolayısıyla, Fakültemizin ümit vadeden genç araştırmacılarından Yrd. Doç. Dr. Kemal Polat'ın yukarıda adı geçen eserini kısaca da olsa-tanıtmayı uygun buldum.

Aslında, 2003 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Ali Rafet Özkan danışmanlığında, "Kırgızlar'da Doğum, Evlenme ve Ölüm Fenomenleri" adıyla Doktora Tezi olarak hazırlanmış olan bu çalışma; Kırgızistan Büyükelçiliği ve Türkiye Diyanet Vakfı'nın işbirliği ile basılmıştır. Redaktörlüğünü Kırgız akademisyenlerden Doç. Dr. Gülzura Cumakunova yapmıştır-ki, bu husus, eserin güvenilirliğini büyük nispette teyit etmiştir. "**İÇİN-DEKİLER**" (s. V)'den sonra Kırgızistan Büyükelçisi Amanbek Karıpkulov'un bir "**SUNUŞ**" (s. IX) yazısıyla başlamaktadır. Burada sayın Karıpkulov, aşağıdaki satırlarla bu çalışmanın önemine işaret etmektedir:

"Dili bir, dini bir ve kültürleri bir olan kardeş Kırgız ve Türk halklarının kökleri derin bir tarihe uzanmaktadır. Bağımsızlığımızı kazandıktan sonra Kırgızistan ve Türkiye arasında sıcak ilişkiler oluşturulup iki devlet, tek millet anlayışı çerçevesinde gelişmektedir."

"Bu bağlamda günümüzde kardeş Türkiye Cumhuriyeti topraklarında Kırgızlar üzerine yapılan araştırmaların çoğalması memnuniyet veren bir olaydır. Önceden bu tür eserlerin çoğunluğu ülkemizin siyasi, ekonomik ve coğrafi durumları ile ilgili iken, şimdi ülkemizin halk inanışları ile gelenekleri hakkındaki bu eserin kaleme alınması, iki halkın ne kadar yakın olduğunu bir kez daha somut örneklerle Türk kardeşlerimize sergileme imkânı verecektir."

"Gerçekten, Kemal Polat'ın büyük bir ciddiyet ve ilmî titizlikle kaleme aldığı bu eser, alan araştırması usulü ile geçmişte ve günümüzde yaşayan halk

inanışlarını, gelenekleri ele almakta, asırları kocaltan Kırgız gelenek ve inançlarının canlı örneklerini sunmaktadır. Kitabın muhtevası, yazarın Kırgız kültürünü inceden inceye tetkik ettiğini ve konuya vakıf olduğunu göstermektedir.”

“Bana göre bu kitap, bir taraftan, Türkiye'nin çeşitli okul ve üniversitelerinde Orta Asya ile ilgili ders gören öğrenci kitlesi için çok yararlı olup; diğer taraftan ise gerek Kırgızistan'da gerek Türkiye'de bulunan Kırgız ve Türk okurların ilgisini toplayarak ortak kültürel değerlerimizin daha da geniş çapta tanıtılmasına yardımcı olacaktır....” Sayın Büyükelçinin akıcı bir üslup ve içtenlikle dile getirdiği bu görüşlere biz de aynen katılıyoruz. Ayrıca, Büyükelçiliği, böyle bir kültürel faaliyeti gerçekleştirmesinden dolayı kutluyoruz.

Müteakiben, eserin yazarı Kemal Polat tarafından kaleme alınan **“ÖNSÖZ”** (s. XI-XIII)'de konunun önemine şu satırlarla işaret edilmiştir:

“Dinler Tarihi, mensubu kalmamış olanından günümüzde yaşayanına kadar bütün dinlerin inanç, ibadet ve ahlâkî konularını tarihî seyir içerisinde incelediği gibi; bu dinlerin önemli şahsiyetlerini, rumuzlarını, sembollerini, sosyal ve kültürel cephelerini de inceleyen bir bilim dalıdır. Dinler, sadece inanç esaslarından ibaret değildir. Din, sosyal bir olgu olması sebebiyle hayatın bütününü kapsamakta ve dinî inançlar günlük hayatta tüm canlılığıyla yaşamaktadır. Dolayısıyla Türkiye'de Dinler Tarihi ile ilgili araştırmaların önemli konularından biri de Türk Dünyası ve Türkiye'de, yaşayan dinî inançlar, halk inanışları, örf-âdet ve geleneklerdir. Ülkemizden coğrafi olarak oldukça uzakta bulunan kardeş ülke Kırgızistan, bu düşünceden hareketle konu edilmiştir.”

