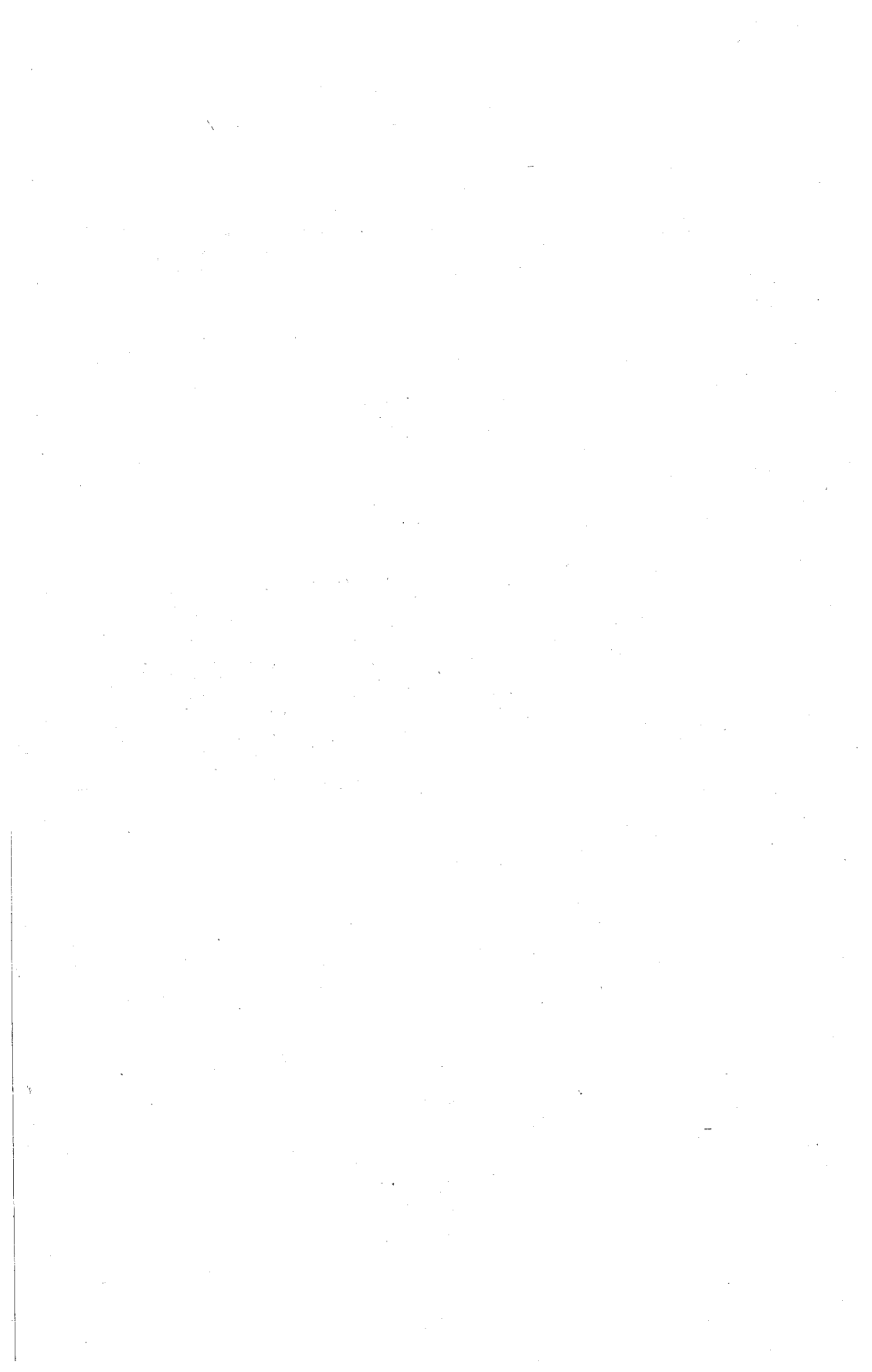


# **Dinî Araştırmalar**

Religious Studies, Vol.: 9 Num.: 25 May - August 2006



# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 9 Sayı: 25  
Mayıs-Ağustos 2006  
DÖRT AYDA BİR ÇIKAR  
Fiyatı: 15 YTL

## Dizgi ve Baskı

Öncü Basımevi  
Kâzım Karabekir Caddesi Ali Kabakçı İşhanı No: 85/2  
İskitler - ANKARA / TÜRKİYE  
Tel: +90. 312. 384 31 20

## Yazışma Adresi

Hakan Coşar 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.net  
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
- Çanakkale ..... *Özcan Taşçı* ..... Tel: (0. 286) 212 20 33
- Çorum ..... *Mustafa Bıyık* ..... Tel: (0. 364) 234 63 58-59
- Diyarbakır ..... *Metin Bozan* ..... Tel: (0. 412) 248 80 22
- Elazığ ..... *Mehmet Atalan* ..... Tel: (0. 424) 237 00 00
- Erzurum ..... *Kemal Polat* ..... Tel: (0. 442) 231 16 96
- Isparta ..... *Saadettin Özdemir* ..... Tel: (0. 246) 237 04 28
- İstanbul ..... *Halil Aydınalp* ..... Tel: (0. 216) 310 53 11
- İzmir ..... *Hammet Aslan* ..... Tel: (0. 232) 285 29 32
- Kahramanmaraş ..... *Mehmet Ali Kirman* ..... Tel: (0. 344) 236 00 49
- Kayseri ..... *İsmail Güllü* ..... Tel: (0. 352) 437 49 37
- Konya ..... *Mehmet Akgül* ..... Tel: (0. 332) 323 82 50
- Malatya ..... *İbrahim Kaplan* ..... Tel: (0. 422) 211 11 37
- Rize ..... *İbrahim Hilmi Karslı* ..... Tel: (0. 464) 214 11 22
- Sakarya ..... *İbrahim Çapak* ..... Tel: (0. 264) 277 40 02/245
- Sivas ..... *Ali Osman Kurt* ..... Tel: (0. 346) 226 10 10
- Şanlıurfa ..... *Salih Aydemir* ..... Tel: (0. 414) 312 84 56
- Van ..... *Ramazan Altınay* ..... Tel: (0. 432) 225 10 82/1497

## Yurtdışı Temsilciliklerimiz

Fransa (Paris) Temsilcileri: *Nazmi Dünder* 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 nolu posta çeki** hesabına yatırmanız yeterlidir. Adınızı, açık adresinizi, posta kodunuzu ve hangi sayıdan itibaren abone olmak istediğini lütfen belirtiniz.

# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Hakemli Bilimsel Dergi  
Dört ayda bir çıkar.

## 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, Arş. Gör. Hakan Coşar

## Redaksiyon

İhsan Çapcıoğlu

## Yayın Kurulu

Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Kazım Sarıkavak, Prof. Dr. Ahmet Hikmet Eroğlu, Doç. Dr. Mehmet Katar, Doç. Dr. Niyazi Akyüz, Doç. Dr. Abdulkadir Dündar, Doç. Dr. Ali İbra Güngör, Doç. Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. Hilmi Demir, Yrd. Doç. Dr. Ramazan Uçar, Dr. Yusuf Gökalp, Dr. Murat Gökalp, Dr. İbrahim Kaplan, Arş. Gör. İhsan Çapcıoğlu, Arş. Gör. Cengiz Çuhadar, Arş. Gör. Hakan Öztürk, Arş. Gör. Tuğrul Yürük, Arş. Gör. İsmail Hacıahmetoğlu, Arş. Gör. Ekrem Yücel.

## Danışmanlar Kurulu

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Bahaeddin Yediylıdız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Cemal Tosun (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Harun Güngör (Erciyes Üniv.), Prof. Dr. Hayrani Altıntaş (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur (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 görülürse hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, yazı sahibine bildirilir.
8. Yazılar, çeviriler orijinal metinleriyle olmak üzere, iki hakeme gönderilir;
  - a. Hakemlerden biri "yayımlanabilir", diğeri "yayımlanamaz" raporu verirse, yazının yayımlanıp yayımlanmamasına yayın kurulu karar verir.
  - b. Hakemlerden biri veya her ikisi, "düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı, gerekli düzeltilmeleri yapması için yazara geri verilir ve düzeltilmelerden sonra gelen haliyle, tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne arz edilir.
9. Herhangi bir yerde yayınlanmış yazılar yayınlanmaz. Yayınlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
10. Makalelerin dipnot gösteriminde eser isimleri italik olarak yazılmalıdır.

# İçindekiler

## 7 • EDITÖRDEN

### 13 • FAZLI ARABACI

Küreselleşmenin Düşünsel Arkaplanı ve Sosyolojik Yansımaları

### 31 • NİYAZİ AKYÜZ - ŞAHİN GÜRSOY - İHSAN ÇAPCIOĞLU

Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler

### 43 • ERKAN YAR

Diriliş Kuramları ve Gerçeklik Bağlamında Kur'an'ın Ahiret Hakkındaki Anlatımları

### 61 • ALİ OSMAN KURT

Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün

### 79 • FAZLI POLAT

Üniversite Gençliğinin İslam Dini Konusundaki Algılamaları ve Dünya Görüşleri Üzerine Bir İnceleme (Güney Kırgızistan Bölgesi)

### 99 • ŞAHİN GÜRSOY - FATMA ÇAPCIOĞLU

Türk Din Eğitimi Deneyiminin Oluşum Süreci ve Günümüz Türkiye'sinde Din Eğitimine Bir Bakış

### 109 • MEHMET ATALAN

Şia'da Cifr İlminin Yeri

### 125 • METİN BOZAN

Hicri I. Asır Mezhep Hareketlerinde Mardin Bölgesi

### 143 • BAYRAM POLAT

Ermenek Tahtacıları

**159 • MÜFİT SELİM SARUHAN**

Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefî Meseleler

**181 • CEVDET KILIÇ**

Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki  
Bir Kavramının İbn Sinâ Felsefesine Yansımaları)

**217 • GALİP TÜRCAN**

Kelamda Nübüvvetin İspatı  
- Nübüvvet Geleneği Bağlamında-

**237 • SALİH ÖZER**

Batı'da Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri

**265 • ZAFER KIZIKLI**

Ebu'l-Esved Ed-Du'eli'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi

**281 • WILFERD MADELUNG**

Çeviren: MUZAFFER TAN  
İsmâ'ilîlik: Eski ve Yeni Davet

**295 • MEHMET ŞERAFEDDİN**

Sadeleştiren: HAKAN ÖZTÜRK  
İbn Tümert

**309 • KİTAP TANITIMI**

**SAMİ KILIÇ**

Tahtacılar

*Editörden...*

## 21. Asrın Başında Türkiye: Çember Daralıyor mu?

**Mustafa ERDEM\***

Türkiye Cumhuriyeti Devleti, coğrafi sınırları ve nüfusu itibarıyla dünyanın önde gelen büyük devletleri arasında yer almaktadır. Buna ilave olarak, nüfusunun genç, halkının tamamına yakınının Müslüman olması, onu diğer devletlerden ayırmaktadır. Bunlara ilave olarak coğrafi, jeopolitik ve stratejik konumu Türkiye'yi dünyadaki diğer devletlerden bir adım öne çıkarmaktadır. Zira Asya ve Avrupa arasında köprü olması, Balkanlar ve Orta Doğu ile bağlantılarının bulunması, Karadeniz, Ege ve Akdeniz'le sınırlarının yer alması, İstanbul ve Çanakkale boğazlarını kontrol etmesi onu diğer ülkelerden üstün bir konuma çıkarmaktadır. Üzerinde yaşadığı coğrafyanın dünyanın en eski medeniyetlerine ev sahipliği yapması, başta Hıristiyanlık ve İslam olmak üzere pek çok dinin kültür mirasına sahip olması Türkiye'yi dünyada benzersiz kılmaktadır.

Türkiye'nin Osmanlı Devleti gibi dünyanın en büyük ve uzun ömürlü devletinin devamı olması, onun tarihi ve kültürel mirasına sahip olması onun için övünç ve gurur kaynağıdır. Bu bağlamda, her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında kalsa da, Osmanlı Devletinin coğrafi sınırlarıyla da kültürel, sosyal, dini ve duygusal ilişkileri vardır. Kimilerine göre bir enkaz olarak algılanan bu geniş coğrafya ve medeniyet mirası, günümüzde Türkiye için hem zenginlik hem de üzüntü vesilesi olmaktadır. Yakın çevremizde ve hemen sınırlarımız dışında aynı dili konuşan, aynı dine inanan, aynı geçmişle teselli bulan kardeşlerimiz bulunmaktadır. Üzülerek belirtmek gerekirse, onlarla aramızdaki duygusal bağlılık çeşitli etkenlerle her gün farklı bir karakter ve mahiyet kazanmaktadır.

---

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

Tarihi mirasımıza sahip olan çevremizdeki kardeşlerimizin büyük bir kısmı geçmişte yaptıkları yanlışların ağır bedellerini kan ve göz yaşı ile ödemekte, pişmanlıklarını her fırsatta dile getirmekte, yaptıkları yanlışların telafi yollarını aramaktadır. Buna mukabil benzeri acı tecrübeyi yaşamayan başka bölgelerdeki kültür mirasımızın ortakları, kendilerinin Türk, Türkiye ve Osmanlı ile bağlarını kesecek emperyalist oyunlara gelmekte, bir anlamda tarihin tekerrürüne zemin hazırlamaktadırlar.

Osmanlı Devletine ihanet eden bir kısım Müslüman Arap devletleri, hala Osmanlıyı tarihten silmek isteyenlerin menfur emellerine hizmet etmekte, ABD ve diğer sömürgeci devletlerin bölgede yaşayan zavallı Müslümanları ezmesine katkı sağlamaktadır. Nitekim Orta Doğu ve Afrika'da yaşanan sıcak olaylar, içimizdeki ve dışımızdaki gafillerin Türk ve Müslüman düşmanlarına sağladıkları destek sonucu meydana gelmektedir. Kendi aralarında meydana getirdikleri fitne sonucu biri birlerini kırıp geçiren bu gafiller, Allah'ın kendilerine bir ihsanı olarak sahip oldukları nimetleri kendi düşmanlarının kontrolüne geçirmek suretiyle sadece kendilerine zarar vermektedirler.

Orta Doğu'daki sömürüye katkı sağlayan ve sömürgecilerle iş birliği yapanlar, Balkanlarda dün "tebaa" bugün "efendi" olanlara, Osmanlı Devletinin izlerini silmek için bölgede yaptıkları faaliyetlere lojistik destek sağlamaktadırlar. Kendi inandıkları Vehhabiliği bölgeye yaymak için, geçmişle günümüz arasındaki bütün köprüleri yıkmakta ve bütün ipleri koparmaktadırlar. Batıların Kafkasya ve Orta Asya senaryoları ise, aktörlerin şimdiki meşguliyetleri ve altyapı hazırlıkları için biraz geciktirilmiş bulunmaktadır. Ancak yakın gelecekte uygulanacak planların başarısızlığa uğramaması için yerli işbirlikçiler doyurulmakta, desteklenmekte ve ihanet edecekleri zaman için hazırlanmaktadırlar. Bütün bu olanlar çerçevesinde, Türkiye kayıkçı kavgasıyla zaman harcamaktadır. Çevremizde cereyan eden olaylara karşı ilgisiz veya tutarsız tavrımıza ek olarak içeride de aymazlık, gaflet derecesine çıkmaktadır. Zira Türkiye'de de sömürü düzeninin baş aktörü ortalarda görünmekte, onun küresel projelerini uygulama telaşına düşenler, ülkeyi göz göre göre uçurumun kenarına itmektedirler. Hatta yakın çevremizde benzeri işbirliğinin sonuçlarının neler olduğu görülüp dururken, kendi toplumunu yüceltmek, onu dünyada daha güçlü kılmak için sorumluluk konumunda olanlar, kendi toplumlarını birtakım milli tehdit ve tehlikelere karşı uyarmak, dinamik tutmak yerine, tam tersine, toplumun kendine verdiği imkanları toplumu işgal etmek için kullanmaktadır.



Sözde stratejik ortaklarımızın niyeti her geçen gün daha da açık bir hale gelmektedir. Osmanlıdan miras kalanları inkar edip onlara sahip çıkmamayı mevcudu korumak için gerekli görenler, Irak'taki Türkmenlerin, Kıbrıs'ın, Batı Trakya ve Balkanlar'daki soydaşlarımızın Türkiye'yi koruyan zırh olduğunu idraktan yoksun olanlardır. Günü kurtarmak için onlarla ilgilenmemek, onların feryatlarına kulak tıkamak geçici bir süre için işbirlikçileri rahatlatırsa da, Devletin ve milletin bekası için telafisi mümkün olmayacak zararlara vesile olmaktadır.

Sosyal ve siyasi olaylarda zaman ve fırsatlar çok önemlidir. Bunların ihmali veya ötelenmesi, sonuçları itibariyle ciddi sorunlar meydana getirebilir. Kıbrıs'ın Rumlara teslimine vesile olacak tavizlerin Türkiye'ye hangi alanda ne kazandıracığı merak konusudur. Osmanlı Devleti'nin, en güçlü zamanında bile ağır zayıflıklar vererek Kıbrıs'ı fethettiği ve bunu "düşmanların kolunun kesilmesi" olarak nitelediği malumdur. Günümüzde "Kıbrıs'ta yaşayanların Türkiye ile gönül bağının olmadığı", "uzun yılları bulan çözüm arayışlarının sonuç vermediği" gibi yapay gerekçelerle buranın elden çıkarılması, günümüz yöneticilerinin devlet yönetimi ve stratejiden yoksun bir anlayışa sahip olduğunun bir göstergesi sayılmaz mı? Zira ecdadımız içerisinde bir tek Türk ve Müslüman yaşamadığı halde Kıbrıs'ın kendileri için çok stratejik bir önemi olduğunu düşünerek orayı fethetmiştir. Ayrıca yılları bulan "çözumsuzlük anlayışının çözüm olamayacağı" mantığı da devlet-i ebed-i müddet inancının zafiyetini göstermektedir. Çünkü mağlup bir durumda olması sebebiyle sürecin uzamasından Rumların rahatsız olması gerekirken, bizimkilerin rahatsızlığını ve aceleci tavrını anlamak mümkün değildir. Halbuki bugün iç ve dış ihanet şebekelerinin zor durumda bıraktığı Türkiye'nin eskisinden daha çok Kıbrıs'a ihtiyacı bulunmaktadır. Zira kimilerinin dillendirdiği gibi "Kıbrıs Türkiye'nin bir kamburu" değil, sahip çıkılması gereken güneydeki önemli bir "kalesi"dir.

Hemen yanı başımızda Irak'ta yaşayan Türkmen kardeşlerimizin sadece etnik kimlikleri nedeniyle kaderleriyle baş başa bırakılmaları, Filistin'de, Lübnan'da yaşayanlar kadar ilgi, sevgi ve şefkat görememeleri, "etnik defo" sorumsuzluğu gibi algılanmakta ve devlet geleneği ile bağdaşmamaktadır. İç dinamikler, işbirlikçiler ve ihanet şebekelerinin ortak ürünü olan bu gafletin Türkiye'ye maliyeti ve bedeli çok ağır ve uzak olmayacak gibi görünmektedir.

Türk milleti, Müslüman olmanın kendine telkin ettiği tevekkül ve kader anlayışıyla, büyüklerine karşı saygıda kusur etmeme örfünü birleş-

tirmiş, sorumluluk mevkiinde olanların her türlü yanlışlarında bir hikmetin var olabileceği beklentisine girmiştir. Hatta medyanın ve fısıltı gazetesinin şişirdiği fantazileri de birer keramet olarak algılamıştır. Ancak gelinen noktada her şey açığa çıkmış, iç ve dış şer güçlerin yaptıkları Yüce Türk milletinin kanına dokunmaya başlamıştır. Zira bir işportacı bile, alıp sattıkları arasında evinin geçimini, çocuklarının geleceğini düşünürken, bir hayal, oyun ve aldatmaca olan Avrupa Birliği için nelerin feda edildiği, nelerden mahrum kalındığını görmek, bu Yüce Türk milletinin kanına dokunmaktadır. Türk milletinin düşmanlarını dost edinmek, devleti yıkmak için hazırlanan her projeye sahip çıkmak, bütün bunları yaparken de manevi desteği alınan Türk milletine yalan söylemek, hikmet ve keramet beklentisinden yorgun düşen bu Yüce Türk milletinin kanına dokunmaktadır. Tamamen dini değerleri pazarlayarak, duygu alıp/satanların, milli ve manevi değerlerde iyileştirme bekleyen zavallılar yararına hiçbir şey yapmadan onlara sadece umut vaat edip sabır tavsiye etmeleri, bu Yüce Türk milletinin kanına dokunmaktadır.

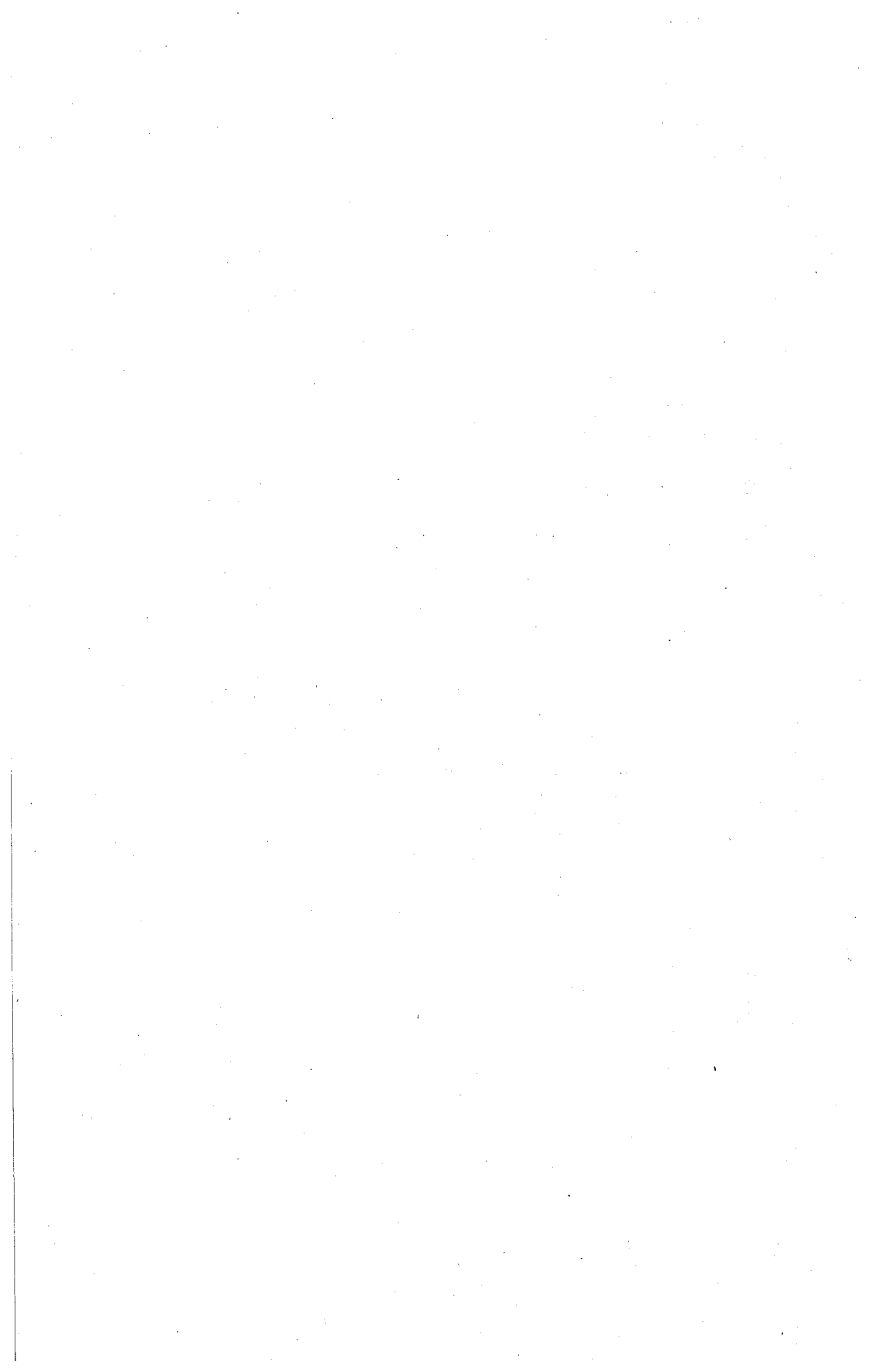
Türkiye etrafında şer güçler tarafından kuşatılan çember her geçen gün biraz daha daralmaktadır. Ekonomistlerin verdiği bilgilere göre; dış borçlar başını almış gitmiş, ihracat ve ithalat dengesi altüst olmuş, yabancı sermaye sıcak parasını borsada bloke etmiş, ülkenin stratejik ve karlı bütün kuruluşları yabancılara satılmış, bankalar yabancıların kontrolüne girmiştir. Bu manzaranın ortaya çıkmasında katkısı olan esnaf pişmanlık ve sorumluluk duygusuyla sesini çıkaramaz hale gelmiştir. Kitlelerin feriyadına rağmen iyi işleyen bir tek mekanizma kalmıştır. O da geçmişte inanç, ideoloji, kültür ve etnik ortak paydası olmayanların, millet çoğunluğu karşısında uyum içinde oluşturdukları “mutlu azınlıktır”. Bunlar arasındaki uyum ve ortak stratejiler Türk milletinin yüreğini burkmakta, geleceğe ait umut ışığını karartmaktadır.

Sovyetler Birliği sonrasında Türkiye için bir fırsat gibi görünen Türk dünyası tamamen ihmal edilmiş ve kaderine terk edilmiştir. Rusya, ABD ve Çin kendi aralarında buralar için görünürde çatışmakta, perde arkasında ortak sömürü planları yapmaktadır. Bizimle ortak etnik, dil, din, tarih ve kültürel yakınlıkları olmasına rağmen, Türk Cumhuriyetleri ve topluluklarıyla aramızdaki bağlar her geçen gün iyice kopmaktadır. Avrupa Birliği istedi diye karşılıklı vize uygulanmasına başlanmaktadır. Buna mukabil resmen buralarla ilgilenme sorumluluğuna sahip olanlar, onlarla aramızdaki doğal bağların kopmasına zemin hazırlayıp göz yumarken,

bizimle hiçbir ortak paydası olmayan hatta İslam'a, Müslümanlara ve onların kurduğu medeniyete düşmanlığı milli ve dini prensip edinen İspanya ve topyekün Hıristiyan dünyası ile hayali, afaki bir "Medeniyetler Buluşması" için bu Devletin bütün itibar ve imkanlarını kullanmaktadır.

Netice olarak Türk dünyası ile aramızdaki duygusal bağlar kopmak üzeredir. Bunun açık zararı uluslar arası ilişkilerde bizi, sosyal, kültürel ve siyasal alanda onları etkilemektedir. Bugün Orta Doğu'da uygulanan politikaların Türkistan'da uygulanması, kardeşlerimizi hangi tehdit ve tehlikelerin beklediğinin açık göstergesidir. Geçmişte Rus zulmüne karşı ortak mücadele verenlerin, günümüzde daha çok düşman karşısında yok olmayacaklarını kim garanti edebilir? Bugün Orta Doğu'nun başına bela olan enerji kaynaklarının, yarın Türkistan için daha da beter olacağının ayak sesleri İran ve Afganistan'da duyulmuyor mu?

Türkiye'nin güçlü bir devlet olabilmesi için dış desteğinin sağlam olması gerekmektedir. Ancak kökleri dışarıda olan yerel fitnenin meydana getirdiği azınlık ve ayrımcılık ruhu, dış düşmanlardan önce Türkiye'yi içerden tehdit etmektedir. Tarihi tecrübe ile çevresindekileri uyarması gereken Türkiye'nin önce kendisinin bu gaflet uykusundan uyanması gerekmektedir.



## Küreselleşmenin Düşünsel Arkapları ve Sosyolojik Yansımaları

**Fazlı ARABACI\***

### **Abstract**

**The Philosophical Background of Globalisation and its Sociological Reflections.** This article consists of subtitles such as qualification of globalization, rhetoric of globalization and conception of society which is speculated in the rhetoric of globalization. Under these titles, it is investigated that what globalization is, with which expression it makes itself legitimate, and also what sort of questions it give rise in national states. Consequently, it's impressed that globalization is unavoidable process, but in this process, its sayings and doings should be questioned and evaluated from the point of our national interests.

**Key Words:** Globalization, Global Area, Global Process, Global System, Postmodernity, Postmodernism.

İnsan eylemlerine ilişkin olgu ya da olaylar, dayanmış olduğu temellerden ve düşünsel arka plandan bağımsız olarak açıklanamazlar. Çünkü bireysel ve toplumsal bir varlık olarak insanın yapıp etmeleri belirli bir anlam evreninde meşrulaşmakta ve bu meşruiyet belirli bir düşünceye dayan(dırıl)maktadır. İnsanlığın oluşturduğu tarih, belirli düşüncelerin ekseninde şekillenmekte, bu düşüncelerin etkileyici özelliği, insanlığın beklentileri ve ihtiyaçları ya da söz konusu düşüncelere sahip olanların çeşitli araçları kullanarak yaptığı propagandalar yahut bunların hepsi, düşünceleri evrenselleştirmektedir. Yaşadığımız 21. yy'a damgasını vuran ve dünya tarihini, ülkelerin tarihlerini yeniden şekillendiren küreselleşme, farklı uygulama biçimleriyle modern düşüncenin hazırladığı, post-

---

\* - Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

modern düşüncenin yaygınlaştırdığı bir süreç olarak belirlemektedir. Dünyayı yeniden yapılandırmaya götüren ve Giddens'in ifadesiyle<sup>1</sup> mevcut düzenin elimizden kaymasına neden olan bu sürecin gerçekleşmesini sağlayan ve birbirini besleyen, tarihi, sosyal, kültürel, ekonomik etkenlerinin yanında düşünsel arka planını sorgulama, onun neliğini ortaya koyma ve toplumsal izdüşümlerinin nerelere dayandığını anlama bakımından, önemli görünmektedir. Bu makalenin amacı bir makalenin sınırları çerçevesinde böyle bir konuyu ele almayı hedeflemektedir. Bu amacımızı gerçekleştirmede konunun sistematize edilmesi açısından öncelikle küreselleşmenin ne oldu üzerinde durulacak, daha sonra küreselleşmenin arkaplanında yer alan postmodern düşünceye ve bu düşüncenin toplumsal yansımalarına değinilecektir.

### **Küreselleşmenin Neliği**

Entelektüel alanda yeni dünya düzeni, "tarihin sonu, postmodernizm, çok kültürcülük, yerelleşme ve yeni liberalizm gibi anlayışlarla eş zamanlı olarak tartışılmaya başlayan küreselleşmenin ne olduğuna ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Bu durum onun neliği problemini gündeme getirmektedir.

Kavram olarak ortaya çıkışı ve anlamı üzerinde farklı görüşler beyan edilen küreselleşmenin işaret ettiği sürecin unsurları ve nesnel gerçekliği dikkate alınırca daha isabetli ve gerçekçi tanımlamalara ulaşılması mümkündür. Çünkü bilindiği üzere son yıllarda ilgili ilgisiz meselelerde sıkça kullanılan küreselleşme kavramına farklı bakış açılarına göre değişik anlam ve değerler yüklenmekte ve bunların eşliğinde istenilen amaçlara ulaşılması hedeflenmektedir.

Küreselleşme sürecinin unsurları çerçevesinde oluşturulan tanımlamalara bakılırsa küreselleşme, ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel değerlerin ve bu değerler çerçevesinde oluşturulan birikimlerin ulusal sınırlar dışına taşarak dünya geneline yayılmasıdır. Bu durumda küreselleşme farklı toplumsal kültürlerin ve inançların daha yakından tanınmasını, ülkeler ve toplumlar arasındaki ilişkilerin yoğunlaşmasını içeren bir süreç olmaktadır. Burada bazı soruları sormak yerinde olacaktır. Acaba bütün dünyayı farklı düzeylerde etkisi altına alan bu süreç dünya üzerinde ya-

<sup>1</sup> A. Giddens, *Elimizden Kaçıp Giden Dünya-Küreselleşme Hayatımızı Nasıl Yeniden Şekillendiriyor?* (Çev. O. Akinhay), Alfa bas.yay.dağ., İst. 2000.

şayan ve gelişmiş, gelişmekte olan ya da geri kalmış gibi kategorilerle değerlendirilen bütün ulusların beraberce kararlaştırıp oluşturulmasına yön verdiği bir olgu mudur? Yoksa uluslararası sermayeyi, entelektüel ve teknolojik bilgiyi elinde bulunduran, bilgi iletişim ve enformasyon kaynaklarını kendi tekeline alan ülke ya da ülkelerin oluşturmaya çabaladığı, birilerinin özne olup diğerlerinin nesne konumuna düşürüldüğü bir durum mu söz konusudur? Eğer durum böyle ise nesne durumunda olan ülkeler hangi yönde tehdit altına girmekte, onların sosyal bünyesinde ne gibi ayrışmalar bölünme ve çatışmalar meydana gelmektedir?

Bu makalede sorulan bu soruların cevabını vermeye çalışırken tarihsel süreç içerisindeki oluşumu bir yana, bugün tartışılan küreselleşmenin retorik olarak dışa vurumunu sağlayan postmodernite ve bundan türetilen postmodernizm kavramları üzerinde duracak, onun önerdiği toplumsal tasavvurun küreselleşmeyle ilişkisini ve bu ilişkinin toplumsal yansımalarını ortaya koymaya çalışacağız.

Konuya girerken öncelikle küreselleşmenin nesnel gerçekliğine ilişkin bilgiler içerdiğini düşündüğümüz üç kavram üzerinde duracağız.

Birincisi Robertson'a ait "küresel saha" kavramıdır. Küresel saha, bir bütün olarak uygarlıkların, kültürlerin, ulus toplumların, ulus içi ve uluslararası hareketler ile uluslararası örgütlenmelerin, alt toplumlar ile etnik grupların, toplum içi grupların, bireylerin giderek daha fazla baskı altına alındığı; ama, aynı zamanda farklı bir biçimde güçlendirildikleri bir noktaya doğru sıkıştırılmasıyla ortaya çıkan toplumsal, kültürel bir sistemdir.<sup>2</sup>

Bir diğer kavram "küresel sistem" kavramıdır. Küresel sistemler, küreselleşme süreçlerini, küresel kurumsal biçimlerin kurulmasını ve küresel kimliklenme süreçleriyle bunların kültürel ürünlerini içeren yapılarla göndermede bulunur.<sup>3</sup>

Üçüncü kavram ise, "küresel süreçler" kavramıdır. Küresel süreçler düzenli kurumsal ağlar kurulmadan önce bile dünyanın geniş bölgelerinin toplumsal dönüşümünü sağlayan başlıca güçler olarak karşımıza çıkar<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> R. Robertson, "Glokalleşme, Zaman-Mekan ve Homojenlik-Heterojenlik", *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde, der. A.Topçuoğlu, Y. Aktay, Vadi yay., 1996, s. 113 vd.

<sup>3</sup> J. Friedman, "Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri", *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde, s. 89.

<sup>4</sup> Friedman, a.g.e., s. 89.

Bu kavramların içerdikleri hususlar, nesnel alanda birbirleriyle sıkıca ilişkilidir. Küresel sahada, küresel sistemler küreselleşme süreçlerini gerçekleştirmekte, uluslararası özellikte iç örgütlenmeler geliştirmekte ve doğası itibarıyla siyasal nitelik taşımaktadırlar. Öyle ki bugün dünya üzerinde birbiriyle karşılıklı bağımlılık içinde bulunan ve küresel sistemi oluşturan 200'e yakın devletin yanında 38.500'ü aşkın uluslararası çalışan şirket, 10.000'i aşkın hükümetler dışı örgütler-sivil toplum kuruluşları (NGO), 300'ü aşkın hükümetlerarası teşkilatlar ve 4.700 kadar da uluslararası hükümetler dışı birimler (INGO) vardır<sup>5</sup>. Dünya üzerinde uluslararası çalışan şirketlerin, örgütlerin, aktörlerin varlığı ulus devletlerin tekelliğini kırmakta; hatta, sistemdeki etkinliğini aşındırmaktadır. Dünya genelindeki bu oluşumlar ülke ve toplumları ister istemez küresel bir düzenin içine dahil etmektedir<sup>6</sup>. Buna göre küreselleşme sosyal ilişkileri uluslararası boyuta bağlayan ve hızla yayılan bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal ilişkilerde böyle olurken, ekonomik alanda tüm dünyayı saran üretim ağıyla, küresel tüketim maddeleriyle ve dünyayı kuşatan şirketler ve finans piyasalarıyla gerçekleşmekte, hukuki alanda dünya ölçeğinde insan hakları gibi standartların yayılmasıyla ve ülke sınırlarını aşan kolektif dayanışma ağları vasıtasıyla, psikolojik olarak bireylerin ve toplumların ortak kültürlü bir dünya algulamaları bağlamında bilinçlenmeleri şeklinde belirmektedir<sup>7</sup>. Bu bağlamda artık ulusal değerler yerine küresel bazda yeni değerler üretilmekte ve yaygınlaştırılmaktadır. Batının ürettiği ve genel kabul gören ortak değerler olarak ortaya çıkan<sup>8</sup> söz konusu değerler, kitle iletişim araçları, turizm hareketleri, dünya ticaretindeki hareketlilik, kültür taşıyıcılarının sirkülasyonu batı kültürü temelinde bir evrensel homojen kültür yapısına doğru yol almaktadır.

Burada en etkin kitle iletişim araçları arasında yer alan medya kanallarından "*CNN, günümüzde dünyanın büyük bir kısmındaki izleyicileri için gerçeklik üreten küresel bir örgütlenme*"<sup>9</sup> olarak nitelenmektedir. Dünya ticaretine yön veren, ekonomik yönden zayıf ülkelerin ekonomilerini altüst ederek toplumsal anomilere yol açan, hükümetlere müdahale edecek derecede etkinleşen "*çok uluslu şirketler, küresel ilişkilerin belli bir aşamasının tarihsel ürünleri olarak belirirken, dünya bankacılığı, işçi örgütleri, dini yapı-*

<sup>5</sup> H.E., Bodur, *Küreselleşmenin Sosyal ve Kültürel Boyutu*, yayınlanmamış metin, s.1

<sup>6</sup> A.g.m., s. 1.

<sup>7</sup> A.g.m., s. 2

<sup>8</sup> N. Bostancı, *Kültür ve Değişme*, İst., 1990, s. 31-36.

<sup>9</sup> Friedman, a.g.e., s. 92.



lanmalar vb. mevcut dünya düzenlerinde küreselleşmeyi pekiştirici rol oynarlar"<sup>10</sup>. Turizm endüstrisi Turner'in deyişiyle sahillik yanılması yaratmak suretiyle toplumsal ve kültürel benzeşim deneyimine zorlar<sup>11</sup>.

Bugün gerçekleştirildiği haliyle kürselleşme nedir sorusuna karşılık, modernitenin belirli boyutları tarafından güçlendirildiğinden hareketle, onu tamamıyla Modernitenin bir sonucu<sup>12</sup> olarak kabul etmenin tartışmaları arasında bocalama yerine, onun daha çok postmodernlik ve postmodernleşmeyle yakın bir ilişkisinin varlığından<sup>13</sup> ve koşutluğundan söz etmek daha ikna edici görünmektedir. Çünkü kürselleşme postmodern kültür zemininde işleyen<sup>14</sup> ve onunla çok yakın ilişkili olan bir süreç olarak belirmektedir. Nitekim postmodernizm kürselleşmenin ekonomi politikasını meşrulaştırma işlevine dönük bir söylem olarak nitelenirken<sup>15</sup> kürselleşmenin kültürün postmodernleşmesinin toplumsal nedenlerinden biri olduğu ve postmodernitenin sosyal üretiminde kürselleşmenin özel bir yeri olduğu vurgulanmaktadır<sup>16</sup>. Ayrıca kürselleşme "postmodern hyper-liberalizm"<sup>17</sup> olarak ele alınmakta ve postmodernizm "küresel sermayenin işleyiş mantığı"<sup>18</sup>, "geç-kapitalizmin kültürel mantığı, ideolojisi"<sup>19</sup>, kürselleşmenin "ideolojik refleksi"<sup>20</sup> olarak değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler kürselleşmeyle postmodernitenin yakın ilişkisini ortaya koymaktadır.

### Kürselleşmenin Retoriği: Postmodern Söylem

Postmodern terimi sözlük anlamıyla modern sonrası ya da modern ötesi anlamına gelmektedir. Bu duruma göre postmodern modern dönemi bir önceki dönem kabul ederek bu dönem sonrasında içinde bulunul-

<sup>10</sup> A.g.e., s. 92.

<sup>11</sup> B.S., Turner, "Benlik ve Düşünümsel Modernlik", *Postmodernizm ve İslam Kürselleşme ve Oryantalizm İçinde*, Der. A.Topçuoğlu, Y. Aktay, Vadi yay., 1996, s.150.

<sup>12</sup> S. Gidden, *Üçüncü Yol – Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi*, (Çev. M. Özay) Birey yay., İstanbul 2000, s. 157.

<sup>13</sup> Robertson a.g.e., s. 92

<sup>14</sup> B.S. Turner, *Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm* (Çev.İ. Kapaklıkaya), Ankara, 2002, s. 149

<sup>15</sup> S. Kızılcılık, *Sefaletin Sosyolojisi*, Anı yay., 2002, s. 276.

<sup>16</sup> Turner, *Oryantalizm*, ... s. 270-272.

<sup>17</sup> M. Waters, *Globalization*, Routledge, New York, 1995.

<sup>18</sup> M. Hard ve A. Negri, *İmparatorluk* (Çev. A. Yılmaz) Ayrıntı yay., İst. 2001, s. 169.

<sup>19</sup> Jameson F, *Postmodernizm ya da Geç kapitalizmin Kültürel Mantığı* (Çev. N. Plümer), Yky, İst., 1994.

<sup>20</sup> K. Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Postmodern Topluma, Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları* (Çev. M. Küçük), Dost Kitapevi, Ank, 1999, s. 227.

duğu düşünölen sonraki bir döneme özgü olanı işaret etmekte; ama, çelişkili bir biçimde modern kavramı ile örtüşmektedir. Öyleyse bu durum bir dönemin noktalanıp diğereine geçiş şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü modernite ile postmodernite arasında katı bir ikiciliğin, ayırımın yapılması sorunlu görünmektedir. Bu sorunlu durum terimin içlemediği "Post=sonra" konusunda ihtiyatlı olmayı gerektirmektedir.<sup>21</sup> Postmodernleşme ise modernlikten postmodernliğe geçişi ya da dönüşümü ifade eden bir süreçtir. Bu süreç, modernleşmenin oluşturduğu toplumsal, kültürel yapılanmadan farklı bir toplumsal düzene (kelimenin tam anlamıyla düzensizliğe) tekabül eder. Postmodernlik (postmodernite) kavramına gelince kendine özgü tarihsel bir dönemi çağrıştırmakta, yeni bir "durum" u ya da "toplumsallığı" barındırmaktadır.

Eagleton, postmodernliği açıklarken "*modernliğin içerdği hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrin-den, bilimsel açıklamanın başvurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzı*"<sup>22</sup> olarak niteler. Başka bir deyişle postmodernlik, modern olan her şeye lanet ve beddua okuyan, ne ileri sürdüğünden çok, neyi yadsıdığıyla karakterize edilebi-len bir umutsuzluk halinin ideolojik formülasyonudur<sup>23</sup>. Bu duruma göre postmodernlik, modernliğin evrensel iddialarına, araçsal akla, bütüncü toplum düzenlemelerine karşın bireyci, kısmen anarşik, toplum düzenlenmesini, yerellikleri, çoğulcu, görece hakikati öne çıkarmaktadır. Eagleton'un deyişle postmodernlik, aydınlanmanın normlarına karşı dünyanın olumsuz, temelsiz, çeşitli, istikrarsız belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir; bu da hakikat, tarih ve normların nesnelliği, doğanın verili oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belli ölçüde bir kuşkuculuğu besler<sup>24</sup>.

Oldukça çeşitli nitelemelere konu olan postmodernizmi tanımlamak ise zor görünmektedir. Çünkü postmodernizm, birbirinden farklı ve genellikle birbiriyle çatışan bir dizi eğilimlerden alınmış unsurların bir araya getirilmesini temsil eder. "*Fransız yapısalcılığını, romantizmi, fenomenolojiyi, nihilizmi, popülizmi, varoluşçuluğu, yorum bilgisini, Batı Marksizm'ini, eleştirel teoriyi ve anarşizmi temellük eder, dönüştürür ve aşar. Postmodernizm*

<sup>21</sup> M. Küçük, "Postmodernin Modern Karakteri ya da Dönemleştirmenin Ironisi", *Modernite Versus Postmodernite* içinde (Der. M. Küçük) Vadi yay., Ank., 1994, s. 201.

<sup>22</sup> T. Eagleton, *Post-Modernizmin Yanılsamaları*, (Çev. M. Küçük), Ayrıntı Yay. İst., 1999, s. 9.

<sup>23</sup> G. Şaylan, *Postmodernizm*, İmge Yay. Ank., 1999, s. 34.

<sup>24</sup> Eagleton, a.g.e., s. 9.

bunların her biriyle belli unsurları paylaşırsa da hepsiyle önemli anlaşmazlıkları vardır".<sup>25</sup> Böyle olmakla birlikte, bazı nitelermelerden hareketle postmodernizm kavramı hakkında açıklamalarda bulunabiliriz.

Eagleton, postmodernizmi bir çağ değişikliği yaratan değişimi, yüksek kültür ile popüler kültür arasındaki sınırları bulanıklaştıran, derinlikten yoksun, merkezsiz, temelsiz, özdüşünümsel, oyuncu, türevsel, eklektik, çoğulcu bir sanatta az veya çok yansıtan bir kültürel üslup<sup>26</sup> olarak nitelirmektedir.