“Türkiye, kendisiyle aynı kök ve kültür birliğine sahip Türk Cumhuriyetleri'yle asırlardır var olan tarihî bağlarını göz önünde bulundurarak siyasî, ekonomik, kültürel ve sosyal yakınlığını daha da kuvvetlendirmeye çalışmaktadır. Durum böyle olunca Türk Cumhuriyetleri'ni daha iyi tanıma ve tanıtmaya ihtiyacı doğmuştur. Bunun için birtakım gazetelerde çeşitli yazı dizileri hazırlanmış, kitaplar, dergiler çıkarılmıştır. Ancak bunlar daha çok bu ülkelerin siyasî, ekonomik vb. alanlarıyla ilgili hususlara ağırlık vermiştir. Bu yakın ilişkilerin geliştirilmesi ve yakınlığımızın pekiştirilmesi için gelenek, görenek ve inanışların da bilimsel olarak incelenmesine ihtiyaç vardır.”

Daha sonra müellif, ampirik bir araştırmanın ürünü olan bu araştırmanın muhtevasını kısaca özetlemekte; çalışmanın gerçekleşmesinde yardım ve desteğini esirgemeyen tez danışmanı Prof. Dr. Ali Rafet Özkan'a, fikirlerinden istifade ettiği, önemli katkılarını gördüğü Prof. Dr. Harun Güngör, Prof. Dr. Mustafa Erdem, Doç. Dr. A. Hikmet Eroğlu ve Yrd. Doç. Dr. İsmail Taş'a; Orta Asya ile ilgili zengin kütüphanesinden yararlandığı Yrd. Doç. Dr. Cengiz Alıyılmaz'a şükranlarını sunmakta; ayrıca, Kırgız halkına, Türkiye Diyanet Vakfı yetkililerine, Kırgızistan'ın Ankara Büyükelçisi Prof. Dr. Amanbek Karıpkulov ve Ernek Omuraliyev'e, kitabın redaktörlüğünü yapan Doç. Dr. Gülzura Cumakunova'ya teşekkürle sözlerini bitirmektedir.

Ardından, “**KISALTMALAR**” (s. XV)’ı geniş bir “**GİRİŞ**” (s. 1-59) bölümü izlemiştir. Burada, şu ana ve tâli başlıklar altında konu ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir:

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ VE METODU (s. 1): 1.1. Araştırmanın Konusu ve Önemi (s. 2), 1.2. Araştırmada İzlenen Metot (s. 12); 2. **KIRGIZLAR** (s. 16): 2.1. Kırgızlar’ın Yaşadığı Coğrafya (s. 20), 2.2. Kırgızlar’ın Dinî Tarihine Genel Bir Bakış (s. 24), 2.3. Kırgızlar’ın Hayat Tarzı ve Sosyo-Ekonomik Durumları (s. 33); 3. **ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ** (s. 39): 3.1. Örf-Âdet/Urp-Adat (s. 40), 3.2. Gelenek-Görenek/Kaada-Salt (s. 45), 3.3. Halk İnancı/İrim-Cırım (s. 47).