Meta anlatıların sonu ya da meta anlatılara beslenen inançsızlık<sup>27</sup> olarak gündeme getirilen postmodernizm, modernitenin devamı olarak ta kabul edilmekte; dolayısıyla, modernizmin henüz bitmemiş bir proje olduğu vurgulanmaktadır<sup>28</sup> Bu bağlamda bir nitelme dikkate alınırsa postmodernizm, "aynı paradigmat çerçeveyi ya da uygarlık düzlemini paylaşmakla beraber; modernliğe ve onun düşünce tarzı olan modernizme yapılan içsel eleştiri ve alternatif geliştirmeye yönelik çabaların tümü; felsefe, bilim, sanat, mimari, şiir ve sosyal yaşamın değişik alanlarında modernizmi eleştiren, sorgulayan, reddeden anlayış, düşünce ve oluşumlar"<sup>29</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Postmodernizmi temsil etmede farklı ekoller ve düşünceler bulunmaktadır. Hatta, ne kadar postmodernist varsa o kadar postmodernizmden söz edilmektedir<sup>30</sup>. Bu doğrultuda, belirli kriterler dikkate alınarak bir sınıflandırma yapılsa da<sup>31</sup> biz burada herhangi bir sınıflandırmayı baz almayacağımızdan, yeri geldiğinde her birinden söz etmiş olacağız.

## **Küreselleşmenin Retoriğinde Kurgulanan Toplum Tasavvuru**

İki kutuplu dünyanın çözülmesinden sonra tasarlanan yeni dünya düzeninin "kültürel mantığı ve ideolojisi"<sup>32</sup> olarak da nitelenen postmo-

<sup>25</sup> P.M., Rosenau, *Post-modernizm ve Toplum Bilimleri* (Çev. T. Birkan), Ark yay., Ank., 1998, s. 36.

<sup>26</sup> Eagleton, a.g.e., s. 10.

<sup>27</sup> J.F., Lyotard, *Postmodern Durum* (Çev. Aç Çiğdem), Vdi yay., Konya, 1994, s. 6.

<sup>28</sup> J. Habermas, "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje" (Çev. G. Naliş), *Postmodernizm* içinde, ed. N. Zeka, Kıyı yay., İst., 1990, 31 vd.

<sup>29</sup> Ö. Demir ve M. Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 2. bası, Ağaç yay., İst. 1993, s. 293.

<sup>30</sup> M. Featherston, *Postmodernizm ve Tüketim Kültürü* (Çev. M. Küçük), Ayrıntı yay., ist., 1996, s. 207.

<sup>31</sup> Rosenau, a.g.e., s. 39.

<sup>32</sup> F. Jameson, *Postmodernizm ya da geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (N.Plümer), YKY, İst., 1994.

dernizm, mevcut ulusal bütünlüklere karşı savaş başlatan, bu zamana kadar toplumların kucaklarında yer alarak iç içe olan farklılıkları etkin kılıp, ötekiler yaratarak üniter yapıları çözümlenmeyi hedef alan bir çıkışı temsil etmektedir.

Lyotard'ın, “*gelin bütünlüğe karşı bir savaş başlatalım, gelin sunulmama tanıklık edelim, farklılıkları etkin kılıp, adın onurunu kurtaralım*”<sup>33</sup> şeklinde yapmış olduğu çağrının postmodern toplumsal tasavvura ilişkin taşıdığı anlamlar oldukça önem arz eder. Bu çağrıya uyarcasına kültürel, ekonomik ve politik boyutlarıyla birlikte yeni bir yapılanmayı içeren postmodernizm, parçalanmış bir toplumsal oluşumu önerir<sup>34</sup>. Özneyi merkez dışına iterek çoğul akılcılaştırmanın yolunu açar. Böylece mevcut toplumsal bütünlüğü bozarak bireyci, cemaatçi toplumsal düzenlemelere imkân tanır. Buna bağlı olarak, yerel ve tikel olanı meşrulaştırır. Her şeyin görece hakikatini kabullenen, bir yönüyle hep'i, diğer yönüyle hiç'i içkin postmodernizm, toplumsal gerçekliği çoğul, tikel görece bir şekilde meşrulaştırdığından, toplumu sınırları belli olmayan bir parçalanmışlığa doğru kaydırırken bu tür parçalanmışlıkları ortadan kaldıracak bağları da tüketmektedir.

Böyle bir toplumda Tourain'in deyişiyle, “*herkes başkalarından kaçmaya ve onlarla ticari ve menfaate dayalı ilişkilerde bulunmakla yetinmeye çalışır. Toplum yerini birbirlerine tamamen yabancı olan, beyazların ve zencilerin, erkeklerin ve kadınların, şu ya da bu dinden olanların veya laiklerin birbirlerinin yalnızca düşmanı olduğu bir muharebe alanına bırakır*”<sup>35</sup>. Çünkü postmodernizm, parçalanmayı savunur<sup>36</sup>. Bu anlayış merkezi ya da merkezi düşünceyi muhalif mikro gruplar oluşturarak, farklı seslerin mozaiği ve anlam çoğulluğu halinde parçalayarak, bölgeselcilığe, toplumsal azınlıklara ve yerel bir bakış açısına sahip siyasi projelere teşvik eder.<sup>37</sup>

Postmodernizme göre, postmodern aşamaya geçen toplum yapısı modern dönemlerden farklıdır. İktidar her şeyi düzenleyecek güce sahiptir, ama mutlak değildir, değişken bir yapıya sahiptir. İktidarın parçalanması ile çoğulcu bir yapı kendiliğinden ortaya çıkar; buna karşı çıkmak ise direnmeyi ve mücadele etmeyi gerektirir. İnsanın arzu ve istekleri top-

<sup>33</sup> Lyotard, a.g.e, s. 159.

<sup>34</sup> J.W. Murphy, *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri* (Çev. H. Arslan), Paradigma, İst., 2000, s. 9.

<sup>35</sup> A. Tourain, *Modernliğin Eleştirisi* (Çev. H. Tufan), Yapı Kredi yay, 1995, s. 204.

<sup>36</sup> P. Wagner, *Modernliğin Sosyolojisi* (Çev. M. Küçük), Sarmal yay., İst., 1996, s. 253-253.

<sup>37</sup> Kızılçelik, a.g.e., s. 278.

lumu, devleti, ekonomiyi ve kurumları belirlemekte ve bunun sonucunda ortaya çıkan biçimlenme baskı altına alınmaktadır. Postmodernizmin insanın özgürleşmesine önem verdiği dikkate alınırsa, her türlü baskının kalkması gerekmektedir. Düşüncenin her türlü baskının ötesinde gerçekleşebilmesi için, her şey yapılmalıdır. Toplum içinde var olan çoklu yapının gerektirdiği çoğulculuk örgütlenmeli ve herkesin kendi isteği doğrultusunda düşünebilmesi ya da yaşayabilmesi postmodernizm adına sağlanabilmelidir.

Postmodernizme göre sosyal gerçeklik yoruma bağlıdır. Bauman'ın deyişiyle, postmodern durumda bir toplumdan söz etmek yerine toplumsallıktan söz etmek mümkündür. Toplumsallık, sosyal gerçekliğin süreçsel durumunu resmeder. Bu süreç organik dayanışma, sembolik iletişim, mantıki olmayan kategoriler ve anlık ilgileri içermektedir<sup>38</sup> Toplumsallık, günlük postmodern yaşam tarzının nasıl anlamlandırıldığı ile ortaya çıkmaktadır. Bu hayat tarzı, sabit statü gruplarının olmadığı bir toplumsallığa dayanmaktadır. Stabilize ve hiyerarşik olmayan, aynı zamanda imaj bolluğuna dayanan bu toplumsallık, bir tüketim kültürü ekseninde şekillenmiştir. Bu hayat tarzının en önemli özelliklerinden biri öznenin marjinal hale gelmesidir. Bu durum ilerde bahsedilecek olan cemaatlerin ön plana çıkması sonucunu doğurur.

Postmodern dünyada toplumun merkezi her yerdedir. Bu nedenle, postmodernistlerce toplumsal var oluş merkezileştirilemez. Düzenin kaynağı Derrida'nın deyişiyle "merkezsizlik"tir<sup>39</sup>. Bu durumda toplumsal düzeyde bir sistemler karmaşası söz konusu olmaktadır.

Postmodern söyleme göre toplumsal düzlemde sosyal kurumlar, insanla doğa arasındaki çatışma sonucu ortaya çıkarlar. Sosyal ve kültürel kurumlar doğanın kendisinde tartışılmaz doğrular olarak yoktur. Tüm kurumlar ve onların getirdiği sistem, kavram ve doğrular kurmacadır. Kurumlaşmak, doğal olanı alıp, disiplin altına sokmak ve onu sistemleştirmek demektir.

Postmodern söylemin ürettiği kültürün keşfedilebilir temel bir ilkesi yoktur; Ters yönelimleri bir araya getirir, her kafadan bir ses çıkar<sup>40</sup> Bu

<sup>38</sup> A.Y. Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, İletişim yay., 2. Baskı, İst., 1995, s. 34-35.

<sup>39</sup> J. Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", *The Structuralist Controversy*, ed. Richard Macksey and Eugenio in (Baltimore: John Hopkins University Press, 1979, ss. 247-272, Murphy'den nak. a.g.e., s. 84.

<sup>40</sup> Tourain, a.g.e., s. 114.

duruma göre, postmodern toplumsal ontolojinin anahtarı kişilerarası gerçeklik ya da dilsel tarzda oluşan varsayımlara dayanır<sup>41</sup>. Deneyim ve dil, projelerin ve değerlerin yerini alır. Kolektif eylem de tıpkı tarihin anlamı gibi tüm varlığını yitirir. Postmodern toplumun merkezinde, en iyi olasılıkla teknik akılculuğu garanti altına alan bir değerler boşluğu vardır. Teknik akılculuk her bir kültürel eğilimin egemen olma iddialarını sınırlar ve böylece siyasal hegemonya peşinde toplumsal güçlere dönüşmesini engeller.<sup>42</sup> Anlaşılacağı üzere postmodern kültürde, toplumun bir totalite veya mükemmel sistem olduğu fikri terk edilir. Mutlak bilginin yokluğu nedeniyle hem kişinin varlığı hem toplumsal düzen kesinlikten yoksun hale gelir<sup>43</sup>.

Diğer yandan, kimlik dünyayı ve insanın dünyadaki yerini algılamayı sağlayan bir mekanizma olarak önem kazanmaktadır. Her birey kendi olma hakkına sahiptir ve kendi kimliğini yaratarak topluma açılabilir. Postmodern toplum bu nedenle çok kimlikli bir yapıya sahip olacaktır. Postmodern toplum bu nedenle çok kimlikli bir yapıya sahip olacaktır. Tek tip kimliğe sahip olan toplum yapılarının bu doğrultuda değişmesi önerilmekte ve çoğulculuk adına çok kimliklilik gündeme getirilmektedir. Modernliğin temel belirleyicilerinin, yani akılculuğun, bürokrasinin, uzmanlaşmanın, merkezîyetçiliğin, hiyerarşinin, kimlik belirlemelerinin ve dolayısıyla modern devlet yapısının reddeden Postmodern söylem, devleti arka plana itip bireyi öne çıkararak belirsizliği, parçalanmayı, kültürel çoğulculuğu savunur.

İletişim çağı olarak nitelenen postmodern dönemde insanlar arası iletişim'in son derece gelişerek arttığı, televizyon ve internetin zamansal ve mekânsal olarak uzakta olanı yakınlaştırması ve eşzamanlı kılması bütüncül olarak kavranan ve kendisine kesin olarak bakılan kültürün birliği kırılarak kültürel çoğulculuk fikri yaygınlaşarak güç kazanır. Oysa kültür bir toplumun üyelerini bir arada tutan, gerek geçmiş gerekse yaşanan tarihten almış olduğu değerleri geleceğe taşıyan, toplumların varlığını devam ettirmede vazgeçilmez temel bir öğedir. Ne var ki postmodern söylemle oluşturulan kültürde toplumun bir bütünlük arzettiği ve mükemmel bir sistem olduğu düşüncesi terk edilir. Öyle ki postmodernistler eklektizm, parçacılık, anarşi, heterojenlik, farklılık, etniklik, dinsellik, yerellik, çok kültürlülük ekseninde bir toplum düzeni kurgularlar. Böyle-

<sup>41</sup> Murphy, a.g.e., s. 52.

<sup>42</sup> Tourain, a.g.e., s. 121.

<sup>43</sup> Murphy, a.g.e., s. 50.

ce ulusal kimlik içinde bütünleşen farklılıklar, alt kültürlerin üst bir kültürde birleşmesi, dinsel ve etnik kimlikler adına çözümlenerek ulus devlet yapılanması parçalanmaya doğru sürüklenir.

Postmodernist düşünürler, ulusun hayali bir cemaat olduğundan ve toplumsal alanın heterojen ve bütünleştirilemez olduğundan hareketle ulusallık kavramına karşı çıkmaktadırlar. Postmodernistler, burada daha gerçekçi davrandıklarını iddia ederek etnik ve dinsel kimliklere dayalı cemaatselliği öngörmekteler. Cemaatler, sembollerin anlam sınırlarında kurulan ve sembollere yüklenen anlamların daralan ve genişleyen alanlarında diğerlerine göre görece olarak oluşan ve toplumsal bütünlükleri parçalayan oluşumlar ya da topluluklar olarak tezahür etmektedir. Cemaat üyelerinin birlikte paylaştıkları, üzerinde anlaşma sağladıkları, cemaat olarak kabullendikleri gerçeklikleri sürdürmede kullandıkları ortak bir şeylerin olduğu ve bu ortak şeylerin diğer mevcut olan cemaatlerin ortak şeylerinden önemli ölçüde ayrılarak sınırların çizildiğini müşahade etmekteyiz. Bu farklılık, cemaat tarafından benimsenen bir söylemle temellendirilir ve toplum artık belirli bir gerçekliği paylaşan üyeler yerine, söylem cemaatlerinin oluşturduğu bir şebekeye dönüştürülür. Bu yapılanmada üretilen, inşa edilen, uydurulan farklı gerçeklikler ve bunların bilgi formlarına uygun dil pratiklerinden beslenen söylemler üzerine kurulan cemaatlerin varlığı toplum gerçeğini belirler. Böyle bir toplumda, genel geçer değerlerden, insanlar arası ilişkileri temellendiren bir anlam bütünlüğünden çok, anlamlar yığından bahsetmek mümkündür. Toplumsal dünyada nesnelleşmiş ortak bütünlüklerden çok cemaatler düzeyinde nesnelleştirilmiş parçalı bütünlüklerden söz etmek mümkün olabilir. Bu durum ise toplumsal bütünlük açısından felaket demektir.

Bu cemaatsellik yaklaşımı, söylemi, yapısı ve kuruluşu itibarıyla ulus toplumun ve ulusal devletin reddidir. Bu anlamda postmodernizmi premodernizm olarak adlandırmak daha doğru olacaktır. Çünkü, modern devlet öncesi dönemin arayışıyla bir anlamda yeni bir ortaçağa dönüş özlemi sergilenmektedir. Bu bağlamda yapılan şey, bireyi yüceltme adı altında aşiret, etnik, din, kan bağına dayanan bireyi yok eden toplumsal birimleri güçlendirmektir. Ortaçağda bulunduğu haliyle, ama daha modern ve estetik görüntülere bürünmüş ve teknolojik imkânlarla var olan din olgusu, cemaatler halinde ve kentsel alanlarda yaşama olguları, postmodernizmin savunduğu toplum düzeninde yeniden geçerlilik kazanmaktadır. Etnik ve dinsel kimliklere inilerek alt kimlikler hortlatılmakta böylece ulusal, bütüncü kimlik devre dışı bırakılmaktadır. Üniter bir yapı içe-

ren Ulus devletin bölünmesiyle bölgesel düzeyde veya kentlerde toplanmış insan topluluklarından ibaret bir dünya yaratma arzulanmaktadır.

Ulus devletin kalkması ile ortaya çıkacak boşlukta, tıpkı ortaçağda olduğu gibi kent devletleri gündeme gelecek, yerel yönetimler reformu adı altında kentlerin devletleşmesi sağlanacaktır. Böylece, son yıllarda kırlardan kentlere göç ettirilen insanlar yeni kent devletlerinde toplanacak ve merkezi devletin olmadığı bir noktada, kendi kentlerinde küçük devlet yapıları oluşturacaktır. Nihai olarak, küresel sermayenin önüne dev bir engel olarak çıkan ulusal devletler tasfiye edilecek, küçük kent devletleri eski feodal beylikler gibi ortaçağın yerel devletleri biçiminde ortaya çıkacaktır.

Postmodern söylemi dillendirenler, bu söylem üzerine kurgu yapanlar, hatta bu kurgularla günlük politika üretenler toplumu savunuyormuş gibi yaparken açıkça içinde yaşadıkları toplumun altını oymaktadırlar. Böyle bir tavırla, ulusal devlet anlayışı açıkça inkâr edilmekte, uluslararası sermayenin, kurum ve kuruluşların ellerine teslim olmak daha güvenilir görülmektedir. Uluslararası sermayenin çıkarları doğrultusunda küresel bir devlet kurulsun diye, insan toplumları ve uluslar kendi devletlerinden vazgeçmeğe doğru sürüklenmektedir. Yirmi birinci yüzyılın ilk döneminde böylesine bir sürükleniş postmodernizm adına yönlendirilmekte ve dünya halkları devletsizliğe mahkûm edilmek istenmektedir.

Nihai olarak postmodern söylem, ekonomik, kültürel ve politik alanlarda geliştirdiği köksüz, temelsiz, çelişkili, kurgusal ve mevcut gerçekliklerle bağdaşmayan tasavvuru ile parçalanmış bir toplumsal oluşumu önermektedir. Yerel ve tikel olanı meşrulaştırıp merkezi olanla tersyüz ederek, yerel olanı merkez yapma vaadiyle aslında hem yereli hem de yerelin bağlı olduğu merkezi başka merkezlere bağlamaktadır. Bu karmaşa içinde mevcut toplumsal bütünlüğü bozarak bireyci, cemaatçi, birbirinden kopuk ve dağınık toplumsal düzenlemelere imkân hazırlamaktadır. Her şeyin görece hakikatini kabullendirmeyi sürekli telkin eden postmodern söylem, bütünlüğü oluşturan hakikat bağlarını tüketerek toplumu sınırları belli olmayan bir parçalanmışlığa doğru kaydırmaktadır. Böylece ulusal ve üniter yapı içinde muhalif mikro gruplar oluşturarak, farklı seslerin mozaiği ve anlam çoğulluğu halinde bölgeselciliğe, toplumsal azınlıklara ve yerel bir bakış açısına sahip siyasi projelere teşvik etmektedir.

Postmodern söylemin ürettiği toplumsal tasavvurda, kültürün birleştirici ve toplum üyelerini tümüyle ortak bir bilinçle bir araya getirici vasfı yoktur. Aksine kültüre ayırıştırıcı bir işlev yüklenerek öteki yaratılmasın-



da ve farklı bir kimliğin oluşturulmasına yönelik rol verilir. Toplum herkesin üzerinde anlaşabileceği ortak tarihi ve kültürel bir bilinç üzerine kurulacak yerde her kafadan bir sesin çıktığı bir alana dönüşür. Kolektif eylem tüm varlığını yitirir. Böyle bir yaklaşımla anlamlandırılan kültürde toplumun bir araya getirici ve yaşatıcı veya mükemmel bir sistem olduğu fikri terk edilir. Görece hakikatlerin sarmalında kaybolan mutlak bilginin yokluğu nedeniyle hem kişinin varlığı hem toplumsal düzen kesinlikten yoksun hale gelir.

Kültürel farklılaşma ve karmaşıklık içeren postmodernite<sup>44</sup> dünyanın parçalanmasına, mikro oluşumlara, özellikle yerelciliğe ve yerelleşmeye önem verirken, ideolojik ve kültürel mantığını oluşturduğu küreselleşme, dünya ölçeğinde sosyal ilişkilerin yoğunlaşmasına, dünyanın sosyo-ekonomik, politik ve kültürel açıdan birliğine; kısaca makro yapılanmaların önceliğine gönderme yapar<sup>45</sup>. Küreselleşme, bu makro yapılanmalarla küresel sahaya uygun homojen bir kültür oluştururken, paradoksal olarak postmodern söylemle sosyal muhayyilesi ortak, müşterek bir toplumsal *etos* oluşturan ulusların alt kültürlerini harekete geçirerek heterojen bir içeriği barındırmaktadır. Postmodern söylemlerle ulusal birliklikler aleyhine parçalanan ulusal toplumsal örgü, küreselleşme lehine küresel sistemlere bağlanmaktadır.

Küreselleşme aktörleri, küreselleşmenin gerçekleştirilmesi için mevcut ulusal toplumların yapısını postmodern yaklaşımlarla çözümlenmeyi hedeflerler. Bu çözümlenme yapılırken Batı-dışı toplumlarda ulus devleti zaafa uğratacak farklılıklar, yerellikler, bölgencilikler, alt kimlikler ve etnik yapılar ön plana çıkarılır ve bunların yaşatılması zorunlu hale getirilir. Böylece, yerellik küresel olarak kurumsallaşır ve farklılıklar, etnik yapılar ve alt kimlikler küreselleşmenin vaz geçilmez bir boyutu haline gelir<sup>46</sup>.

Konumuz açısından burada vurgulanması gereken şey, ulusal kimlik içinde bütünleşen farklılıkların, alt kültürlerin, dinsel ve etnisitenin çözümlenmesidir.<sup>47</sup> Bu çözümlenmede nesne durumunda olanlar gerçekten kendilerine önem verildiğine inanarak böyle bir sürece katılımı sağlarlar, oysa görülen ve anlaşılan yönüyle postmodern söylemi yaygınlaştıran, etkinleştiren özne ve aktörler, bunu kendi küresel emelleri için iste-

<sup>44</sup> Turner, a.g.e., s.152.

<sup>45</sup> Kızılcılık, a.g.e., s. 270.

<sup>46</sup> Robertson, a.g.e., s. 278-281.

<sup>47</sup> Ş. Gürsoy, "Küreselleşme Ulus Devlet ve Din", *Dini Araştırmalar*, C: 6, s.17, s. 303.

mektedirler. Tarihin cilvesine bakınız ki 19.yy'da ulus devletler kurulmadan önce çoğulcu toplumsal yapılar modernitenin toplumsal projesiyle dağıtılıp ulus devletler oluşturulurken (ki bu projede o zamanın kapitalini elinde bulunduran güçlerce gerçekleştirilmiştir) bugünkü noktaya gelindiğinde oluşturulan bu ulusal devletler, kapitali elinde bulunduran uluslararası güçlerin menfaatlerini zedelediğinden, postmodern söylemlerle altüst edilmektedir. Böylece kontrol altına alınmış olan toplumsal düzen bozulmakta, yerine, parçalanmanın ardından dini, kültürel kimlik arayışları, mikro milliyetçilikler, kolektif düşünceden bireyselciliğe kaçış gibi her türlü ayrışmayı barındıran bir anlayış hâkim olmaktadır.

Küreselleşmeyle birlikte çoğulcu, çok kültürlü toplumların ortaya çıkması, alt kültürlerin varlığı, ulusal kültür açısından bir zenginlik olmakla birlikte, yeni kimlik arayışlarına varacak derecede özgürlüklerin genişletilmesini talep etmenin, "ya o ya bu" yerine postmodern söylemin "hem o hem bu" mantığından hareketle her türlü bilgi ve görüşün geçerli olduğunu savunmanın toplumsal pratik açısından pek şanslı ve uygun olduğunu söylenemez. Çünkü bu durum, toplumsal düzenin temelini dinamitlemeye matuf görünmektedir.

Bugün dünyanın birçok yerinde moda haline gelen; ancak, Batı-dışı toplumlarda küreselleşmeyi gerçekleştirmede bir araç olarak kullanılan postmodern, parçacı yaklaşımların ekseninde değerlendirilen dinî, etnik, kültürel meseleler, geçmişte din adına ya da pozitivist düşünce adına yapılan mutlakçı okumalara alternatif çözümleri dillendirmektedir. Kanaatimiz o dur ki, ne din ne pozitivist yaklaşımlar adına yapılan mutlakçı ve dayatmacı açıklamalar ne de aşırı ferdiyetçi, öznelci, parçacı yaklaşımlar toplumsal bütünlük açısından tatmin edici görünmektedir. Mutlakçı yaklaşımlar ferdî grupsal özgürlükleri tehdit ederken, aşırı ferdiyetçi, öznelci, parçacı yaklaşımlar toplumsal birlikteliği ve sosyal bütünlüğü dinamitlemektedir.

Küreselleşmenin temeli kapitalizme dayandığından başlangıçtan itibaren onun hedefi dünya pazarının oluşturulmasıdır. Bunun temin edilmesi için piyasa toplumu, tüketim kültürü ve toplumu inşa edilir ve ulaşım ve iletişim araçları, imkanları, dünya çapında bir pazarın oluşumunda, geliştirilmesinde seferber edilir. Tüketim kültürü küresel ekonomiyi izler. Örneğin, dünyanın Coca-kolonizasyonu, McDonaldlaştırılması küresel kültürün küresel ekonomiyi izlediğini gösterir.

Tabiatıyla küreselleşme, dünya liderliğini elinde bulunduran güç ya da güçler lehine işlediğinden dünya toplumları arasında eşitsizliklere ve

kutuplaşmalara yol açmakta, merkezi konumda olanlar tekelleşmektedir. Bu duruma göre küreselleşme merkez ülkelerle (G7 ülkeleri ya da daha dar anlamda Amerika, Almanya ve Japonya olarak nitelenebilir) çevre ülkeler arasındaki eşitsizlikleri yeniden üretmektedir. Söylem olarak üretimin paylaşımını dile getiren küreselleşme eylem olarak farklı bir durum yaratmaktadır. Küresel gücü elinde bulunduranların lehine bir düzen inşa eden bu süreçte Giddens'in verilerine göre "dünya nüfusunun %30'u günde 1 dolar gelire yoksulluk sınırında yaşamaktadır. Güney Afrika'nın kısmen istisna teşkil etmesiyle Alt-Sahra, küresel ölçekte bütünüyle dışta bırakılmış bir kıtadır"<sup>48</sup>. Küreselleşme ekonomik hayatta gittikçe derinleşen bir gelir dağılımı eşitsizliğini oluşturmuş, böylece dünyanın çoğu bölgesi gittikçe yoksullaşmış ve sefaletle mahkûm edilmiştir. Örneğin otuz yıl önce en yoksul ülkelerin %20'sinin küresel servetten aldığı inanılmayacak kadar düşük %2,3'lük pay, 1990 sonu itibarıyla %1,4'e düşmüştür<sup>49</sup>. BM kalkınma projesinin raporuna göre, mal ve hizmetlerin 1997'de 1995'tekinin iki katı olmasına ve 1950 yılından bu yana altı misli artmasına karşın, dünyadaki 1 milyar insan en temel ihtiyaçlarını bile karşılayamamaktadır<sup>50</sup>. "Gelişmekte olan ülkelerde yaşayan 4,5 milyar kişi arasında her beş kişiden üçü temel alt yapı hizmetlerinden yararlanmıyor: Üçte biri içecek su bulamıyor, dörtte biri ev demeye layık bir yerde oturmuyor, beşte biri sıhhi ve tıbbi hizmetlerden hiç yararlanmıyor. Beş çocuktan biri herhangi bir okula 5 yıl bile gitmiyor, sürekli yetersiz beslenenlerin oranı da aynı"<sup>51</sup>.

Küreselleşmeyi cici gösteren söylemleri yalanlayıcı bu tür sefalet raporlarına ilişkin rakamları farklı değişkenler açısından ortaya koymak mümkündür. Küreselleşmenin ortaya koyduğu bu sefalet manzaraları, merkez ülke toplumlarıyla çevre ülke toplumları arasında ekonomik açıdan oluşan mesafeyi kaldırırcı değil, bizzat, kutuplaştırıcı bir durumu ortaya koymaktadır.

Küreselleşme, kitle iletişim araçları ve elektronik bağlarla dünyayı bir köy haline getirmekte, dünyanın herhangi bir noktasında meydana gelen olaylardan haberdar olunmakta, hatta bunlar, gündelik hayatın bir parçası haline gelmektedir. Dünyanın diğer yerlerindeki insanlar ile ilgili

<sup>48</sup> Giddens, a.g.e., s. 168.

<sup>49</sup> Z. Bauman, *Küreselleşme-Toplumsal Sonuçları* (Çev. A.Yılmaz), Ayrıntı yay., İst, 1999, s. 82.

<sup>50</sup> Le Monde, 10 Eylül 1998.

<sup>51</sup> Bauman, a.g.e., s. 184.

değerlendirmeler bir yandan farklılığı açığa çıkarırken, kültürel etkileşim yoluyla, tüketim kalıpları, kurumlar ve gruplar birbirine benzeşmekte, yemekten giyime, eğlenceden dinlenmeye kadar sosyal hayata ilişkin birçok alanda *tektipleşen* bir hayat tarzı ortaya çıkmaktadır.

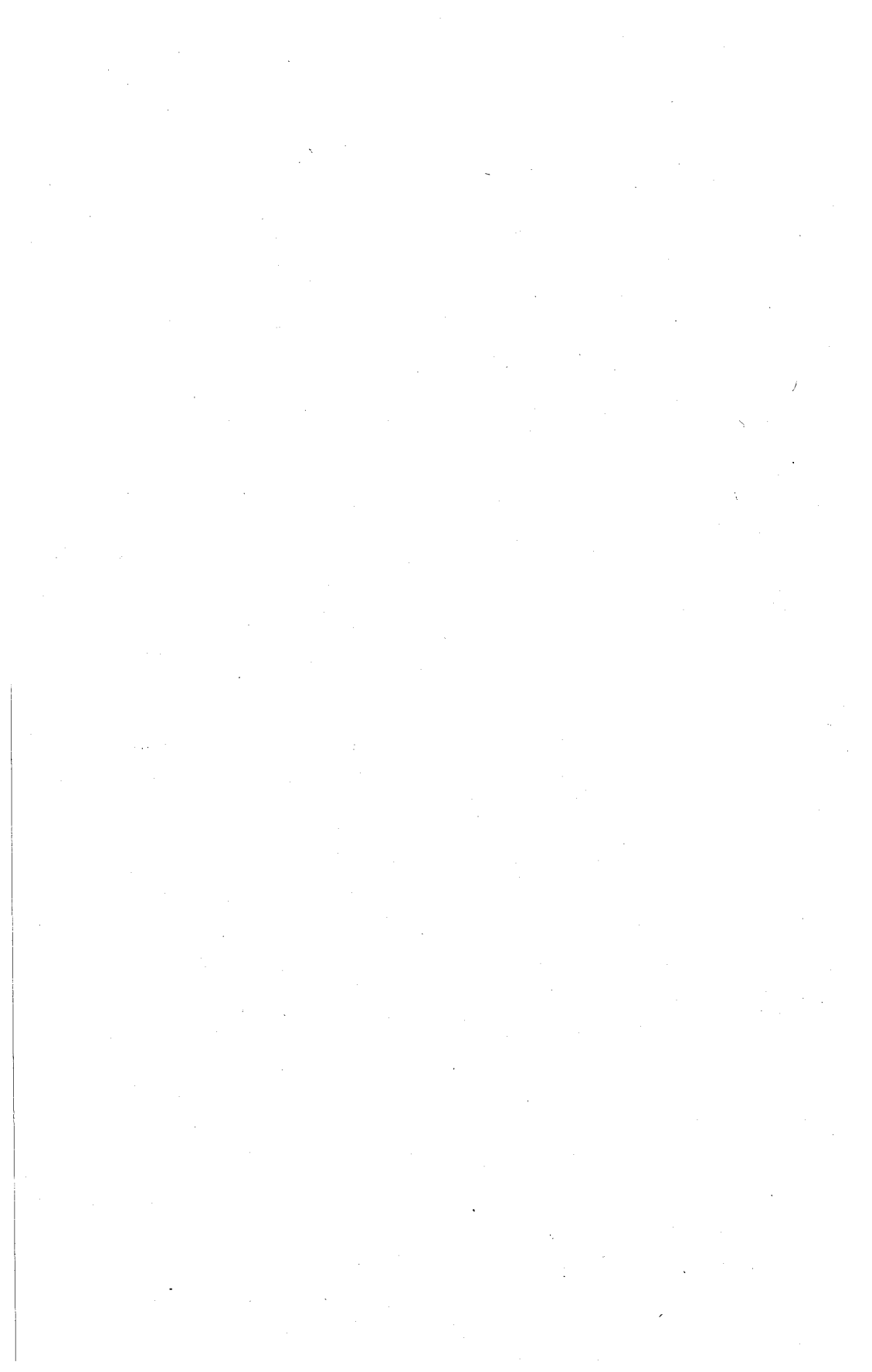
## Sonuç

Olumsuz göstergeleriyle birlikte şunu açıkça belirtmeliyiz ki, küreselleşme istesek de istemesek de kendini meşrulaştırıcı ya da kabullendirici veya bazen dayatmacı bir şekilde her türlü araçlarla yaygınlaşan geri dönülemez bir süreç olarak kendini göstermektedir. Küreselleşmenin ortaya koyduğu imkânları inkâr etmek de mümkün değildir. Ancak basit bir ifadeyle belirtmek gerekirse yağın yağmur toprağa faydalı diye şemsiyesiz dolaşıp ıslanmanın anlamı yoktur. Açıkça görülmektedir ki küreselleşme, düşünsel, siyasi, ekonomik ve kültürel yönleriyle dünyayı değiştirmeyi amaçlayan bir paradigmadır. Ancak bu paradigmanın gerçekleşmesi her ülke ve toplumda aynı etkileri göstermemektedir. Sözelimi küreselleşmeye tabi olma zorunluluğu olan ülkelerde küreselleşmenin heterojenliği, ayrışma ve bölünmeyi barındıran özellikleri ortaya çıkmaktadır. Bu duruma göre küreselleşme, homojenlik ve heterojenlik yönleriyle, mevcut ulusal ve toplumsal yapıların kurucu ögesi olan modern paradigmaların epistemik ve ontolojik geçerliliklerine yönelik bir tehdit unsuru oluşturmaktadır. Bu yönüyle küreselleşme modernitenin algılanabilir ve uygulanabilir ölçütlerine uygun olarak oluşturulan, ulus devlet, ulusal kültür, ulusal kimlik gibi bir milleti ayakta tutan temel unsurları ve bunlara ilişkin söylemleri belirsizliğe doğru sürüklemektedir<sup>52</sup>. Bu tür belirsizlik ortamlarında kültürel çoğulculuk ve dini çoğulculuk gibi postmodern söylemlerin, nesne durumundaki ülke ve toplumların geleceği açısından ne derecede tehlikeli olacağını kestirmek zor olmasa gerektir. Bu durum karşısında yapılması gereken şey; artık ülke ve toplumların bilardo topu gibi birbirinden bağımsız olmadığı ve içiçe geçmiş olarak ilişki içerisinde oldukları gerçeğinden hareketle, temel ulusal felsefeye uygun, dünya gerçeklerine açık yeni eğitim politikalarının oluşturulmasıdır. Bu tür politikalarla öz kültür ve toplumların kendilerine özgü değerleri korunurken aynı zamanda evrensel kültür içinde yer alarak dışarıdan dayatılan küre-

<sup>52</sup> F. Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi: Geç-Modern Zamanlarda Siyaset ve Demokratik Yönetim*, Alfa, İstanbul, 2000, s. 8-20.

sel kültürün etkilerine karşı korunmuş olunacaktır. Kültürler, etrafı kalın duvarlarla örülü, birbirinden etkilenmeyen homojen olgular olmadığına göre ve kültürler arası etkileşimin tarihsel gerçekliği karşısında küreselleşmenin bütün toplumlarda etkinliğini hissetmemek mümkün değildir. Burada önemli olan kültürler arası alış-verişin gerekliliğini ihmal etmesizin yabancılışmaya; hatta, küresel kültür içinde asimile olmaya karşı dikkatli olmasıdır.

Nihai olarak buraya kadar yapılan açıklamalar çerçevesinde küreselleşmenin karşı konulamaz bir şekilde ekonomik, siyasi, kültürel yönleriyle güçlü bir şekilde yaygınlaştığını, bu yaygınlaşmada kendine karşı duran ulusal oluşumları, milli kültür ve kimlikleri postmodern söylemlerle çözümlediğini söyleyebiliriz. Ekonomik yönden dünya ülkelerini kendi ürettikleri açısından bir pazar olarak değerlendirmeye matuf bu girişim, ne yazık ki daha çok küresel milyarderlere yarar sağlar görünmektedir. Siyasi açıdan milli politikaların engelleyici tutumlarını farklı manipülasyonlarla delen küreselleşme, kültürel olarak küresel milyarderlerin pazar alanlarının genişletilmesi için aşırı derecede tüketim kültürünü empoze eder görünmektedir. Yerel olanların küresele bağlandığı bu ortamda bireysellik, etnisite, her türlü mikro yapılanmalar ön plana çıkarken toplumsal dayanışmaya ilişkin her türlü değerler altüst olmaktadır. Türk toplumu olarak, bu durum karşısında, değişik platformlarda gündeme getirilen postmodern söylemlerin toplumsal ontolojiye ilişkin önerilerinin bizleri nirvana mutluluğuna kavuşturmayacağına farkında olmamız gerekir. Değişen dünya dengeleri ve küreselleşmenin olumsuz etkileri karşısında, geleceği yeniden inşa etmenin yolu, dün ve bugün olanı sorgulayarak yeni bir anlam evreni oluşturmaktır. Bu bağlamda toplum olarak durduğumuz nokta ve sahip olduklarımız ya da olamadıklarımızla, küreselleşmenin tüm boyutları farklı yönleriyle incelemeyi ve toplumsal geleceğimiz adına değerlendirmeyi gerektirmektedir.



# Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler

**Niyazi AKYÜZ\* - şahin GÜR SOY\* - İhsan ÇAPCIOĞLU\*\*\***

## ABSTRACT

**An Authentic Turkish Experience in the Religious Affairs: Institutional Identity of the Presidency and Current Assessments.** *The Presidency of Religious Affairs is rooted back to the Ottoman Era with the Sheikh al-Islam institution. Proposed first by Ziya Gökalp, the Presidency had been institutionalized with the foundation of the Republic as in many other Republican institutions. Serving the function of conduct of religious affairs, the Presidency has undertaken an important mission in the settlement of Republican values. From this perspective, it is possible to consider the Presidency as a secular institution. Today, the Presidency of Religious Affairs is discussed from several aspects from content and corporate perspectives. The place of Presidency in the secular state as a religious affairs institution, requests for institutional representation of Alevi belief and its share of the general budget are the most debated topics.*

**Key Words:** *The Presidency of Religious Affairs, Sheikh al-Islam Institution, Alevi Belief, House of Gathering (Cemevi), Mosque.*

## Giriş

İslam dininde, Hıristiyanlıkta olduğu gibi kurumsal bir dinsel otoritenin olmadığı bilinen bir durumdur.<sup>1</sup> İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in, bir peygamber olarak dinsel tebliğ çalışmalarının yanı sıra; siya-

\* **Doç. Dr.**, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, e-posta: akyuz@divinity.ankara.edu.tr

\*\* **Arş. Gör. Dr.**, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, e-posta: sahinursoy@yahoo.com

\*\*\* **Arş. Gör.**, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, e-posta: icapci@divinity.ankara.edu.tr

<sup>1</sup> Sönmez Kutlu, "Aleviliğin Diyanette Temsil Sorunu", www.sonmezkutlu.com/content/[04.10.2006].

set, eğitim, sosyal ve gündelik işlerle ilgilenmiş olmasına rağmen merkezi bir din otoritesi kurmaması, İslam'da bu yönde bir kurumsallaşmaya gidilmemesinin en önemli nedenidir. Çeşitli bölgelere gönderdiği valilere, Kur'an ve kendi söz ve eylemlerinden başka; kişisel bilgi, deneyim ve akıl yürütmelerinden de yararlanmaları yönündeki yol açıcı öğüdü, Hz. Peygamber'in kurumsal merkezi otoriteye bakışını ortaya koymaktadır.<sup>2</sup> Bu nedenle, akıl ve insan hürriyetinin önemli bir yer tuttuğu İslam'da, ruhani liderlik anlayışı kurumsallaşamamıştır. İslam'daki din bilginleri, sadece birer öğretici ve bilgilendirici olarak kalmışlardır.<sup>3</sup>

Peygamber'den sonra gelen yöneticilerin de, dinsel bir otorite değil; siyasal bir otorite olarak ortaya çıkması, merkezi bir otorite geleneğinin gelişimine yol vermemiştir. İslam tarihinde, din hizmetleri, uzun bir dönem siyasal otoritenin himayesinde merkezîyetçilikten uzak bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu süreç, en büyük Müslüman-Türk devleti olan Osmanlı'da da benzer bir şekilde devam etmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Arabistan yarım adasını almasıyla birlikte, kendisini Müslümanların birlik temsilcisi (halife) olarak ilan etmesi ve bu unvanın, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması ile birlikte ortadan kaldırılması da durumu değiştirmemiştir. Osmanlı'da, dinden izin alma, din hizmetlerinin bazılarını yönetme ve hayır işlerini düzenleme kurumu anlamında şeyhülislamlık kurumunun varlığı<sup>4</sup> da; yine, dinsel otoritenin ortaya çıkışına zemin oluşturmamıştır. 19. yüzyıldan itibaren şeyhülislamlık, sadece din işlerinden sorumlu bir kuruma dönüşmüştür. Zira, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasal anlayışı ve örgütsel yapısı da bu duruma izin verir içerikte değildi. Osmanlı'da şeyhülislamlık, sultanın din işlerini danıştığı bir kurum olarak kalmış;<sup>5</sup> hiçbir zaman bütün din hizmetlerini düzenleme ve kontrol

<sup>2</sup> Hz. Muhammed'in, atadığı vali ve komutanlara yönelik tavsiyeleri için bkz. Ahmet b. Hanbel, *Musned*, Beyrut, tarihsiz, s. 230-236; Tirmizi, *Sünen*, Kahire, 1356/1937, Ahkâm, 3. b.

<sup>3</sup> Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp Diyor ki*, Hazırlayan: Ali Nüzhet Göksel, İstanbul, 1950, s. 21.

<sup>4</sup> Şeyhülislamlık kurumunun ne zaman ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. İlk dönemlerde, halk arasında yaşanan anlaşmazlıkları ve bazı din işlerini yöneten din bilginine sahip kişiler olarak ortaya çıkan şeyhülislamlar, daha sonra, bilgin sınıfının başı olarak anılmıştır. Osmanlı'nın bir döneminden sonra ise resmi bir kuruma dönüşmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. [www.diyaret.gov.tr/turkish/sureliyyayinoku](http://www.diyaret.gov.tr/turkish/sureliyyayinoku) [11.10.2006]; Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, İstanbul, 2005; *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı*, Hazırlayan: Komisyon, Ankara, 1999, s. 2-5.

<sup>5</sup> Ziya Gökalp, bu özelliğinden dolayı şeyhülislamı, 'büyük bilgi topluluğunun rektörü' olarak nitelemektedir. Bkz. Gökalp, a.g.e., s. 21.



etme konumunda olmamıştır. Yine bu dönemde de din hizmetleri, merkezîyetçilikten uzak bir anlayışla yerine getirilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik, siyasi ve askeri alanlarda karşı karşıya kaldığı sorunlar, birçok kurum gibi; din hizmetlerinin yürütülmesinde önemli görevler yerine getirmiş medrese, tekke, tarikat ve zaviyelerin de sorgulanmasına yol açmıştır. Böylece birçok sosyal, siyasal ve dinsel kurum gibi; tekke ve zaviyeler de yozlaşma ve artık fonksiyon dışı kalma eleştirileriyle karşı karşıya kalmıştır. Bu kurumların, Aydınlanma ve modern topluma dönüşümle birlikte, Batılı anlamda, değişen sosyal ve dinsel anlayışın dışında kalması da yaşanan bu süreçte etkili olmuştur. Ayrıca, yurt dışına gönderilen öğrencilerin yurda dönmesi, Batı'dan yapılan çeviriler ve birçok Batılı temsilci ve aydının etkisiyle Osmanlı'da, Batılı anlamda bir düşünce dünyası ve kurumsallaşma istek ve ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, birçok kurum gibi, din hizmetlerini yürüten kurumların yerlerine de alternatif oluşumlar düşünülmeye başlanmıştır.

### **Diyanet Üzerine Kısa Bir Tarihsel Yaklaşım**

Bu süreçte; Türk düşünür ve siyasetçi Ziya Gökalp'in merkezi bir din hizmetleri teşkilatının kurulmasını önermesi önemlidir.<sup>6</sup> Gökalp'e göre, din hizmetleri devletin denetiminde tek elden yürütülecek, böylece; din işlerinde yaşanan dağınıklık ve kötüye kullanımların önüne geçilmiş olacaktır. Yine, yeni toplum felsefesiyle örtüşmede ve uyumda güçlükler görülen kurum ve anlayışlar tasfiye edilecek; böylece toplum içerisindeki çok başlılık ve siyasal, kültürel ve dinsel çatışma zeminleri ortadan kaldırılmış olacaktır. Tesis edilecek merkezi din hizmetleri kurumu, aynı zamanda İslam'ın kurumsallaşmış bilgi birikimlerinin topluma doğru aktarılmasını da sağlayacaktır.

Ziya Gökalp'in merkezi bir din hizmetleri teşkilatının kurulması önerisi, kurulan yeni Cumhuriyet'le birlikte yaşama geçme ortamı ve olanağı bulmuştur. Osmanlı'nın birçok siyaset, ekonomi ve eğitim kurumuyla birlikte, din hizmetleri anlayışı ve örgüt biçimi de Cumhuriyet içerisinde yer bulmamıştır. 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan 429 sayılı 'Şer'iyye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiyye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun',<sup>7</sup> 430

<sup>6</sup> Uriel Heyd, *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, Çeviren: Kadir Günay, Ankara, 2002, s. 86-87.

<sup>7</sup> 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan 429 sayılı kanunun ilk maddesi şöyledir: "Türkiye Cumhuriyeti'nde muamelâtı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet

sayılı 'Tevhid-i Tedrisat Kanunu' ve 431 sayılı 'Hilafetin İlgasına ve Hanedanı Osmanlının Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun' ile Cumhuriyet öncesi hemen bütün geleneksel din kurumları ortadan kaldırılmıştır. Bu kanunlarla medrese, tarikat, tekke ve zaviyeler kapatılarak, Türk toplumu içerisinde kök salmış olan dini içerikli birçok kurum ve yapılaşma ortadan kaldırılmıştır.<sup>8</sup> Böylece, yeni bir din işleri kurumuna ihtiyaç duyulmuş; bu süreçte, din hizmetleri alanında ortaya çıkması muhtemel boşluk ve düzensizlik, yine 3 Mart 1924 tarihinde çıkarılan bir kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı kurularak giderilmek istenmiştir. Böylece, hem toplumun ihtiyaç duyduğu din hizmetleri/işleri yerine getirilecek; hem de, Cumhuriyet'in kuruluş felsefesine aykırı bir anlayışla ortaya çıkabilecek dinsel kurumsallaşmaların önüne geçilmiş olacaktır. Lozan anlaşmasıyla, Müslüman olmayanların din işleri kendi düzenlemelerine bırakılmış olup; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın görev alanı Müslüman halkın din işleri ile sınırlandırılmıştır.