Müteakiben, üç bölüm hâlinde tertip edilen çalışmanın;

I. BÖLÜM (s. 62-132)’ünde **KIRGIZLAR’DA DOĞUMLA İLGİLİ GELENEK VE İNANIŞLAR**; 1. **DOĞUM ÖNCESİ** (s. 62): 1.1. Kısırlığı Giderme ve Hamile Kalma ile İlgili İnanışlar (s. 64), 1.2. Yaşamayan Çocuk (s. 73), 1.3. Hamilelik ve Aşerme/Talğak (s. 76), 1.4. Cinsiyet Tayini (s. 78), 1.5. Hamile Kadının Dikkat Etmesi Gereken Hususlar (s. 82), 1.6. Doğuma Hazırlık (s. 84); 2. **DOĞUM** (s. 85): 2.1. Doğumun Tez ve Kolay Olması (s. 85), 2.2. Umay Ene İnanışı (s. 90), 2.3. Albastı/Albarstı (s. 92); **DOĞUM SONRASI** (s. 96): 3.1. Çocuğun Göbeğini Kesme/Kindik Kesütü (s. 96), 3.2. Müjde/Süyünçü (s. 98), 3.3. Yıkama ve Kundaklama (s. 99), 3.4. Çocuğun Ağzına Yağ Sürme/Oozandırma (s. 100), 3.5. Ad Koyma /At Koyu (s. 102), 3.6. Lohusalık Dönemi ve Çocuğun Kırkını Çıkarma (s. 113), 3.7. İlk Saç ve İlk Tırnağını Kesme (s. 117), 3.8. Çocuğun Dünyaya Gelişini Kutlama/Centek Toyu (s. 120), 3.9. Beşik Dügünü/Beşik Toyu (s. 122), 3.10. Ayak Bağı Kesme/Tuşoo Kesütü (s. 127), 3.11. Sünnet Dügünü/Sünnet Toyu (s. 130) tâli başlıkları altında izah edilmiştir.

II. BÖLÜM (s. 133-192)’ünde **KIRGIZLAR’IN EVLİLİKLE İLGİLİ GELENEK VE İNANIŞLARI** ana başlığı altında şu hususlar ayrıntılı olarak incelenmiştir:

1. KIRGIZLAR’DA EVLİLİK ŞEKİLLERİ (s. 135): 1.1. Doğumdan Önce Söz Kesme/Bel Kuda (s. 136), 1.2. Beşik Kertmesi/Beşik Kuda (s. 138), 1.3. Çapraz Dünür/Kayçı Kuda (s. 139), 1.4. İç Güveyi/Küç Küyöö (s. 140), 1.5. Başlık Parası Ödeyerek Normal Evlilik (s. 140), 1.6. Kız Kaçırma/Ala Gaçuu (s. 141); 2. **EVLİLİK ŞARTLARI** (s. 145); 3. **EVLİLİK** (s. 151): 3.1. **DÜĞÜN ÖNCESİ ÂDETLERİ** (s. 152): 3.1.1. Kız Seçme ve Tanışma (s. 153), 3.1.2. Elçi Gönderme ve Söz Kesme (s. 154), 3.1.3. Nişan/Söykö Saluu (s. 158), 3.1.4. Başlık Parası/Kalng (s. 159), 3.1.5. Damadın Gelmesi/Küyö Kelütü (s. 164); 3.2. **DÜĞÜN/TOY** (s. 168): 3.2.1. Kız Toyu (s. 169), 3.2.2. Kız Oyun (s. 170), 3.2.3. Çeyiz Gösterme/Sep Körsötüü (s. 172), 3.2.4. Gelinin Hazırlanışı ve Elbiselerinin Giydirilmesi (s. 173), 3.2.5. Vedalaşma/Koştoşuu (s. 175), 3.2.6. Oğlan Evindeki Dügün/Üylonüü Toyu (s. 178); **DÜĞÜN SONRASI** (s.183): 3.3.1. Nikâh ve Gerdek/Nike-Nike Tün (s. 183), 3.3.2. Vekil Ata, Vekil Anne/Ökül Ata-Ökül Ene (s.187), 3.3.3. Gelini Damadın Akrabaları ile Tanıştırma/Otko Kırgızıüü (s. 188), 3.3.4. Ayak Dönümü/Törkülötü (s.192).