Din işleri alanında yapılan reformlar, temel dini bilgilerin yetkin eller tarafından bir araya toplanması ve Kur'an'ın yine yetkin kişiler tarafından Türkçe'ye çevrilmesi çalışmalarıyla devam etmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın İslam İlmihali ve İstiklal Marşı şairi Mehmet Akif'in Kur'an çevirisi bunlardan başlıcalarıdır.<sup>9</sup>

Meclisi ile onun teşkil ettiği hükümete ait olup, din-i mübin-i İslâm'ın bundan maada itikadî ve ibadâta dair bütün ahkâm ve mesalihinin tedviri ve müessesas-i diniyenin idaresi için Cumhuriyet'in makarrında bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir". Bkz. <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/sureliyaayinoku.asp?sayfa=3&sayi=135> [10.10.06].

<sup>8</sup> Bkz. Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun, Madde 1: "Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde gerek vakıf suretiyle gerek mülk olarak şeyhinin tahtı tasarrufunda gerek suveri aharla tesis edilmiş bulunan bilûmum tekkeler ve zaviyeler sahiplerinin diğer şekilde hakkı temellük ve tasarrufları baki kalmak üzere kâmilan seddedilmiştir. Bunlardan usulü mevzuası dairesinde filhal cami veya mescit olarak istimal edilenler ipka edilir. Alelûmum tarikatlerle şehlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyüçülük, üfürükçülük ve gayıptan haber vermek ve murada kavuşturmak maksadiyle nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur. Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde salâtine ait veya bir tarika veyahut cerri menfaate müstenit olanlarla bilûmum sair türbeler mesdut ve türbedarlıklar mülgadır. Seddedilmiş olan tekke veya zaviyeleri veya türbeleri açanlar veyahut bunları yeniden ihdas edenler veya aynı tarikat icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hidematı ifa veya kıyafet iktisa eyleyen kimseler üç aydan eksik olmamak üzere hapis ve elli liradan aşağı olmamak üzere cezayı nakdiile cezalandırılır". Kanun No: 677, Kabul Tarihi: 30 Teşrinisani 1341, Resmi Gazete'de neşir ve ilânı: 13 Kânunuevvel 1341, 3.t. Düstur, C. 7, S. 243, s. 113.

Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunun yasal bir zemine oturması ve kurumsallaşması da; diğer birçok yeni Cumhuriyet kurumu gibi aşama aşama olmuştur. 14 Haziran 1935 tarihinde çıkarılan 2800 Sayılı 'Diyanet İşleri Reisliği Teşkilat ve Vazifeleri Hakkında Kanun' ile teşkilatın yapısı ve yetkileri üzerine bir düzenleme yapılmıştır. Teşkilatın görev alanı ise 11 Kasım 1937 tarihinde çıkarılan 7647 sayılı kararname ile düzenlenmiştir.<sup>10</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurumsallaşmasının uzayan bir sürece yayılmasında, Cumhuriyet düzeninin henüz gerekli bir kurumsallaşma kavuşmamasının yanı sıra bu dönemde yapılan reformlar ve din işlerine duyulan gereksinimlerin henüz kendisini yeni yeni göstermesinin de önemli etkisi olmuştur. Cumhuriyet içerisinde yaşanan birçok toplumsal istek ve Cumhuriyet'e karşı beliren arayış ve dinsel yapılanmalar da Diyanet'in öneminin daha iyi anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.

Diyanet'in, anayasal bir zemine kavuşması 1961 Anayasası ile gerçekleşmiştir. 1961 Anayasasının 154. Maddesi ile Diyanet'in özel kanunda belirtilen görevleri yerine getireceği hükme bağlanmıştır. 22.06.1965 tarihinde çıkartılan 633 sayılı özel kanunla ise Diyanet'in görev, sorumluluk ve teşkilat yapısı ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir.

Diyanet İşleri Başkanlığı, 1982 Anayasasında, Genel İdare içerisinde ve bütün grup ve düşüncelerden uzak laik bir kurum olarak tanımlanmaktadır. Yine aynı 136. Madde ile Diyanet'e, ulusal dayanışma ve bütünleşmeye hizmet etme görevi de yüklenmiştir.<sup>11</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı, bugün seksen binin üzerinde personel, seksen beş bin civarında teşkilat ağı<sup>12</sup> ile Türkiye'nin en kurumsal örgütlerinden biri durumuna gelmiş olup; İslam dünyasında ise tek kurum niteliğindedir. Bu örgüt yapılanması ve kökleşmiş bir kurumsallık ve toplumsal kabul görmüşlüğü ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özgün bir Türk deneyimi olduğunu belirtmek gerekir.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Mehmet Akif, Mustafa Kemal'in isteği üzerine Kur'an'ı Türkçe'ye çevirmeye başlamış; fakat bu çeviriyi bitirmeden Mısır'a gitmiş ve orada vefat etmiştir. Çevirisini tamamlamamasında dinde yapılan reformlara gösterilen bir tepkinin varlığından söz edilse de; bu durum hiçbir zaman kendi gerçekliğiyle ortaya konulamamıştır.

<sup>10</sup> Diyanet'in kuruluş ve tarihsel süreciyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. *Kuruluşundan Günümüze Diyanet İşleri Başkanlığı*, Hazırlayan: Komisyon, Ankara, 1999 (978 sayfa).

<sup>11</sup> <http://www.anayasa.gen.tr/1982ay.html> [09.10.2006].

<sup>12</sup> Detaylı bilgi için bkz. <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/tanitimistatistik.asp> [17.10.06].

<sup>13</sup> Diyanet'in Cumhuriyet'in önemli bir projesi olduğunu ve laikliğe aykırı olmadığını belirten Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu, konuyla ilgili bir röportajında bu görüşünü

Bu özgün kurumsal yapı, çağdaş Cumhuriyet'in kökleşmesinde, modern Türk toplumunun oluşumunda, dini ve toplumsal yapıda İslam'ın önem verdiği akıl ve insan özgürlüğünün tekrar toplum felsefesi olarak öne çıkartılmasında çok önemli bir misyon üstlenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı, din gibi çok farklı yorumlara ve suistimale açık bir konuda, objektif bilgi ile bilgilendirme ve toplumun ihtiyaç duyduğu din hizmetlerini yerine getirme görevlerinden başka; toplumda parçalanmışlıklara, suistimallere ve yapılanmalara da yol vermeyerek Türk toplumunun birlik ve bütünlüğünün sağlanmasında çok önemli bir yer edinmiştir. Bugün Afganistan'dan Irak'a, Sudan'dan Mısır'a kadar İslam dünyasının değişik bölgelerinde yaşanan dinsel bölünme, çekişme ve çatışmalar göz önüne alındığında, Diyanet'in yerine getirmiş olduğu toplumsal fonksiyon da daha iyi ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde; Diyanet'in kurumsallığına rağmen zaman zaman cinayetlere kadar varan, tarikat yapılanmaları içerisinde yaşanan olaylar da merkezi bir din kurumunun gereğine bir başka açıdan işaret etmektedir.<sup>14</sup> Bu noktada, Osmanlı döneminde toplumsal köklere ulaşmış birçok tarikat ve dinsel örgütlenmenin Cumhuriyet'e ve Diyanet'e karşı direnç göstermiş olduğunu; sosyal süreç içerisinde Diyanet'in kurumsallığının güçlenmesi ve toplumsal tabanda kökleşmesi ile

---

şu cümlelerle gerekçelendirmektedir: "Aslında Türkiye laik demokratik yapısıyla, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumu, bu bünye içine sokmakla, bana göre hem İslam dünyası için hem Batı için özgün bir model kurmaktadır. Dinle birlikte, dinin desteğiyle kalkınmayı, gelişmeyi cumhuriyetin önemli bir projesi olarak görmekteyiz. Batılıların da zaman zaman laiklik anlayışlarıyla belki uzlaştıramadıkları için sordukları bu soru, bana göre cevabı çok açık bir sorudur. Laiklikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kamu bünyesi içinde yer alması çelişmez. Aksine, biz dini daha saygın bir yerde tutarız. Dinin farklı amaçlar için kullanılmasını önleyerek itibarını artırırız. Din, toplumsal bütünleşmemiz için önemli bir zemin oluşturmuştur. Laiklik, Diyanet'in 80 bin görevlisi açısından sorun oluşturmuyor. Aksine, kendi alanımızda daha özgürce çalışmamızı sağlayan bir imkân olarak görülebilir. Laikliği, din özgürlüğünün garantisi olarak görüyorum. Hem laik hem demokratik yapısıyla (Diyanet'in) İslam ülkeleri açısından özgün bir yere sahip olduğunu açıkça söyleyebilirim." Ali Bardakoğlu, "Diyanet Kaldırılın mı?", <http://www.milliyet.com.tr/2006.05.06/siyaset/axsiy01.html> [17.10.06].

<sup>14</sup> Tarikat yapılanmalarında, çeşitli zamanlarda değişik içerikli kötüye kullanım ve suç içerikli eylemler görülmüştür. Kurduğu tarikatta ekonomik ve cinsel suistimalin yaşandığı gerekçesi ile gündeme gelen Ali Kalkancı (<http://www.habervitrini.com/haber> [19.10.06], güçlü tarikat yapılanması ve bağına rağmen, örgüt içi cinayetlerle gündeme gelen İsmailağa tarikati (<http://www.sabah.com.tr/2006.09.10/gnd109.html>) ve çeşitli konularda tartışma gündemine gelen hilafet yanlısı Cemalettin Kaplan örgütü (<http://www.sabah.com.tr/2006.02.07>; "Türk Humeynisinin Oğlu", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, <http://www.byegm.gov.tr/yayinlarimiz/dısbasin/2004.05.31>) bunlardan bazılarıdır.

toplumsal bütünlük, kaynaşma ve dolayısıyla Cumhuriyet'in de kökleştiğinin gözlemlendiğini belirtmek gerekir.<sup>15</sup>

### **AB Sürecindeki Türkiye'de Diyanet Tartışmaları ve Güncel Değerlendirmeler**

Avrupa Birliği'yle üyelik görüşmelerini yürüten Türkiye'de, Diyanet İşleri Başkanlığı, merkezi bir din hizmetleri kurumu olarak varlık ve/veya içerik tartışmalarının içerisinde bulunmaktadır. Bu tartışmalardan bir tanesi; Diyanet'in, Devletin vatandaşlardan topladığı vergilerden aldığı paylarla varlığını sürdürdüğü; ancak vergi verenler arasında Müslüman olmayan veya her hangi bir dine inanmayan vatandaşların da bulunduğu, bunun da temel insan haklarına aykırı olduğu yönündedir.

Dinin toplumsal yaşamda sahip olduğu yer ve önem, başta Durkheim olmak üzere pek çok sosyal bilimci tarafından dile getirilmiştir.<sup>16</sup> Bu çerçevede din, birçok sosyal ve kültürel fonksiyonun yanı sıra, kültür ve kimlikle bir iç içeliğe sahiptir.<sup>17</sup> Elbette İslam dünyasında ve özellikle Türk toplumunda din, toplum ve kültürle çok daha iç içe bir yapıdadır. Dine doğru gerçekleşen bu toplumsal ilgi ve yönelim, birçok kamusal kontrol dışı yapılanma ve suistimallere açık bir içeriği de beraberinde getirebilmektedir. Daha önce de değinildiği üzere; bugün, Orta Doğu'nun sosyal, siyasal ve ekonomik köklerinden beslenen; ancak dinden atıflandırılan ve din gerçeğiyle birlikte daha da etkinleşen şiddet yapılanmalarının yanı sıra, Türk toplumunun sosyal yapısı ve yaşadığı coğrafi gerçekler, Diyanet gibi akademik<sup>18</sup> ve din hizmetlerinde birliği sağlayabilecek objektif bir

<sup>15</sup> Türkiye'de ve İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde, Diyanet yapılanmasını din merkezli bir söylemle reddeden birçok yaklaşım ve örgütsel oluşum söz konusudur. Bunların siyasi karakterlerine bakıldığında; çoğunlunun, laikliği de reddeder bir anlayışa sahip olduğu görülmektedir. Örnek olarak bkz. "Hizbu't-Tahrir", *Yayımlanmamış Örgüt İçeriği El Kitabı*, Tarih ve Basım yeri belirtilmemiş. Hizbu't-Tahrir, yeryüzünde Halifeligi yeniden inşa etmek isteyen, dünyanın birçok bölgesinde örgütlenmeye çalışan ve 'cihat' için tebliğ yapılması gerektiğini savunan Ürdün merkezli bir örgüttür. Bu örgütün, Türkiye'de de yapılanması bulunmakta olup; yasa-dışı kabul edilen örgütler arasında yer almaktadır. Bkz. İbrahim Karagül, "Türkiye'nin 'Çözümle Stratejisi' İçinde Hizbu't-Tahrir'in Rolü", <http://www.8sutun.com/-node/1474>; Mehmet Ali Kirman, *Türkiye'de Yeni Bir Dini Cemaat Olarak Süleymanlık*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2000, s. 119-123; Hayrettin Karaman, "Röportaj", <http://www.tesev.org.tr/etkinlik/diyanet> [08.10.06].

<sup>16</sup> Emile Durkheim, *İntihar*, Çeviren: Özer Ozankaya, Ankara, 1992; Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş, Çevirenler: İhsan Çapcıoğlu - Halil Aydınalp*, Ankara, 2006. s. 127-175.

<sup>17</sup> Din, kültür ve kimlik ilişkileriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Şahin Gürsoy, *Milli Kimliğin Oluşumunda Dinin Rolü*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi), Erzurum, 1996.

<sup>18</sup> Bugün, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın üst yönetimi akademik kariyer sahibi idareciler-

kurumun varlığını gerekli kılıyor görünmektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu önemli misyonu gerçekleştirdiği dile getirilmektedir.<sup>19</sup> Günümüzde Diyanet'in varlığına karşı olan uç yapılanmaların istem ve söylemleri de bu yaklaşımı destekler niteliktedir.<sup>20</sup>

Avrupa ve Amerika'daki din işlerinin Türkiye'ye göre farklı yapılanmalar gösterdiği bilinmektedir. Buna karşın, bütün din işlerinin yürütülmesinde kiliseler merkez konumunda bulunmaktadır. Kiliselerin din işlerini yerine getirebilecek güçlü özerklikleri ve organizasyon ağları mevcuttur. Ayrıca, Avrupa ve Amerika'daki yerleşik seküler kültür ve ekonomik durum, Kilise hizmetlerinde kolaylıklara ve desteklere uygun zemin hazırlamaktadır. Bir başka ifadeyle; Kilise, din hizmetlerine duyulan ihtiyacı karşılayabilecek ekonomik ortama, özerkliğe ve örgüt ağına sahiptir. Avrupa ve Amerika'nın sosyal ve ekonomik yapısı, Kilise hizmetlerinin yürütülmesine uygun bir ortam sağlamaktadır.

Türk toplumunun sosyal örgütlenme anlayışı ve Türkiye'nin ekonomik gerçekleri Avrupa ve Amerika'dan farklılıklar arz etmektedir. Din hizmetlerinden yararlanmanın evrensel bir hak olduğu gerçeği de düşünüldüğünde, toplumun dinsel ihtiyaçlarının karşılanması için kurumsal bir yapılanmaya duyulan gereksinim ortadadır. İşte burada; kamu otoritesi tarafından toplumdaki toplanan vergilerle, toplumsal bir görev gerçekleştiren Diyanet'in varlığını sürdürmesinin gerekliliği tartışılmaktadır. Bununla birlikte, Diyanet hizmetlerinin, genel bütçeden ayrılan kaynaklarla yürütüldüğü yönündeki tartışmalarda; birçok sosyal ve kültürel kurum gibi, din hizmetlerinin de sosyal bir gereksinim yönünün varlığını ve bu hizmetlerle Diyanet'in, laik Cumhuriyet değerleriyle örtüşen sosyal, kültürel ve siyasal fonksiyonlar gerçekleştirdiğini de göz ardı etmemek gere-

---

den oluşmakta olup; başkan ilahiyat profesörü, başkan yardımcıları ise profesör veya doçent unvanına sahip, analitik düşünme ve objektif bilgi üretme eğitimi almış ilahiyatçı akademisyenlerdir. Detaylı bilgi için bkz. <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/tanitimistatistik.asp>

<sup>19</sup> Tayyar Altıkulaç, "Üçüncü 1000'de Dini Teşkilatlanma ve Kurumları -II (Resmi Örgütlenme)", *Üçüncü 1000'e Girerken İslam*, Ankara, 2005, s. 232.

<sup>20</sup> Diyanet'in kaldırılmasını isteyen ve şiddet içerikli yönelimlere açık, kendini anti-emperyalist, anti-modernist veya anti-laik olarak tanımlayan marjinal oluşumların varlığından söz etmek mümkündür. Birçok küçük örgütlenmeye sahip bu grupların varlığını basım, yayım ve yazılı kaynaklardan izlemek mümkündür. Birkaç örneklik niteliğinde şu adreslere bakılabilir: <http://www.evrensel.net/05.07.03/gundem.html>; [http://www.kurdistan.nu/psk/psk\\_bulten/](http://www.kurdistan.nu/psk/psk_bulten/); <http://www.islamisite.com/modules.php> [09.10.06].

kir. Bir takım itirazlara karşın; yapılan çalışmalar, Türk toplumunun çok büyük bir bölümünün, merkezi bir din işleri kurumunun varlığını gerekli gördüğünü ortaya koymaktadır.<sup>21</sup>

Diyanet'in varlığına gelen itirazlardan bir diğeri; Devlet eliyle din hizmetlerinin yürütülmesinin, laiklik anlayışına aykırı olduğu yaklaşımıdır. Bu itiraz daha çok, ateist veya birçoğu Marksist kökenli Alevilerden gelmektedir ki; Marksist kökenli Alevileri, birçok alevi örgütlenmesi ateist olmakla eleştirmektedir.<sup>22</sup> Zira, Diyanet İşleri Başkanlığı; laik, demokratik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu iradesi tarafından yapılandırılmıştır.<sup>23</sup> Cumhuriyet'in ilk yıllarında görülen katı pozitivist bir tutuma karşın, Diyanet'in kurulması önemlidir.<sup>24</sup> Bu kurucu iradenin Diyanet'i tesis etme amaçlarından bir tanesi de İslam dinini kullanarak Cumhuriyet değerlerine karşı oluşabilecek faaliyet ve yapılanmaların önüne geçmektir. Mustafa Kemal'in Diyanet'in, yerini aldığı kurumlar ve örgütlenmelerle ilgili olarak yaptığı birçok konuşması da bu yönde bir içeriğe sahiptir. Bir konuşmasında Mustafa Kemal; '*... Türkiye Cumhuriyeti'nde bulunan bütün tekkeler ve zaviyeler<sup>25</sup> ve türbeler kanunla yasaklanmıştır. Tarikatlar kaldırılmıştır. Şeyhlik, dervişlik, çelebilik, halifecilik, falcılık, büyüçülük, türbedarlık yasaklanmıştır. Çünkü bunlar irtica kaynakları ve cehalet damgalarıdır. Türk Milleti, böyle kurumlara ve onların mensuplarına tahammül edemezdi ve etmedi*' demektedir.<sup>26</sup> Mustafa Kemal'in bu ifadeleri de

<sup>21</sup> Kemaleddin Taş, *Türk Halkının Gözüyle Diyanet*, İstanbul, 2002, s. 205.

<sup>22</sup> CEM Vakfı, Alevi Konseyi ve Alevilik Bektaşilik Araştırmaları gibi gruplar, Aleviliğin İslam içerisinde yer aldığı belirtmekle birlikte, Diyanet'in yapısını da itiraz etmektedirler. Büyük bir çoğunlukla bu grupların/örgütlenmelerin, Cem evlerini resmi olarak kabullendirme ve/veya Diyanet içerisinde temsil edilebilmesini sağlama gibi bir önceliklerinin olduğu bilinmektedir. Bu örgütlenmeler; eleştirilerinde, Diyanet'in finansmanında kullanılan kaynak olarak vergi konusuna da değinmektedirler. Konuyla ilgili bilgi için bkz. <http://www.alevibektasi.org/index.php>; <http://www.alevikonseyi.com/alevi/14/24/34/34.html>; [http://www.cemvakfi.org/dergi\\_yazidetay.asp](http://www.cemvakfi.org/dergi_yazidetay.asp) [11.10.06].

<sup>23</sup> Ali Bardakoğlu, "Kırkbudak Dergisi İle Söyleşi", <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/bildiri.asp?id=115> [15.11.06].

<sup>24</sup> Geniş bilgi için TESEV'in Dokuzuncu Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel ile Türkiye'de din-devlet-toplum ilişkileri ve Diyanet'in rolü üzerine yaptığı röportaja bakılabilir. Süleyman Demirel, 7 kez Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlığı ve Cumhurbaşkanlığı yapmış, Cumhuriyetin öne çıkmış simalarından biridir. [http://www.tesev.org.tr/etkinlik/diyamet\\_ek1.php](http://www.tesev.org.tr/etkinlik/diyamet_ek1.php) [12.10.06].

<sup>25</sup> Tekke, tarikat mensuplarının barındıkları, ibadetler ve törenler düzenledikleri yer; zaviye ise, küçük tekkedir. Bkz. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2005, ilgili maddeler.

<sup>26</sup> *Atatürkçülük - Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri*-, Hazırlayan: Komisyon, Ankara, 1984, s. 110, Kayıt no: 1930 (14: 470-472).

Diyanet'in laik, modern Cumhuriyet için taşıdığı anlamı daha anlaşılır kılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Batı merkezli bir kurumsallık olarak kiliselerin bir bölümünün Katolik Vatikan gibi merkezi bir otorite tarafından kontrol ediliyor olması veya Ortodoks Hıristiyanlığın ısrarlı ekümeniklik talepleriyle birlikte düşünüldüğünde; Diyanet'in, laik sisteme aykırı bir kurum olmasının aksine; siyasal ve sosyal gerekçelerinin yanında, merkezi bir düzenleme ve denetleme kurumunun varlığını/gerekliliğini bir başka açıdan da temellendirmek mümkündür.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nı tartışma gündemine getiren bir başka konu ise, Aleviliğin temsili tartışmalarıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi; bir taraftan bazı Alevi örgütlenmeler Diyanet'in varlığına karşı çıkarken,<sup>27</sup> diğer taraftan birçok alevi örgütlenmesi Diyanet İşleri Başkanlığı içerisinde Alevi düşüncesinin de temsil edilmesini istemektedir.<sup>28</sup> Ayrıca, kendi din işlerini oluşturma çabası içerisine giren Alevi örgütlenmeleri bulunmaktadır ki; CEM Vakfı bunların başlıcalarındandır.<sup>29</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı, Alevilerin Diyanet'te kendi geleneklerinin temsil edilmesi yönündeki isteklerini, kurum yapısını esas alarak kabul etmemektedir. Diyanet İşleri Başkanlığı; bütün mezhep, grup, yaklaşım ve görüşlerden bağımsız ve tüm bunların üzerinde bir kurum olarak görevini, objektif bir din işleri hizmeti üretmek şeklinde ifade etmektedir.<sup>30</sup> Türkiye Cumhuriyeti'nin 1982 yılında kabul edilen Anayasasında da; Diyanet'in anayasal görevi bu şekilde tanımlanmaktadır.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Diyanet'in varlığına karşı çıkan yapılanmalar; diğer birçok Alevi önder ve örgüt tarafından, Marksist ve ateist kökenli olmakla ve Alevilik yaklaşımlarının Alevi öğretisinden ve tarihsel köklerinden beslenmemek şeklinde bir anlayışa sahip olmakla eleştirilmektedir. Türkiye'de öne çıkan Alevi önderlerinden biri olan İzzettin Doğan bunlardan birisidir. Doğan'ın görüşleri için bkz. Ali Uysal, *Alevi Örgütlenmesi Bünyesinde Cem Vakfı ve Faaliyetleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2002; Ayhan Aydın, "Cem Vakfı Çalışmaları ve Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın Görüş ve Düşünceleri", İstanbul, 1998; [http://www.haber3.com/-haber.php?haber\\_id=177285&comments=all](http://www.haber3.com/-haber.php?haber_id=177285&comments=all) [10.10.06].

<sup>28</sup> Ramazan Uçar, "Alevi Bektaşilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Temsil Problemi", *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu Bildirileri*, Isparta, 2005, s. 466; [http://www.cemvakfi.org/dergi\\_yazidetay.asp](http://www.cemvakfi.org/dergi_yazidetay.asp); <http://www.alevibektasi.org/index.php?>; <http://www.alevikonsevi.com/alevi/14.24.34.34.html> [10.10.06].

<sup>29</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. "Cem Vakfı Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı", <http://www.cemvakfi.org/-blddetay.asp?ID=101> [11.10.06].

<sup>30</sup> Ali Bardakoğlu, "Basın Açıklamaları", <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/default.asp> [10.10.06].

<sup>31</sup> MADDE 136: "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, lâiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir". <http://www.anayasa.gen.tr/1982ay.htm> [10.10.2006].



Aleviliğin; farklı sosyal, dinsel, siyasal ve tarihsel köklere sahip olması da; Diyanet'te hangi Aleviliğin yer alacağı problemini beraberinde getirmektedir. Tamamen kendine özgü bir tarihsel, sosyal, dinsel ve siyasal gerçekliklerle oluşmuş olan İslam'ın Alevilik yorumu, kendi içerisinde de çok farklı algı ve yorumları beraberinde getirmektedir. Son yüzyılda 'Alevilik' isimlendirmesi içerisinde yer almakla birlikte, 'Kızılbaşlık', 'Bektaşilik' ve 'Nusayrılık' bunlardan başlıcalarıdır.<sup>32</sup> Bu çerçevede, özellikle; Ahmet Yesevi geleneğinden gelen Bektaşilikte önemli bir Sünni yaklaşımın izlerinin de bulunduğunu belirtmek yanlış olmasa gerektir. Bütün karmaşık farklılaşmalara rağmen, Alevilik, İslam'ın farklı bir Türk yorumudur. Alevilik; öz olarak, 'takip edilen yol' anlamına gelen 'tarikat' niteliğindedir.<sup>33</sup> Alevilikte önemli bir konuma sahip olan Dede Babalar, tarikat önderleri ve temsilcileri durumundadırlar.<sup>34</sup> Aynı şekilde; cem evleri de, tarikatların dini yorum ve ritüellerini gerçekleştirdikleri tekke ve zaviyelerle eşdeğerdir ki; tarihsel gerçekliği de bu yöndedir.<sup>35</sup> Camiler ise;

<sup>32</sup> Hasan Onat, "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", <http://www.hasanonat.com/ayrinti.php> [12.10.06].

<sup>33</sup> Alevilik, Aleviler tarafından da bir 'yol' ve çoğunlukla, İslam'ın Türk yorumu olarak kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Irene Melikoff, *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, Çeviren: Turan Alptekin, İstanbul, 1999.

<sup>34</sup> Alevilikte dedelik kurumunun yerine ilişkin olarak bkz. Ali Yaman, *Alevilikte Dedelik Kurumu ve İşlevleri*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1996.

<sup>35</sup> İslam kurumları tarihinde tekke ve zaviyelerin fonksiyonlarına ilişkin geniş bilgi ve kaynaklar için bkz. Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Ankara, 1942, S. II, s. 279-304; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, C. I, İstanbul 1939, s. 192-209; Mustafa Kara, *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekke ve Zaviyeler*, İstanbul, 1977; Abdülbaki Gölpınarlı, "İslam ve Türk İllerinde Fütüvet Teşkilatı ve Kaynakları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, (1951), C. 11, S. 1-4, s. 6 vd.; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul, 1964; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, İstanbul 1977, s. 120-128; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul, 1984; Mustafa Kara, "Medeniyet Tarihimizde Tekkeler ve Zaviyeler", *Türk Yurdu*, (1998), C. 18, S. 127-128, s. 108-115; İsmet Kayaoğlu, *İslam Kurumları Tarihi*, Ankara, 1985; Mustafa Kara, "Osmanlılarda Tekke Siyaseti", *Hareket*, 9 (1974), S. 109-110, s. 36-41; Ziya Kazıcı, *İslam Kültür ve Medeniyeti*, İstanbul, 1996, s. 11-36; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (6. Baskı), Ankara, 1976, s. 17-20; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, İstanbul, 1992; Hasan Küçük, *Tarikatlar ve Türkler Üzerindeki Müsbet Tesirleri*, İstanbul, 1976; M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1971, C. III, s. 445 vd.; Osman Çetin, *Anadolu'da İslamiyet'in Yayılışı*, İstanbul, 1990; M. Baha Tanman, *İstanbul Tekkeleri'nin Mimari ve Süsleme Özellikleri Tipoloji Denemeleri*, İÜEF, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1990, C. I, s. 172 vd.; Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, Ankara, 1991; Louis Massignon-Tahsin Yazıcı, "Tarikat", *İA XII\1*, s. 1-17; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 5. Baskı, İstanbul, 1997.

dinin farklı yorumlarının yaşandığı yerler olmaktan çok dini ritüellerin yerine getirildiği veya dini öğretimlerin yapıldığı bir dinsel kurumdur.

Sonuç olarak; Diyanet İşleri Başkanlığı, din işlerinin/hizmetlerinin yürütülmesinde, kökleri yüzyıllara dayanan özgün bir Türk deneyimi olarak ortaya çıkmaktadır. Kurumun oluşmasında ve şekillenmesinde İslam'ın kurumsal anlayışının yanı sıra; Türkiye'nin bölgesel gerekleri ve Türk toplumunun sosyal ve dinsel özellikleri de önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle Diyanet'i, Türk toplumunun sosyal, kültürel, siyasal ve bölgesel gerçeklerinden doğmuş seküler ve modern bir kurum olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Diyanet'in; Hanefilik, Şafilik gibi mezhepsel yaklaşımlardan ve Kadiriilik, Nakşîlik, Süleymancılık ve Nurculuk gibi tarikat veya cemaatlerden uzak bir örgüt yapılanmasının varlığına karşın; Kurumda, Sünni din geleneğinin nispeten öne çıktığının gözlemlendiğini belirtmek yerinde olacaktır. Fakat bu; Aleviliğin, İslam'ın Türk yorumu etrafında şekillenmiş bir tarikat olma gerçekliğini ortadan kaldırmamaktadır. Hal böyle olunca; üst bir dinsel kurum olan Diyanet içerisinde Alevilik yorumunun yer bulması, Kurumun nesnel yapısıyla örtüşmeyeceği gibi; onlarca tarikat ve cemaat örgütlenmelerine de Diyanet içerisinde temsil edilme hakkının tanınmasını zorunlu kılacaktır. Bu durumun ise bir üst kurum olan Diyanet'in mevcut kurumsal kimliğini değiştireceği ortadadır.

## Diriliş Kuramları ve Gerçeklik Bağlamında Kur'an'ın Ahiret Hakkındaki Anlatımları

**Erkan YAR\***

### **Abstract**

*The belief of resurrection after death has been explained clearly in the Quran, but the problem is if the Quranic eschatological expressions are literal or symbolical. Although the Muslim theologians say that these expressions should be accepted as literal, Muslim philosophers say that they are symbolic. This is one of the discussion subjects that Ghazali explained incoherence of the philosophers. There are equivalences in the phenomenical world of the Quranic eschatological expressions. The Quran explains the resurrection with the objects that exist in the human knowledge and experiences. That means all of the Quranic eschatological expressions are symbolic and these symbolic expressions refer to the actualities beyond these objects.*

**Key Words:** *Eschatology, Language and Reality, Resurrection Theories.*

Kur'an'ın diriliş hakkındaki anlatımlarını yorumlamada, genel olarak iki faktörün etkili olduğu söylenebilir. Bunlardan birisi, kelimcilerin ve filozofların diriliş kuramlarının sonucu gelişen anlatımın gerçek veya mecazi olduğu; diğeri de, bu kuramlardan ayrı olarak dil ve gerçeklik arasındaki ilişkidir. Diriliş kuramları kelim ilminin konusu ve ölümden sonraki varoluş felsefenin konusu iken, dil ve gerçeklik ilişkisi, dil felsefesinin konusudur. Bu iki sorundan ayrı olarak, diriliş hakkındaki çalışmalarında dile getirdiğim bu anlatımların simgeselliği şeklindeki açıklamam, gerçekte bu iki temel sorunla ilişkiliydi. Bu anlatımların simgeselliği şeklindeki yaklaşımım, Kur'an'ın ahiret hakkındaki anlatımlarını incelerken kullandığım yöntemden kaynaklanmaktadır. Bu yöntemin geleneksel yön-

---

\* **Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

temden farklılığı, geleneksel kelimcilerin bu anlatımları nesnel olarak incelemenin ötesinde, kendi teolojik görüşlerine dayanak oluşturmak amacıyla kaynaklanan öznel yöntem kullanmalarında açığa çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet ekollerinin özellikle Tanrı'nın sıfatları konusunda geliştirdikleri literal anlamları esas alan yorum metodolojisinin, Kur'an'ın diğer anlatımlarına da uygulandığı görülmektedir.

Geleneksel kelamda "meâd" olarak isimlendirilen konu, dirilişin gerçekliği ve imkanı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bazı teoloji ekolleri, cennet ve cehennemi dünyanın düzeninin bozulmasından sonra oluşacak yeni bir düzenleme olarak değil de, şu anda var oldukları tartışmaktadırlar. Vahyin kendi anlatımında olsun veya dış etkilerle biçimlenmiş olsun; sırat, mizan, hesap, kevser, amellerin tartılması vs. gibi olguların ahirette gerçekleşeceği kabul edilmekte ve bunlar iman nesnelere olarak belirlenmektedir.<sup>1</sup> Geleneksel teologların konuyu bu şekilde ele almalarının, yaşadıkları dönemdeki dinsel ve düşünsel tartışmalarla, yani olguyla ilişkisi vardır. Kelam kitaplarında da bu konuya dikkat çekilmiş ve "kelamın tedvini yerin ve zamanın gereklerine göredir"<sup>2</sup> ifadesi, bu eserlerde yer almıştır. Bunun anlamı, her çağın kelimcilerinin, kelamın inceleme konularını ve bilgilerini olguyla ilişki içerisinde düzenlemek, yani çağdaş bir teoloji üretmek zorunda olduklarıdır. Bu nedenle bu anlatımların, gerçek olanın dil vasıtasıyla açıklanması olarak yorumlanması, belirli bir dönemde oluşmuş ekollerin yorum yönteminin bir sonucudur. Günümüzde insanın betimleme ve kavrama gücünün gelişmesi, bu anlatımları simgesel olarak yorumlamamıza daha çok imkan vermektedir.

## 1. Diriliş Kuramlarının Yorumuna Etkisi

Yaratıcı bir tanrı düşüncesini kabul etmeyenler açısından, insanın bu dünyadaki varoluşundan sonra, fiilleri yönünden sevap ve ceza görmeleri amacıyla farklı bir varlık düzleminde yeniden yaratılması söz konusu değildir. Onlara göre yaşam, bu dünya ile sınırlıdır. İkici/düalist insan anlayışını ve ruhun bedeni terk ettikten sonra varlığını sürdürdüğünü ve öl-

<sup>1</sup> Ehl-i Sünnet kelamını sistematik olarak inceleyen İcî, mead başlığı altında yokun (madum) iadesi, bedenlerin haşri, cennet ve cehennemın yaratılmış olup olmadığı, sevap ve ceza, Allah'ın büyük günahları affetmesi, Hz. Muhammed'in şefaati, tövbe, ölümlerin kabirlerinde diriltilmesi, sırat, mizan, hesap, kitapların okunması, havz, organların şahitliği gibi tartışmalara yer vermektedir. İcî, Abdurrahmân b. Ahmet, *el-Mevâkıf fi İlmi'l Kelâm*, Kahire trs, s. 371-384.

<sup>2</sup> Harputî, Abdullatif, Lütüfî, *Tenîhu'l-Kelâm fi Akâid-i Ehli'l İslâm*, İstanbul, h. 1330, s. 5.

mezliğini kabul eden filozoflara göre, bu düşüncenin herhangi bir dinsel kanıt ihtiyacı yoktur. Filozofların metodolojisi akılcı metodoloji olduğundan, onlar açısından kanıt akli kanıttır. Bununla birlikte İslam'ı ve onun peygamberinin getirdiklerini kabul eden Müslüman filozoflar, dinsel metinlerdeki dirilişle ilgili anlatımları yorumlama ihtiyacı duymuşlardır. Dirilişin ruhsal olacağını iddia eden filozoflara göre, bu anlatımları temsil ve analogi olarak açıklamak son derece tutarlıdır. Onlara göre ruh, aleti olan bedeni terk ettikten sonra varlığını soyut olarak devam ettirmekte ve bir bedenle ilişki kurmamaktadır. Ruhun ölmezliği düşüncesini kabul eden ve dirilişin de ruhun bedene iadesi ile olacağını iddia eden kelimacılar, Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarını, bu iddialarına kanıt olması açısından incelemek zorundadırlar.

Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarını değerlendirmede, ekollerin ve kişilerin dinsel metinleri yorum yöntemleri, dirilişin mahiyeti ile ilgili inançları belirgin kılmaktadır. İnsanın ölümünden sonra diğer bir varlık düzeminde yeniden yaratılacağı açık ve kesin iken, bu yaratılışın nasıllığı açık değildir. Dirilişin nasıllığı hakkındaki inançlar da, insanın bu dünyadaki varlığının tanımlanmasına ve varlıksal çözümlenmesine ilişkin dinsel kanıtlarla desteklenmiş sistematik düşüncelerle alakalıdır. Bu durumda, dirilişin mahiyeti hakkındaki her teori, Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarını gerçek veya sembolik olarak yorumlamayı gerekli kılmaktadır. Günümüzde İslam dünyasındaki düşünsel akımlar daha çok selevi söylemleri kabul ettiklerinden, dinsel metinlerdeki bu anlatımlar gerçek olarak kabul edilmektedir. Bu anlatımları sembolik veya gerçek anlatımlar olarak yorumlama konusundaki tarihsel tartışma ise, kelimacılar Müslüman filozoflar arasında geçmektedir.

Müslüman filozoflarından İbn Sinâ'ya göre, "meâd şeriat tarafından kabul edilmiş olup şeriatı ve peygamberin verdiği haberi doğrulamaktan başka yolu yoktur. Dinin açıkladığı da bedensel diriliştir. Hz. Muhammed'in bize getirdiği hak olan şeriat da, mutluluk ve mutsuzluğun bedensel olduğunu açıklamıştır."<sup>3</sup> Bu görüşleriyle İbn Sina, dirilişin akıl yoluyla bilinmeyeceği ve vahye ihtiyaç duyduğu gerçeği ile birlikte, dinsel metinlerde anlatılan tatların ve acıların bedensel olduğu anlayışını kabul etmektedir. Bununla birlikte o, filozofların akli tatları bedensel tatlara önceliklerini de kabul etmekte ve kendisi de bu düşüncenin tutarlı ol-

<sup>3</sup> İbn Sinâ, Hüseyin b. Ali, *Kitâbu'n-Necât*, tkd.. Macit Fahri, Beyrut trs, s. 326.

duğunu ifade etmektedir. Ruh, bedeni terk ettikten sonra bedenle ilişkili olduğu zaman kazandığı olgunluk ile varlığını devam ettirmektedir.

İbn Sinâ'ya göre ruh, bedeni terk ettikten sonra bedenle ilişkili iken alışık olduğu tatları, hasta olan bir insanın sağlıklı iken elde ettiği tatları unuttuğu gibi unutmaktadır.<sup>4</sup> Bu durumda bedenle ilişkiliyken ister iyi ameller yapmış ruh olsun ve isterse kötü ameller yapmış ruh olsun, ölümle birlikte bedenden ayrılmasından ötürü azap çekmekte, fakat bu azap bir süre sonra son bulmaktadır. Olgunluğunu tamamlamış olan ruhlar rahatlık içerisinde ve olgunluğunu tamamlamamış ruhlar ise sıkıntı içerisinde varlığını devam ettirmektedirler. Öyleyse onun açısından ölümle birlikte ruhun bedeni terk etmesinden sonra ruhun varlığı soyut olarak devam etmekte, soyut ruh için rahatlık ve sıkıntı da ancak soyut olmaktadır. Ölümden sonraki yaşamın ruhsal olarak kabul edilmesi düşüncesine bağlı olarak tatların ve acıların ruhsal olarak düşünülmesi, İbn Sina'nın insan felsefesinin doğal bir sonucudur.

Beden, ruhun olgunluğunu kazanmak için ilişki kurduğu araç olduğundan, bu ilişkinin sona ermesinden sonra onun başka bir bedeni araç olarak kullanması da mümkün olmadığından, ruhun duysal tatları ve acıları kazanması mümkün değildir. İbn Sina'ya göre, "insanlara nasıllığını tasavvur edecekleri ve nefislerinin ikna olacağı şekilde diriliş anlatılmış, mutluluk ve mutsuzluk da onların anlayabilecekleri ve tasavvur edebilecekleri misallerle açıklanmıştır. Bu konudaki gerçek, bu yüzeysel anlatımların onlarda çağrışım yapacağıdır. Bu ise, gözlerin görmediği ve kulakların işitmediği bir gerçekliktir. Orada insanın edinebileceği büyük bir saltanat veya devamlı bir azap vardır. Bu konudaki anlatımları simge (remz) veya işaret olarak anlamakta bir sakınca yoktur. Bu anlatımlar, doğası itibarıyla hazır olanları faydalı araştırmalar yapmaya davet etmek içindir."<sup>5</sup> Bu ifadeleriyle İbn Sina, dinsel metinlerde diriliş hakkındaki anlatımlarda yer alan bedensel tatların ve acıların, genel olarak insanın kavrayacağı ve anlayacağı şekilde anlatıldığını, bu anlatımları da simge ve işaret olarak kabul etmek gerektiğini, gerçek tat ve acıların insanın bu yaşamındaki tat ve acıların ötesinde olduğunu, simgelerin ve işaretlerin

<sup>4</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu'n-Necât*, 330; İbn Sina ölümden sonraki yaşamın ruhsal olduğu ve dinsel metinlerde cennet ve cehennemle ilgili anlatımların simgesel olduğunu, genel olarak diriliş konusuna ayırdığı "Risâletu'n Adhaviyyetu'n fi Emri'l-Meâd" adlı eserinde de açıklamaktadır. Bkz. İbn Sinâ, *Risâletu'n Adhaviyyetu'n fi Emri'l-Meâd*, thk. Süleyman Dünya, Mısır 1949.

<sup>5</sup> İbn Sinâ, *Kitâbu'n-Necât*, 340.

atıfta bulunduğu gerçeklikleri ortaya koymanın da insanın araştırmalarına bağlı olduğunu söylemektedir. Kur'an'ın bu anlatımlarını yorulmada İbn Sina ve kelamcılar arasındaki ayrışım, bu anlatımların literal veya mecazi olarak kabul edilmesinde açığa çıkmaktadır.

Dirilişin, ruhun bedene iadesi ile olacağını iddia eden kelamcılar, ruhun ahirette şu veya bu biçimde bir bedenle ilişki kuracağını iddia etmektedirler. Bu yaklaşımı kabul eden kelamcılar açısından ruhun soyut bir cevher veya yoğunluksuz bir cisim olarak kabul edilmesi, bu anlatımları değerlendirmekte etkili olmamaktadır. Ruh, ister soyut bir cevher olsun ve isterse yoğunluksuz bir cisim olsun, bedensel tat ve acıları duyumsayacağı kendisi için biçimlenmiş bir bedenle ilişki kurmakta ve bu beden de çoğunluğun kabulüne göre dünyadaki ilk beden olmaktadır. Bu görüşü kabul eden kelamcılar açısından bu anlatımların simgesel olması bir yana, bu anlatımlarda kullanılan nesnelere niteliksiz/*bila keyf* ve benzetmesiz/*bilā teşbih* olarak iman etmek ve bunların gerçekliliğini sorgulamamak, imansal olarak gereklidir. Bununla birlikte, kelamcıların diriliş kuramlarınının, Gazali'nin filozofları diriliş konusundaki görüşlerinden ötürü tekfir etmesinden sonra, tamamen filozofların diriliş kuramlarınının etkisinde geliştiği söylenebilir.

Gazali'nin filozofları tekfir ettiği üç konudan biri olan ahirette dirilişin bedensel değil de ruhsal olduğu problemi, gerçekte dil ile ilgili bir sorundur. Gazali de filozoflar gibi ruhun bedenden ayrı soyut cevher olduğunu, doğumla birlikte bedenle ilişkilendirildiğini ve ölümle birlikte soyut cevher olarak bedenden ayrı varlığını devam ettirdiğini kabul etmektedir.<sup>6</sup> Gazali, Kur'an'ın cennet ve cehennemle ilgili anlatımlarını filozofların simgesel olarak yorumlamalarını, onların, “bedensel olandan daha st derecedeki ruhsal sevap ve cezayı avam olan halka anlatmak üzere oluşturulmuş misaller” olarak kabul ettikleri şeklinde anlamaktadır. O, filozofların bu görüşünü inkar olarak tanımlamakta ve bunun bütün Müslümanların inancına aykırı olduğunu ifade etmektedir.<sup>7</sup> Bu tartışmada kuramsal olarak ortaya çıkan ve bir sorun olarak dikkate alınmayan, tatların akli veya bedensel olduğu kabulüdür. Akli tatların duyusal tatlardan daha üstün olduğu konusunda ise, kelamcılar ve filozoflar ara-

<sup>6</sup> Gazali, filozofları küfürle itham ettiği eserinde filozofların bu görüşleri kabul ettiğini ve kendisinin de bu görüşlere itirazı olmadığı açıklamaktadır. Bkz. Gazali, Ebu Hamid, *Tehafutü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire 1982.