III. BÖLÜM (s. 193-243)'ünde **KIRGIZLAR'IN ÖLÜMLE İLGİLİ GELENEK VE İNANIŞLARI** ana başlığı altında şu konular detaylı olarak ele alınmıştır:

1. **ÖLÜM ÖNCESİ İNANIŞ VE ÂDETLERİ** (s.194): 1.1. Halk İnanışları Açısından Ölümün Habercisi Olan Ön Belirtiler (s. 196), 1.2. Vasiyet/Osiyat-Kereez Aytuu (s.197); 2. **ÖLÜM** (s.198); 3. **ÖLÜM SONRASI UYGULAMALARI** (s. 200) : 3.1. **DEFİN ÖNCESİ** (s. 200) : 3.1.1 Ölüm Olayının Duyurulması/Uğuzuu (s. 202), 3.1.2. Ağlama ve Ağıt Yakma/Ökürüü-Koşok Koşma (s. 204), 3.1.3. Mezar Kazma (s. 207), 3.1.4. Yıkama (s. 212), 3.1.5. Kefenleme (s. 214), 3.1.6. Cenazeye Gelenlere Çeşitli Hediyeler Verme/Müço ve Cırtuş (s. 216), 3.1.7 Devir/Dooran (s. 217), 3.1.8. Tesbih Çekme/Ta'lil Taşları (s. 219), 3.1.9. Cenaze Namazı (s. 220); 3.2 **DEFİN MERASİMİ** (s. 222): 3.2.1. Defin (s. 226), 3.2.2. Toprak Salma (s. 228); 3.3. **DEFİN SONRASI UYGULAMALARI** (s. 231): 3.3.1.Ölü Aşı/Kara-aş (s. 231), 3.3.2. Yas Tutma/Aza Kütüü (s. 235), 3.3.3. Baş Sağlığı/Pata, Kayrat Aytuu (s. 238), 3.3.4. Ölünün Belli Günleri/Üçü, Yedisi, Kırkı ve Yılığı (s. 240).

SONUÇ (s. 245-252) kısmında müellif, bu araştırmadan çıkan karakteristik noktaları ayrıntılı ve sistematik bir şekilde özetlemiş ve ilim âlemine sunmuştur.

Daha sonra, sırasıyla **EK-1. FOTOĞRAFLAR** (s. 253-280) ve **EK-2. KAYNAK KİŞİLER** (s. 281-285)'e tahsis edilen bir kısım gelmiştir.

En sonda da zengin bir "**BİBLİYOGRAFYA**" (s. 286-299) yer almıştır. Burada, yararlanılan kaynakların önemli bir bölümünü son yıllarda Kırgızistan'da yayınlanan eserler oluşturmuştur. Bu husus, çok büyük ölçüde araştırmanın değerini artırmıştır. Yazar, ayrıca, W. Radloff, V. V. Barthold, Annemarie Schimmel, Jean-Paul Roux gibi Batı'da şöhret kazanmış araştırmacıların eserlerinden; ülkemizde de Abdülkadir İnan (hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Süleyman Tülücü, "Merhum Prof. Abdülkadir İnan'ın Bibliyografyasına Bazı İlâveler", *Türk Dünyası Araştırmaları*, sy. 27 (1983), s. 109-120; a. mlf., "Prof. Abdülkadir İnan Üzerine Bazı Notlar", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmalar Enstitüsü Dergisi*, sy.15 (2000), s. 201-211; folklorla ilgili yazıları için bk. Saide Arslanbek, "Değerli Folklorcu ve Bilgin Abdülkadir İnan (29.XI.1889-1.X.1976)", *Türk Folklor Araştırmaları*, c. 17, sy. 332 (Mart 1977), s. 7923-7927), M. Şakir Ülkütaşır, Hikmet Tanyu, Bahaeddin Ögel, Orhan Acıpayamlı, Sedat Veyis Örnek, Ekrem Sarıkçıoğlu, Abdurrahman Küçük, Mehmet Aydın, Harun Güngör, Mustafa Erdem, Şinasi Gündüz, Yaşar Kalafat, Ali Rafet Özkan, Cengiz Alyılmaz gibi Dinler Tarihi, Türk kültürü, Türk folkloru vb. alanında kıymetli eserler vermiş olan bilim adamlarının çalışmalarından istifade etmiştir.

Buraya, eserini "Bibliyografya" kısmını tamamlamak amacıyla ve okuyucuya yararlı olacağı mülâhazasıyla, konuyu az çok ilgilendiren şu yazıları ilâve edebiliriz:

1- Lajos Ligeti, " 'Kırgız' Kavim İsminin Menşei", *Türkiyat Mecmuası*, I (1925), s. 235-249.

2- Necib Âsım, “‘Kırgız’ Kelimesinin İştikakına Dair”, *Türkiyat Mecmuası*, II (1928), s. 387-390.

3- M. Şakir Ülkütaşır, “Albastı Hastalığı, Tekevvünü ve Tedavisi”, *Halk Bilgisi Haberleri*, sy. 95 (Eylül 1939), s. 241-242.

4- _____, “Alkarısına Dair Halk İnanmaları”, *Halk Bilgisi Haberleri*, sy. 95 (Eylül 1939), s. 243-246.

5- Abdülkadir İnan, “Âl”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1941, I, 277-278.

6- _____, “Kırgız-Kazak Düşünleri”, *Gök-Börü*, c. 1, sy. 2 (Kasım 1942), s. 18-19; c. 1, sy. 3 (Aralık 1942), s. 17.

7- _____, “Albastı-Al Karısı Üzerine Bir Etüd”, *Türk Folklor Araştırmaları*, c. 7, sy. 158 (Eylül 1962), s. 2826.

8- _____, “Türbelere Paçavra Bağlama ve Mum Yakma Hurâfelerinin Menşei”, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 1961, Ankara 1962, s. 180-182.

9- _____, “Orta Asya Türklerinde Çadır ve Kırmızı”, *Türk Folklor Araştırmaları*, c. 14, sy. 288 (Temmuz 1973), s. 6701-6702.

10- Macid M. Ayapbek, “Kazak-Kırgız Folkloruna Dair Birkaç Söz”, *Türk Yurdu*, c. 1, sy. 2 (235), Ağustos 1954, s. 139-142.

11- Bahaeddin Ögel, “Bugün Çin Türkistan’ında Yaşayan Halklardan ‘Kırgız’ların Örf ve Âdetleri”, *Türk Kültürü*, IV/42 (Nisan 1966), s. 61-62.

12- Sven Hedin, “Kırgızlar Arasında”, çev. Rızâ Akdemir, *Millî Kültür*, sy. 75 (Ağustos 1990), s. 50-52.

13- Enver Baytur, “Kırgızların Manas Destanının Tarihsel Görünümü”, *IV. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı ve Yunus Emre Semineri*, 11-13 Mayıs 1989-Eskişehir, T. C. Eskişehir Valiliği Yay.: 13, Eskişehir 1991, s. 57-67.

14- Erdoğan Akkan, “Kırgızistan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV, 441-442.

15- Mehmet Saray, “Kırgızistan (Tarih-Eğitim, Kültür ve Sanat)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara 2002, XXV, 442-445.

Diğer yandan, son yıllarda düzenli olarak yayınlanan *Millî Folklor* (Ankara) dergisinde, Orta Asya/Türkistan Türk halklarının folkloru ile ilgili kıymetli yazılar neşredilmiştir. Eskiden neşredilmiş ve hâlen neşredilmekte olan bu tür dergilerin taranması, araştırmacılar açısından daima olumlu sonuçlar verecektir.

Bu arada, yararlı olacağı mülâhazasıyla, bu eserin, özellikle “Bibliyografya” kısmında gördüğümüz, bazıları bilgisayar hatası olan, birkaç yanlışla işaretle edelim:

Buna göre; Cumakumova (s. V), Cumakunova;...*Doğumla İlgili...* (s. 286), ...*Doğumla İlgili...*; Türk Tarih Kurumu Yayınevi (s. 288), Türk Tarih Kurumu Yayınları; DEVELİOĞLU (s. 289), DEVELLİOĞLU; EFENDİ, Mehmet Emin (s. 289), MEHMET EMİN EFENDİ; GÖKTAY (s. 290), GÖKYAY; ÖGEL (s. 294), ÖGEL; Ahmet Tamer (s. 295), Ahmet Temir; “Türkiye Terkleri’nde...” (s. 298), “Türkiye Türkleri’nde...” olacaktır.