<sup>7</sup> Gazali, a.g.e., s. 282.

sında farklı bir anlayış yoktur. Duyu organları ile ilişkili olarak elde edilen tatlar duyuşsal tatlar iken, duyu organlarının aracılığı olmadan elde edilen tatlar akli tatlardır. Gazali, ruhun veya kalbin mutluluğu ve mutsuzluğu elde edebileceğini onamakta ve tatları sadece duyuşsal tatlardan ibaret olarak kabul etmemektedir.<sup>8</sup>

Gazali'ye göre, filozofların kabul ettikleri şekilde bu anlatımların insanlara daha üstün tatları ve acıları anlatmak için getirilmiş misaller olması ve nitelenenlerden daha üstün tatların olması görüşlerinin pek çoğu dine aykırı değil; fakat onların bedenlerin haşrini, cennetteki duyuşsal tatları ve cehennemdeki duyuşsal acıları, Kur'an'da nitelendiği şekilde cennet ve cehennemin varlığını inkar etmeleri dine aykırıdır.<sup>9</sup> Gazali, filozofların bu anlatımları teşbih olarak yorumlamasına ise, teşbihte kullanılan lafızların Arap dilindeki istiareye göre yorumlanmasının olası olduğunu, cennet ve cehennem hakkındaki lafızların ise yoruma ihtimal vermeyecek derecede açık olduğunu belirterek cevap vermektedir. Ona göre bu anlatımların simgesel olarak yorumlanması gerçeğin zıddı olan bir şeyin peygamber tarafından haber verilmesi anlamına gelir ve o makama da bu yakışmaz.<sup>10</sup>

Gazali, cennet ve cehennemle ilgili anlatımları gerçek anlatımlar ve duyuşsal tat ve acıları da bu dünyada tecrübe ettiğimiz duyuşsal tat ve acılar olduğu görüşünde bir yanılığı içerisindedir. Bu anlatımları simgesel olarak yorumlamak ve bu simgelerin işaret ettikleri gerçeklikleri oraya koymak, dilin son derece gelişmiş olduğu bir edebiyata ve toplumsal algılamaya aykırı değildir. Allah'ın yargılamayı, duyuşsal tatları ve acıları simgesel olarak anlatması, tecrübe edilmeyen bir varoluş düzlemini tecrübe edilen bir varoluş düzlemindeki misalleri ile anlatma ilkesi ile uyuşmaktadır. Bu anlatımlar, gerçek tat ve acıları belirten açıklamalar değil, gerçekliliğin simgeleri olan açıklamalardır. Dolayısıyla bu anlatımların simgesel olması, Allah'ın inananlar için söz verdiği nimetlerden onları mahrum etmesi veya inkarcılar için söz verdiği azaba onları çarptırmaması anlamına gelmemektedir. Bu nedenle Gazali, filozoflar ve kelamcılar tarafından eleştirilmiş ve onun filozoflar için yaptığı inançsal nitelemeler kendisine yönlendirilmiştir.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 283-284.

<sup>9</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 287.

<sup>10</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 292.

<sup>11</sup> Gazâlî'nin filozofların tutarsızlığını açıklamak için yazdığı eserine en önemli eleştiri



Biz ise, filozofların kabul ettiği ölümden sonra ruhun soyut olarak varlığını sürdürdüğü ve kelamcıların kabul ettiği ruhun bedene iadesi ile formüle edilen diriliş teorilerinin Kur'an tarafından onanmadığı görüşünden hareketle, Kur'an'ın insanın ahirette diriltilmesinden sonraki anlamlarının simgesel olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bu teorilerin, ruhun bedeni terk ettikten sonra varlığını devam ettirdiği yani ruhun ölmezliği düşüncesi üzerine bina edildiği görülmektedir. Ölüm, organizma bütünlüğünün bozulması olduğundan, diriliş de insanın yeni bir yaratılışla ve mahiyetini bilmediğimiz bir şekilde organizma bütünlüğü olarak var edilmesi anlamına geldiğinden, dirilişin tamamen bedensel olduğu yargısını benimsemekteyiz. Dirilişin tamamen bedensel olması, ahirette yeniden yaratılışımızın dünyadaki ilk yaratılışımızda olduğu gibi aynı bedene sahip olacağımız anlamına gelmemektedir. Ahiretteki yaratılışımız, bilmediğimiz bir mekanda bilmediğimiz bir biçimdeki yeniden varoluşumuzdur. Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarında tanımlanan bedensel tatlar, insanın bu dünyadaki bütünlüğü dikkate alınarak yapılmıştır. Örneğin, bu dünyadaki varoluşumuz açısından insanın üremesi, türünün devam etmesi açısından zorunlu olduğundan, cennetle ilgili anlatılan cinsel tatlar, gerçekte insanın bu dünyadaki cinsel zevkleridir. Dolayısıyla cinsellik insan türünün ve diğer canlı türlerinin dünyada varlıklarını devam ettirmeleri açısından zorunludur. Ahiretteki düzenlemenin mahiyetini bilmediğimizden, insanın hangi niteliklerde bir varlık olarak yaratılacağı Allah'ın bilgisindedir.

## 2. Dil ve Gerçeklik

Dil ile ilişkili olarak vahiy, bir beşer olan elçinin zihninde/*kalb* yaratılan bir ibare olunca, anlamlar elçinin biliş sistemindeki dile uygun hale gelmekte ve onun dili ile açıklanmaktadır. Elçinin diğer insanlara tebliğ ettiği kendi konuşma dilinin sözcüklerinden oluşan sözler, insandan davranış geliştirmesini istediğinden onun tarafından anlaşılacak zorundadır. Bu ise, vahyin insani düzlemde bir metin/*nass* olması demektir. Bir metin olarak vahyi diğer metinlerden ayıran nitelik, metnin kendisinde değil,

İbn Rüşd tarafından yapılmıştır. Gazâlî'nin filozofları tekfir etmesine karşılık, İbn Rüşd onun daha çok tekfiri hak ettiği görüşündedir. İbn Rüşd'ün, Gazâlî'nin görüşlerini eleştirisi ve filozofları savunması için bkz. İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed, *Tehâfut'ü Tehâfutü'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1964, 2/864-874. Gazâlî'yi bu görüşünden ötürü eleştiren kelamcılar için bkz. Atay, Hüseyin, *İslam'ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s. 93.

metnin kaynağının Allah'a ait olmasındadır. Metin sözlerden oluşunca, sözün anlama delaleti yani söz-anlam ilişkisini çözümllemek metni anlamının gereklerindedir. Sözün anlama delaleti de üç şekilde olmaktadır ki bunlar da; uyumluluk, kapsamlılık ve gereklilik ilişkisidir. Uyumluluk; üçgen sözünün kendisini çevreleyen üç kenarın oluşturduğu şekle işaret etmesinde olduğu gibi sözün anlam için konulmuş olmasını, kapsamlılık; üçgenin bir şekle işaret etmesinde olduğu gibi anlamın söze uygun anlamın bir parçası olmasını, gereklilik ise; insan derken yazma becerisi olan bir varlığa veya çatı derken duvara işaret etmede olduğu gibi, sözün kendisinin bir parçası olmadığı halde dışarıdan bir varlığı delalet etmesidir.<sup>12</sup> Söz ve anlam arasında bir ilişki olduğu gibi, bir metin ile ilişkide metnin delalet ettiği anlamı ortaya koymak da, metni anlamının temel şartıdır. Usulcüler, sözün anlama delaletinin birkaç şekilden söz etmektedirler ki, bunlar da, metnin ibaresi, metnin işareti, metnin delaleti ve metnin gerekliliğidir. Metnin ibaresi sözlerin metindeki biçiminde, metnin işareti bu biçimin aracılık ettiği gerçeğe, metnin delaleti dil açısından bu metinden anlaşılın yargıya ve metnin gerekliliği de o metinden şer'i olarak anlaşılın yargıya işaret etmektedir.<sup>13</sup> Bir metni sadece dil açısından incelemek yani metnin delaletini açığa çıkarmak gerekli olmayıp, aynı zamanda metnin amaç ve hedeflerini, temasını vs. açığa çıkarmak, yani metnin gerektirdiği anlamı açığa çıkarma da metni anlama açısından gereklidir.

Vahiy, insanın kendisinin oluşturduğu sözler ve biçimini belirlediği gramatik kurallarla insani düzlemde var olunca, vahyin sözleri, zamanın yazılan nesnelere uygun olarak yazılması, tamamen insana ait olmaktadır. Çünkü vahyi oluşturan dilin kaynağı, Tanrı değil insandır. Kur'an'ın, "O, Adem'e bütün isimleri öğretti"<sup>14</sup> ifadesini, ona şeyleri isimlendirme ve varlıkların niteliklerini keşfetme yeteneği vermesi şeklinde yorumlamamız, insanın yeryüzünde yaratılış görevi gereği olan eylemini tanımlamak içindir. Geleneksel ve çağdaş tefsirlerin bazılarında bu görev dikkate

<sup>12</sup> İbn Sina, *İşârât*, 1/187; Gazali de sözün manaya delaletini üç kısımda açıklamada ve bunları ev örneği ile açıklamaktadır. Ev sözü uyumluluk yoluyla ev anlamına ve kapsamı itibarıyla da çatıya işaret etmektedir. Çatı da duvarların olmasına gereklilik yoluyla işaret etmektedir. Gazali, Ebû Hâmid, *Mekâsıdu'l-Felâsife*, Mısır 1936, s. 5.

<sup>13</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 104.

<sup>14</sup> Bakara 2/31; Adem'e varlıkları isimlendirmeye yeteneğinin verilmesi ve onun da bu yeteneği ile varlıklara isimler vermesi olgusu Tevrat'ta da anlatılmaktadır. Tevrat'taki anlamda varlıklara isimler veren insanın bizzat kendisidir. Bkz. Tevrat, Yaratılış 2:19-20.

alınarak bu ayet yorumlanmıştır. Bazılarında da “öğretme” eyleminin doğrudan faili olarak Allah gösterilmiştir. Taberî, bu ayetteki “isimler” kelimesi hakkındaki farklı yorumlara işaret etmekte ve bu yorumları içeren rivayetleri aktarmaktadır. Bu rivayetlerde, genel olarak bu kelime, Adem’in karşılaştığı canlı ve cansız varlıkların isimleri olarak yorumlanmıştır.<sup>15</sup> Zemaşerî de, bu ayetteki “isimler” kelimesini varlıkların isimleri şeklinde anlamaktadır. Ona göre, “isimler” kelimesi, isimlendirilenlere yani varlığa ve “onların isimlerini bana haber verin” ifadesinde akıllı varlıklar için kullanılan çoğul adılı (*hum*) da isim konulan varlıklar arasında akıllı varlıkların olduğuna işaret etmektedir. İsimlerin öğretilmesinin anlamı da eşyanın hallerini ve onlardaki yararların öğretilmesidir.<sup>16</sup> Râzî, bu ifadeyi dikkate alan bazı teologların, dillerin Allah tarafından yaratıldığını yani *tevkifi* olduğunu söylediklerini ifade etmektedir. Bu teologlar da Eşarî, Cubbâi ve Ka’bî’dir.<sup>17</sup> Mevdudî’ye göre, Hz. Adem’e her şeyin isimlerinin öğretilmesi, onlarla ilgili bilginin öğretilmesi anlamına gelir.<sup>18</sup> Reşid Rıza, burada ifade edilen isimlerin öğretilmesi ve insana verilen hilafet görevi arasında ilişki kurmakta ve “meleklerin bilgisi ve eylemleri sınırlıdır. İnsanın ilmi ve eylemi ise sınırsızdır. Allah’ın yarattığı bu özellik nedeniyle insan, halife olmaya meleklerden daha layıktır... Allah, insanın kendisine bütün eşyanın bilgisini sınırsız ve belirsiz olarak verdi” demektedir.<sup>19</sup> Esed’e göre ise, Adem’e tüm isimlerin bilgisinin öğretilmesi, mantıki tanımlama ve dolayısıyla kavramsal düşünme melekesine delalet etmektedir. Burada “Adem” ile bütün bir insan soyu kastedilmektedir.<sup>20</sup>

Allah’ın insanın yaratılışını ve yaratılışın amacını anlattığı kısımlarda şu belirlemeler dikkat çekmektedir. İnsanın yaratılması, ilk insan Adem ile birlikte insan türünün yaratılmaya başlanmasını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ifadelerdeki “Adem” ismi, ilk insan olarak ona işaret etmekle birlikte, insan türüne de işaret eder ve onun yaratılmasını anlatan ifadelerde genel olarak insan türünün özellikleri anlatılır. İnsanın melek-

<sup>15</sup> Taberî, İbn Cerîr, *Câmu’l-Beyân fî Te’vil’i Âyi’l-Kur’ân*, Beyrut, 1995, 1/307-315.

<sup>16</sup> Zemaşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâik’i Gavâmid’i Tenzil ve Uyûnu’l Ekâvil’i fî Vucûhi’t Te’vil*, Kahire, 1986, 1/125-126.

<sup>17</sup> Râzî, Fahrüddin Muhammed, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Mısır, h.1207, 2/175.

<sup>18</sup> Mevdûdî, *Tefsîmu’l-Kur’an*, İstanbul, 1996, 1/62.

<sup>19</sup> Rızâ, Reşîd, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Kütübu’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, 1/217.

<sup>20</sup> Esed, Muhammed, *Kur’an Mesajı*, trc. Cahit Koytak- Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, 1/12.

ler tarafından “fesat çıkarıcı” ve “kan akıtıcı” olarak nitelenmesi, insanın yeryüzündeki görevini ifade eden “halife” kavramından ortaya çıkmaktadır. Halife kavramı, insana verilen yeryüzünde bilgi, değer, ürün, hizmet vs. üretme ve medeniyet kurma gücünü ifade ettiğinden, başkaları üzerinde egemenlik kurma insanın doğasında vardır. Bu anlatımda meleklere, hilafet kavramından ve kendi sınırlı ve durağan varlıksal niteliklerinden hareketle insanı “bozgunculuk yapan” ve “kan döken” şeklinde olumsuz niteliklerle tanımlamalarına karşın, Allah, insanı ondaki yaratıcılık gibi olumlu bir nitelik ile tanımlamaktadır. Meleklerin bilgisi ve görevleri sınırlıdır. “Adem’e isimlerin öğretilmesi”, insan türüne varlıkları isimlendirme ve niteliklerini bilme yeteneğinin verilmesi şeklinde anlaşılabilir. Dolayısıyla bu yetenek, sadece ilk insan olarak Adem’e değil, tüm insanlara verilmiş bir yetenektir. İnsanın düşünme yeteneği ile diğer varlıklardan ayrıldığı dikkate alındığında, varlıkları isimlendirme ve onların niteliklerini bilme ve düşünme yeteneği ile yaratılması sebebiyledir. İnsan bu yeteneği sebebiyle melekler, hayvanlar, bitkiler, maddeler, tabiat kanunları vs. diğer varlıklardan ayrılmakta ve yüceltmeyi yani secdeyi hak etmektedir. Dil ise, insanın yeryüzündeki üretme görevinin başlangıç noktasıdır. Düşünce onunla ortaya çıktığı gibi, düşüncenin ifade edilmesi ve sonraki nesillere aktarılması da onunla gerçekleşmektedir. Öyleyse bir dildeki kelimelerinin anlam alanlarının, simgelerin referanslarının, dilin anlatım özelliklerinin belirlenmesi gibi dile ait süreçlerin, tamamen insanın eylem alanında görülmesi ve dilin kökeninin insan olarak kabul edilmesi kaçınılmazdır.

Kuran’ın, Arapça Kuran,<sup>21</sup> Arapça yargı,<sup>22</sup> açık Arap dilinde olması ve yabancı bir dilde olmaması,<sup>23</sup> salt onun harf ve sözcüklerinin Arapça olması anlamına gelmemektedir. Bunun anlamı, Arap yaşam tarzının ve anlam evreninin bir ifadesi olarak ortaya çıkan Arap dilinin, belirli bir zaman ve mekanda yaşayan insanın biliş, duygulanım ve eylem yapısını ifade ettiğidir. Yani Arapça, belirli şekillerin harf, harflerin bir düzen içerisinde bir araya getirilmesi ve varlığa isim olmasıyla sözcük, sözcüklerin

<sup>21</sup> Yusuf 12/2, Zümer 39/28; Fussilet 41/3; Şûrâ 42/7; Zuhrûf 43/3; Bu ayetlerde bildirilen Kur’an’ın Arapça oluşu ve bunun açıklığı, onun dilinin toplumun dili olduğunu vurgulamak içindir. Bununla birlikte tefsirlerde, bu ayetler daha çok Kur’an’ın yaratılmışlığı ve onun mucize olması bağlamında ele alınmaktadır. Bkz. Râzi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 26/275-276.

<sup>22</sup> Ra’d 13/37.

<sup>23</sup> Tâhâ 20/113; Şuarâ 26/195; Fussilet 41/44.

belirli gramer kurallarına uygunluk olarak bir düzen içerisinde kullanılması ile cümlelerden oluşmuş bir yapıyı ifade etmekle birlikte, anlama ve yorumlama kurallarının bütünü, diğer bir deyişle bu dili kullanan toplumun anlama ve ifade etme evrenini de içermektedir. İlahi bildirim gönderildiği toplumun dilinde olması, bildirim onun ilk alıcısı olan elçinin bilincinde anlamlı bir dizge olarak yerleşmesi ve elçinin bu bildirim ilettiği toplumun bilincinde aynı şekilde anlamlı bir dizge olarak yerleşmesi içindir. Çünkü bildirim, hem ilk alıcı olan elçide anlam ve eylem ve hem de elçinin ilettiği toplumda anlam ve eylem gerektirmektedir. Kur'an'ın dili hakkında bu bilgilerin verildiği ayetlerde, vahyin dilinin Arapça olmasının nedeni açıklanmış, ve bu neden de, onların anlamaları ve eylem yapmaları olduğu belirtilmiştir.

Geleneksel kelimada ahiret hakkındaki çıkarımlar ve düşünceler, başlangıçta dirilişi inkar edenlere ve daha sonra da ruhsal dirilişi savunulara karşı oluşturulmuştur. İslam inancını savunma şeklinde tanımlanan görevi dahilinde geleneksel kelimada, dirilişin mümkün ve ruhun bedene iadesi ile olduğu tezleri kabul görmüştür. Bu tartışmaların ötesinde diriliş inancının insan fiillerine olumlu katkısı üzerinde tartışmalar, teoloji literatüründe neredeyse yok denecek kadar azdır.<sup>24</sup> Halbuki Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarında bu amacın öncelendiği görülmektedir. Dünya, insanın kendisini fiil ve davranışlarıyla gerçekleştirdiği alan; ahiret ise bu eylemlere olumlu yani sevap ve olumsuz yani ceza olarak karşılıklarının verildiği alandır. İnsanın amellerine verilecek olan bu karşılıkların birincil amacı, eylem alanında eylemin yönünün olumlu yani yararlı eylem olarak gerçekleşmesine katkıda bulunmaktır.

Cennet ve cehennem hakkındaki anlatımlarda, insanın etkin eylem alanındaki eyleminin amacını "tatlılara ulaşma" ve "acılardan kurtulma" olarak belirlemesi için önceden bilgilendirme hedeflenmemiştir. Tanrı, dünyada insanı yaratıcı bir varlık olarak tasarladığından, bu tasarımı ancak insanın yeryüzündeki varoluşunun devam etmesi ile gerçekleştirir. İnsan, Tanrı'nın yaratma projesinin bir parçası ve bilinen en önemli ögesidir. İnsan türünün yeryüzündeki yaşamının devam etmesi, üreten bir varlık olarak insanın ürettiği kültür ve medeniyetin sonraki bireylere iletilmesi, ancak ahlaki değerleri olan sosyal yapıların kurulması ile mümkün olacaktır. Buna bağlı olarak insanın eyleminin iki varoluş düzleminde sonu-

<sup>24</sup> Genel olarak iman ve özel olarak Allah ve ahiret inancının insan fiillerine etkisi hakkında bkz. İlhami, Güler, *İman Ahlak İlişkisi*, Ankara 2003.

cu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birincisi; toplumların gelişmesi ve gerilemesi o toplumu oluşturan bireylerin fiillerinin iyi ve kötü nitelikleriyle ilişkilidir. “*Bir toplum kendisini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez*”<sup>25</sup> ilkesi gereği, sosyal, ekonomik, ahlaki vs. her alandaki ilerlemenin ve gerilemenin insan unsuruna bağlı olduğu görülmektedir. Allah’ın insandan yapmasını ve terk etmesini istediği eylemlerin, insanın bireysel ve sosyal yaşamında fayda ve zararları vardır. Allah, aklın (insanın) iyi ve kötü gördüğü eylemleri, mutlak otorite olarak onamakta ve akli desteklemektedir. Aklın neden ve sonuçlarını dikkate alarak “yapma” ve “terk etme” olarak belirlediği görevlerin, neden ve sonuçlarının aklın belirlemelerine ek olarak dinsel söylemin nesnesi olarak da vurgulanması, eylemin benimsenmesine katkıda bulunacaktır. Geleneksel ve çağdaş dinsel söylemlerde, çoğunlukla eylemin dünyaya dönük neden ve sonuçları konu edinilmemekte; ahirete ait sonuçları konu edinilmektedir. Bu söylemler de insanda, cennet nimetlerine ulaşma ve cehennem acılarından kurtulma amacıyla eylem yapma davranışını geliştirmektedir. İkincisi ise; insanın dünyadaki ilk varoluşunda işlediği eylemlerinin iyi ve kötü niteliğine göre ikinci varoluşunda (ahiret) tat ve acıların verilmesidir. Allah’ın insana gönderdiği elçilerin müjdecî yani beşîr ve uyarıcı yani nezîr olmaları,<sup>26</sup> ahirette insana verilecek tatlar ve acılar hakkında önceden müjdelemeleri ve uyarmaları anlamındadır. Kur’an’ın fiillerin dünyaya ait sonuçlarından daha çok ahirete ait sonuçlarında yoğunlaşması, fiillerin dünyaya ait sonuçlarının vahye gereksinim duymadan bilinmesine karşın; ahirete ait sonuçlarının bilinmesinin vahye gereksinim duymasındandır.

Dil açısından, sözcüklerin gerçek/hakiki anlamı ve mecazi anlamları vardır. Sözcüğün gerçek anlamı insan tarafından belirlendiği gibi, mecazi anlamı da insan tarafından belirlenmiştir. Bununla birlikte, mecazın hakikati olamayan batıl şeyler için de kullanılan ortak sözcük olmasından hareketle, Kur’an’da mecazın olmadığını söylemek, tutarlı değildir. Sözcüğün anlamının gerçek anlamının ötesinde bir anlama işaret etmesi olarak mecaz, insan tarafından bilinmekte ve dilin bir işlevi olarak kullanılmaktadır. Örneğin terazi, dildeki gerçek anlamında ölçülebilir nesnelere önceden belirlermiş değerlere uygun olarak ağırlığını belirleyen araç ola-

<sup>25</sup> Ra’d 13/11; Krş. Enfâl 8/53.