Kısaca şunu söyleyebiliriz ki, Kemal Polat’ın bu çalışması, gerek güzel ve itinalı baskısıyla, gerek muhtevasıyla kendinden bekleneni fazlasıyla vermiş

tir. Genel mânâda Dinler Tarihi'ni, daha spesifik anlamda, Orta Asya Türk halklarının önemli bir şubesini oluşturan "Kırgız Türkleri'nin Gelenek ve İnanışları"nı derinliğine ele almasıyla da Türk Folklorunu ilgilendiren bu araştırma, alanına büyük katkılar sağlamıştır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, amprik bir çalışmanın ürünü olan bu araştırmayı gerçekleştirmek için araştırmacı, Türkiye'de yayınlanmış yerli ve yabancı çeşitli eserleri mütalâa etmiş; ayrıca, konunun bir gereği olarak birkaç yıl Kırgızistan'da bulunmuş, araştırma yapacak seviyede Kırgız Türkçesini öğrenmiş, Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Kırgız halkı arasında kalarak, konuyla ilgili alan araştırmaları yapmış, gerekli materyali toplamış, onlarla görüşerek ilk elden bilgilere ve burada yayınlanmış pek çok kaynağa istinat etmek suretiyle eserini meydana getirmiştir. Bu bakımdan, bu çalışma, bizler için orijinal bir kaynak hüviyetindedir. Dinler Tarihi ve Türk Halkbilimi sahasında çalışacak olanlara da büyük ölçüde rehberlik edecektir. Nitekim yazar, kitabının arka kapağında bu çalışmasının muhtevasını ve okuyuculara sağlayacağı kazanımları şu cümlelerle ifade etmektedir:

"Türkiye için tarihî, kültürel, siyasî ve ekonomik açıdan çok önemli olan Orta Asya ile ilgili çalışmalar son on yılda artmış olmasına rağmen, yerinde gözlem ve alan araştırmasına dayanan eser sayısı çok azdır. Halbuki, bu yörenin kültürü, genelde sözlü geleneğe sahiptir. Sözlü kültürün tespiti ise ancak yerinde gözlem ve alan araştırmasıyla mümkündür. İşte bu çalışma bir alan araştırması olup, Kırgızlar'ın doğum, evlenme ve ölüm fenomenleriyle ilgili inanış ve geleneklerini konu edinmiştir. Kırgızlar'ın beşikten mezara kadar gelenek ve inanışlarını yansıtmayı hedeflemiştir. Araştırmada Dinler Tarihi'nin diğer metotları yanında fenomenolojik metot da kullanılmıştır. Bu üç geçiş dönemiyle ilgili inanış, âdet ve pratiklerin tespiti ve tasnifi yapılmış, elde edilen bilgi, belge ve bulgular fenomenolojik metodoloji ışığında yorumlanmaya çalışılmıştır. Zaman zaman Kırgız halk inanışlarıyla Türk halk inançları arasında karşılaştırmalar yapılarak benzerlikler yanında farklı yönlere de işaret edilmiştir. Dolayısıyla okuyucularımız bu kitapta, Anadolu'daki birçok inanış ve uygulamaların Orta Asya'daki kökenlerini bulacaktır."

Netice olarak, Yrd. Doç. Dr. Kemal Polat'ı tebrik ediyor, bu çalışmasının; kendi alanında, gerek Kırgızistan gerekse Türkiye'de mühim bir başvuru kitabı görevini ifa edeceğine inanıyor; bundan sonra da, yakın bir zaman dilimi içerisinde diğer çalışmalarının yayınlanacağını ümit ediyoruz.

Süleyman TULÜCÜ*

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.