<sup>26</sup> Kur’an elçileri müjdecî/beşîr ve uyarıcı/nezîr olarak tanımlamaktadır. Bkz. Bakara 2/119; Sebe 34/28 vd.

rak kullanıldığı halde, sembolik anlam evreninde adaletin ifadesi olarak kullanılmaktadır. Fakat gerçek anlamdan simgesel anlama geçiş, nesnelere günlük yaşamdaki kullanımlarında ortaya çıkmakta ve işlevler veya belirgin nitelikleri ile olmaktadır. Sözcüklerin simgesel anlamları, o dili kullanan insanların ortak kabulüne dayanmakla birlikte, evrensel olarak da yaygınlaşmaktadır.

Dilin gerçekliği anlatma ne derece etkili olduğu da dil felsefesi açısından başka bir problemdir. Kalam kitaplarının ilim konusunun tartışıldığı kısımlarında “eşyanın hakikati sabittir”<sup>27</sup> şeklinde yer alan ifade, onun dış dünyadaki gerçekliğini yadsıyan anlayışlara karşı oluşturulmuştur. Bununla birlikte kalam ilminde bir varlık teorisi geliştirilmemiş, genel olarak felsefenin varlık teorisi bu ilim için de geçerli kabul edilmiştir. Varlıkların gerçekliği/hakikât sabit olunca,<sup>28</sup> bu gerçekliğe işaret eden isim, gerçekte varlığın yapısı ve işlevi hakkında bir özelliği içermemektedir. Varlığın durumunu anlatan sıfatlar söz konusu olduğunda, derecelendirmeler yapılmaktadır. Örneğin tadılan bir nesnenin tatma duyusu tarafından algulanışı ve başkasına anlatımı, buna ilişkin sözcüklerin olması ile ilintilidir. Tattığımız bir nesnenin tadı hakkındaki tatlı, acı, ekşi gibi nitelemelerimiz, ancak muhatabın bu sözcükler hakkındaki tecrübe ve bilgisiyle anlam kazanmaktadır. Fakat tatlılığın anlatımı sırasında kullandığımız çok, az gibi sözcükler, tatlılığın derecesini göstermektedir. Bir nesnenin çok tatlı olarak ifade edilmesi, konuşanın bilgi ve tecrübesindeki tatlılığın en üst derecesini açıkladığı gibi, bu sözü duyanın da bilgi ve duyusundaki tatlılığın en üst derecesini anlatmaktadır. Nesnelere diğer sıfatlarını da bu yaklaşıma göre kıyasladığımızda, dilin ancak göreceli olarak gerçeklikleri anlattığını söyleyebiliriz.

<sup>27</sup> Örneğin bkz. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî, *Kitab'u Usûli'd Dîn*, İstanbul, 1928, s. 6-7.

<sup>28</sup> Gerçeklik kelimesi hakikat kelimesinin karşılığıdır. Hak kelimesi dil açısından inkar mümkün olmayacak şekilde sabit olan şeye denmektedir. Bununla söz, inanç ve din ve mezhepler için kullanılan vaktüye uygun hüküm kastedilir. Bu durumda bunun karşılığı batıldır. Bir şeyin hakikati denildiğinde ise, insan için düşünen hayvan dememizde olduğu gibi bir varlığın onunla o olduğu şeydir. Bkz. Cürcânî, *Ta'rifât*, 90; Hak kelimesinin Kur'an'daki anlamlarını analiz eden İlhamî Güler, bu kelimenin Kur'an'daki anlam alanının dini-ahlaki olduğunu ve tabiat veya fizik alanı olmadığını söylemektedir. Güler, İlhamî, *Özgürlükçü Teoloji Yazıları*, Ankara 2004, 29; Mahiyet hakikatten daha genel bir anlamdadır. Hakikat ancak var olan şeylerde kullanılır. Mahiyet ise mevcut olan ve olmayan maluma da söylenir. Atay, Hüseyin, *İbn Sîna'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 1983, s. 25.

### 3. Ahiretle İlgili Anlatımlarda Gerçeklik

Kur'an'ın ahiretle ilgili anlatımlarında gerçeklik sorununu tartışmak, aynı zamanda bu ifadelerin amacını tartışmaktır. Bu anlatımların gerçek ve nesnel amacı, ahiretin gelecekte gerçekleşecek olan varlıksal yapısı hakkında bilgi vermek değildir. Dil, sadece var olanı değil, olacak olanı da anlatmada da araç olduğundan, dili oluşturan kelimeler gerçek anlamlarının dışında farklı gerçeklikleri ifade etmenin de aracı olmaktadır. Çünkü bu anlatımlarda önemli olan, vahyin, şu anda var olan bir şey hakkında konuşup konuşmadığı veya mahiyeti Allah'ın iradesine bağlı olarak gelecekte var olacak olan bir varlık düzlemi hakkında mı konuştuğudur. Cennet ve cehennem şu anda var olan varlıklar olarak kabul edilse, mahiyetini bilmesek de en azından cennet ve cehennem tecrübeleri (örneğin Hz. Muhammed'in göğe yükseldiği ve azap çekenlerin durumlarını görmesi yani mi-raç) hakkında anlatılan rivayetleri doğru kabul etmemiz gerekecektir.

Cennet ve cehennemin şu anda var olup olmadığı hakkında geleneksel teologlar arasında bir uzlaşma mevcut değildir. Ehl-i Sünnet ekolüne mensup alimler, cennet ve cehennemin şu anda var olduğunu iddia ederken, Mutezile alimlerinin çoğunluğu bu görüşü reddetmektedirler.<sup>29</sup> Ehl-i Sünnet alimlerinin cennet ve cehennemin yaratılmış olduğuna dair delilleri, genel olarak ayetlerin literal yorumuna dayanmaktadır. Bu deliller; Adem ve Havva'nın cennette yaratıldıkları, orada iskan ettirildikleri ve oradan çıkarıldıkları,<sup>30</sup> Kur'an'ın cennet ile ilgili "takva sahipleri için hazırlanmıştır"<sup>31</sup> ve cehennem ile ilgili olarak da "inkarcılar için hazırlanmıştır"<sup>32</sup> şeklindeki nitelemelerinde geçmiş zaman kipinin kullanılmış olması,<sup>33</sup> Hz. Peygamberin miraca çıktığında cenneti/cennetu'l-me'vâ ve cehennemde azap edilen insanları görmesi<sup>34</sup> şeklindedir. Cennet ve

<sup>29</sup> İcî, Eşarilerin, Ebu Ali Cubbâi ve Ebu'l-Huseyin el-Basri'nin cennet ve cehennemin şu anda yaratılmış olduğu fikrini benimsediklerini ifade etmektedir. Bkz. İcî, *Mevâkıf*, s. 374.

<sup>30</sup> Bkz. İcî, *Mevâkıf*, s. 375.

<sup>31</sup> "Rabbimizden bir bağışlanmaya ve genişliği göklerle yer arası kadar olan, korunanlar için hazırlanmış cennete koşun!" Âlû İmrân 3/133. Diğer bir yerde de cennetin Allah'a ve elçisine iman edenler için hazırlandığı belirtilmektedir. Bkz. Hadîd 57/21.

<sup>32</sup> "O halde yakıtı insanlar ve taşlar olan, inkarcılar için hazırlanmış ateşten sakının" Bakara 2/24; Aynı şekilde bkz. Âl-û İmrân 3/131.

<sup>33</sup> Bağdâdî, *Usûli'd Dîn*, 238; İcî, *Mevâkıf*, 375; Ebu'l-İz, Sadruddin Ali b. Ali b. Muhammed, *Şerh'u Tahaviyye fi Akideti's Selefîyye*, thk. Ahmet Muhammet Şakir, Kahire, Tarih-siz, s. 354.

<sup>34</sup> Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmet ez-Zahîrî, el-Fasl fi Milel ve'l Ehva ve'n



cehennemini yaratılmış olduğu ve şu anda var olduğunda dair Ehl-i Sünnet inancının oluşmasında, bu ekolün dinsel metinleri literal yorumlanması gerektiği şeklindeki yöntemleri etki etmiştir.

Cennet ve cehennemini şu anda yaratılmış ve var olduklarına anlayışına karşın, Mutezile alimleri cennet ve cehennemini şu anda var olmadıklarını söylemektedirler.<sup>35</sup> Bu alimlere göre, hesap gününden önce bu varlıkların yaratılması abestir; çünkü bunların yaratılmasında bir yarar yoktur. Şehristânî'nin açıklamasına göre bu görüşleri ilk olarak dillendiren Hişâm b. Amr Fuvâtî'dir ve bu düşünce daha sonra Mutezilenin ekolünün inancı haline gelmiştir.<sup>36</sup> Mutezile alimlerinin cennet ve cehennemini yaratılmamış olduğu görüşleri, şu anda yaratılmış olmalarının insan açısından bir faydası olmamasına dayanmaktadır. İnsan türünün başlangıçta cennette yaratıldığı ve oradan dünyaya indirildiği anlayışı, temelde İslam öncesi kültürlerin etkisiyle oluşmuştur. Kur'an'ın insan türünün başlangıcı olarak Adem'in ve Havva'nın yaratılışını anlatan bölümlerinde, onun dünyada ve dünya toprağından yaratıldığı, geçimini sağlaması için dünya bahçelerinden birinde yaratıldığı, üremeleri ve çoğalmaları sonucu bahçeden yeryüzünün diğer bölgelerine yayıldıkları açıklanmaktadır.

Cennet ve cehennemini şu anda yaratılmış olduğu tezini yadsıyan Kur'an anlatımları da mevcuttur. İnsanın yaratılışı ile ilgili olarak "yeryüzünde halife" kavramı kullanılmıştır. Onun hilafet görevi yeryüzü ile ilişkilidir. Cennetin inananlar ve cehennemini de inkarcılar için hazırlandığını anlatan ayetlerde geçmiş zaman kipinin kullanılması ise, olayın gerçekleşmesinin kesin olduğu ilkesini ifade ettiği gibi, anlatımı canlı ve etkili kılmak amacıyla da yapılmaktadır.<sup>37</sup> Geçmiş yaşanan ve tecrübe edilen zamana işaret ettiğinden, geçmiş zaman kipiyle anlatılan olayların yaşanmış bir olay olarak insan zihninde tasavvurunu canlı kılmaktadır. Diğer yandan, ilahî projede dünyadaki fiziki düzenin bozulmasından sonra oluşturulacak cennet inananlar ve cehennem de inkarcılar için belir-

Nihal, Beyrut, 1986, 4/82; Bağdâdî, *Usûli'd Dîn*, İstanbul, 1928, 238; Ebi'l-İz, *Şerh'u Tahaviyye*, s. 354.

<sup>35</sup> Eşari, cennet ve cehennemini yaratılması konusunda biri Ehl-i Sünnet ve'l-İstikâmet ve biri de Ehl-i Bidat olmak üzere iki gurubun görüşünü aktarmaktadır. Birincisine göre cennet ve cehennem yaratılmış iken, ikincisine göre yaratılmamıştır. Eşari, *Makâlât*, 1/168.

<sup>36</sup> Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim, *el-Milel ve'n Nihal*, Beyrut, 1990, 1/64.

<sup>37</sup> Kur'an'da gelecekte olacak olayların geçmiş zaman kipiyle anlatılmasına dair pek çok örnek mevcuttur. Bkz. A'râf 7/44-50; Nahl 16/1; Enbiyâ 21/1 vd.

lendiğinden, bu belirlemenin geçmiş zaman kipiyle anlatılması Allah'ın sözünden dönmeyeceğini vurgulamaktadır. Hz. Muhammed'in miraca yükseldiğine dair anlatılan rivayetler ise, Kur'an'ın bir anlatımı olmayıp, hadislerde yer almaktadır. Hadislerde anlatılan bu olay genel olarak diğer kültürlerde de görülen insanın göğe yükselme isteklerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış<sup>38</sup> ve diğer dinsel anlatımlarla beslenmiştir. Bu olayda anlatılan Hz. Muhammed'in azap çeken insanların durumlarını görmesi, insanın amellerinden ötürü yargılanması yapılmadığından mümkün değildir. Kaldı ki, insanların amellerinden ötürü ahirette yargılanacakları ilkesi Kur'an'da açık olarak ifade edilmektedir.

Cennet ve cehennem yaratılmışlığı konusunda tecrübeye dayalı veya dinsel metinlerle ilişkilendirilen çıkarımlar, insanın mevcut bilgisinin dışındadır. İnsan dünyayı tam olarak keşfetmiş olsa bile, diğer gezegenleri ve bu gezegenlerdeki yaşam imkanlarını henüz keşfetmemiştir. Akıl, bazı verilerden hareketle olayların neden-sonuç ilişkilerinin sistematik açıklamasını yaptığından, bu konu aklın alanının dışındadır. Bu nedenle bu konudaki yargıyı dinsel metinleri dikkate alarak oluşturmak tutarlı bir yöntem olacaktır. Kur'an'ın da açıkladığı gibi, bu dünyada kurulu bir düzen vardır ve düzenin bilgisine kendi bilgi araçlarımız vasıtasıyla da sahibiz.<sup>39</sup> Hatta evrendeki bu düzen Kur'an tarafından tek bir ilahın olduğunun kanıtı olarak belirlenmekte ve kelamcılar da bu belirlemeden hareketle Allah'ın varlığının ve birliğinin kanıtı olarak evrendeki düzeni kullanılmaktadır. Kur'an'da anlatılan kıyamet, Allah'ın emri ile dünyadaki kurulu düzenin bozulması ve Allah'ın iradesi dahilinde yeni bir düzenin oluşmasıdır. Kur'an'daki güneşin dürülmesi, yıldızların sönmesi, göğün ve yerin yarılması vs. anlatımlar, dünyadaki yaşamın, insanlar tarafından bilinen mevcut düzeninin bozulmasıyla son bulacağını açıklamaktadır. Cennet ve cehennem yaratılmış olduğu düşünüldüğünde, onların da

<sup>38</sup> İnkarcıların Hz. Muhammed'in elçiliğini doğrulamak için istedikleri olağanüstülüklerden biri de, onun göğe yükselmesi ve oradan okunan bir kitap getirmesidir. Bu istek, İslam öncesi kültürlerde var olan yükseliş motiflerinden kaynaklanmaktadır. Bu inançlarda, dinsel otoritenin bir araçla (merdiven/miraç) göğe çıkmasını ve oradan bildirim/kitap getirmesi yer almaktadır. Geleneksel olarak kabul edilen Hz. Muhammed'in göğe yükselmesi inancı da bu inançların etkisinde gelişmiştir. Dinlerde yükseliş motifleri ve miraç inancının değerlendirilmesi hakkında bkz. Gündüz, Şinasi- Ünal, Yavuz-Sarıçioğlu, Ekrem, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Ankara 1996.

<sup>39</sup> Hatta Kur'an, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsadı, yerin ve göğün düzeni altüst olurdu" (Enbiya 21/22) ayetiyle bu düzeni Allah'ın birliğinin delili olarak sunmaktadır.

evrendeki bu düzenin içerisinde kabul edilmesi ve kıyametle birlikte onların düzeninin de bozulmasının kabul edilmesi kaçınılmaz olacaktır. Nitekim Fazlur Rahman, “Bu bakımdan Kur’an, kainatın mahvedilmesinden değil, tam aksine onun yeni hayat biçimleri ve yeni varlıkların yaratılması için yeni bir düzenlemeye tabi tutulmasından ve sureten tebdilinden bahsetmektedir”<sup>40</sup> demektedir.

Kur’an’da ahiret olarak isimlendirilen zamansal ve mekansal düzenlemenin insan tarafından bilinmediğine vurgu yapılmaktadır. Nitekim, “sizin ölümlü olmanızı kararlaştıran biziz. Ve biz, önüne geçilebileceklerden değiliz. Böylece sizin yerinize benzerlerinizi getiririz ve sizi bilmediğiniz bir yerde tekrar var ederiz”<sup>41</sup> ayetlerinde, insanın bir canlı varlık olarak ölümlü ve insanın ölümünün de tür olarak benzerlerinin yaratılması ve onun tekrar diriltilmesi için olduğu belirtilmiştir. Bu durumda fertlerin ölümü, kendi türünden olan diğer insanların yaratılması ve ahirette yeniden diriltilmesi için yaratılış kanunları içerisinde yer almıştır. Bu anlatımda yer alan ölümün takdir edilmesi, Allah’ın bu olguya ilişkin kanunları belirlemesi anlamında olduğu gibi, insan türünün yeryüzünde varlığının devam etmesi ve onun yeni bir varlık düzleminde yeniden yaratılması da ontolojik kanunlar olarak var edilmesi içindir. İkinci yaratılışın insan tarafından bilinmeyen olarak nitelenmesini Râzî, zaman ve nitelikler olarak açıklamaktadır.<sup>42</sup> Bununla birlikte ikinci yaratılışın bilinmeyen olarak tanımlanmasından önce “mâ” ism- mevsulünün kullanılması, bu yaratılışın zaman, mekan, nitelikler, biçimler vs. olarak insan tarafından bilinmediğine işaret etmektedir. Bu durumda da, Kur’an’ın cennet ve cehennem hakkındaki anlatımlarının gerçek anlatımlar değil, simgesel anlatımlar olduğu açığa çıkar. Bu simgelerin referansları ve olgusal anlamları ise, insanın bu simgeleri kullanmasından ötürü onun tarafından bilinmektedir.

Sonuç olarak, kelimcilerin ve filozofların Kur’an’ın ahiret hakkındaki anlatımlarını incelerken, insanın neliğine ilişkin geliştirdikleri görüşleriyle ilişkili olarak bu anlatımları gerçek veya simgesel olarak değerlendirdiklerini söyleyebiliriz. Belki de bu yaklaşım, sistematik bir düşünce oluşturmak açısından zorunluluktur. Bu anlatımlar, dilin yapısı ve işlevi açısından incelenmiş olsaydı, anlatımın bir çeşidi olan simgeselliğin bu anlatımlarda var olduğu açık bir şekilde görülebilirdi. Bu simgesellik de,

<sup>40</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, trc. Alpaslan Açıkgenç, Ankara, 1993, s. 173.

<sup>41</sup> Vâkıa, 56/60-61.

<sup>42</sup> Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 29/180.

insanın bilmediği bir anlatım biçimi değil, onun kullandığı dilde var olan bir anlatım biçimidir. Günlük konuşma dilinde simgeler çok sık kullanıldığı gibi, edebi metinlerde de simgeler kullanılmaktadır. Vahiy, insanın kullandığı dili kullandığından, onun metni de insanın yazdığı diğer metinlerden farklı değildir. Diğer metinlerde kullandığımız metin çözümleme yöntemlerini vahye de uygulamak ve genel ilkeleri bu çözümler sonucunda belirlemek kaçınılmazdır.

# Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün

**Ali Osman KURT\***

## **Abstract**

*In this work, we have talked about Jewish exile in the time of Nebuchadnezzar, king of Babylon. In the Jewish literature this exile was evaluated not only the historical, but also theological and ideological. In the Jewish literature, the exile is not just a bare historical event; it was also considered as the divine punishment in turn of their sins, while their evildoers who expelled them in the exile were also seen as envoys whom God had selected as the punishment of the Jewish people. However, in the matter of their repentance and correction of themselves they would have some divine promises that would make them turn to their own land.*

**Key Words:** Judaism, Israel, Judah, Jerusalem, Temple, Exile, Assyria, Babylon.

## **Giriş**

Yahudi tarihi, isyanlar, savaşlar ve sürgünlerle doludur. Yahudiler tarihte birçok kez, kendi topraklarından başka ülkelere sürgüne gönderilmişlerdir. Bu sürgünler içerisinde Yahudiler üzerinde en büyük etkiyi hiç şüphesiz Babil sürgünü yapmıştır.

Yahudi literatüründe Yahudilerin yaşadıkları sürgünler, yalnızca tarihsel birer olay olarak değil, Yahudilerin işledikleri günahlara karşılık tanrısal bir ceza olarak değerlendirilmiş; Yahudileri sürgüne gönderenlerse, Yahudileri cezalandırmak için Tanrı tarafından seçilmiş birer elçi olarak telakki edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak, sürgünle ilgili bir Yahudi teolojisi geliştirilmiştir: Sürgün, Yahudilerin haddi aşmaları ve günahları sebebiyle tanrısal bir cezalandırmadır.

\* **Dr.**, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (e-posta: ali\_osman\_kurt@hotmail.com)

Yahudiler, birçok kez kendi topraklarından sürgün edilmelerine rağmen, Yahudi kutsal metinlerinde üzerinde en çok durulan sürgün, Babil sürgünüdür. Tanah'ta, Kuzey İsrail krallığında yaşayan on Yahudi kabilesinin önceki bir dönemde Asurlularca sürülmesi, Güney Yahuda'da yaşayan iki Yahudi kabilesinin Babil'e sürülmesi kadar önemle ele alınmamış ve ağıtlar yakılmamıştır.

Bu çalışmamızda, Babil sürgünü çerçevesinde Yahudilik'teki sürgün teolojisini ortaya koymaya çalıştık.

### Sürgün Hakkında Teolojik ve İdeolojik Yaklaşımlar

Kudüs'ün MÖ 587 yılında tahrip edilmesi, Yahudi tarihinde çok önemli bir dönüm noktası olmuştur. Yahudilerin Babil'deki yaşantıları çok kötü olmamasına ve oraya uyum sağlamalarına rağmen, anavatanlarından sürgüne gitmek onları çok derinden etkilemiştir.<sup>1</sup> Özellikle mabedin yıkılması<sup>2</sup> ve Davud krallığının sona ermesi, ciddi kültürel ve teolojik sarsıntı meydana getirmiş, insanların zihninde çok derin etkiler bırakmıştır.<sup>3</sup> Çünkü Yahudiler, Davud krallığının devamlılığına,<sup>4</sup> Kudüs'ün her türlü

<sup>1</sup> Leo Trepp, *Judaism: Development and Life*, Dickenson Publishing Company, Belmont-California, 1966, s. 13; James Sanders, *"The Exile and Canon Formation"*, *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, s. 37.

<sup>2</sup> Peter R. Ackroyd, mabedin durumunun belirsiz olduğunu söyler. Tanah'ta yer alan bilgilere göre, mabet yakılmış (II. Krallar 25/9), mabedin tunç direkleri ve ayaklıkları Keldaniler tarafından parçalanmış, diğer kıymetli eşyalarıyla birlikte Babil'e götürülmüştür. (II. Krallar 25/13-17). Hatta mabette bulunan On Emir levhalarının bulunduğu sandığın bile tahrip edildiği iddia edilirken, sunağın yıkıldığına dair açık bir ifade yoktur. Zira Yeremya 41/4-5'de, Gedalya döneminde bile mabette takdimelerin devam ettiği görülür. Josephus Yeremya'da geçen bu bölümü, ibadete ilişkin atıfları arlayarak yeniden yorumlar. Her ne kadar mabette takdimelerden söz edilse de, *I. Krallar 8'de* mabedin bir kurban mekânı olmaktan çok bir dua mekânı olduğu vurgulanır. Ackroyd, Kudüs mabedinin kutsallığını kaybettiğinin hiçbir zaman düşünülmediğini, tekrar kullanımını için bazı girişimlerin olduğunu söylemektedir. Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration/A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, The Westminster Press, Philadelphia, 1975, s. 25-29.

<sup>3</sup> J. Maxwell Miller-John Haralson Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, The Westminster Press, Philadelphia, 1986, s. 416; Edwin M. Yamauchi, *"The Exilic and Postexilic Periods: Current Developments"*, *Giving the Sense: Understanding and Using Old Testament Historical Texts*, (ed. Michael A. Grisanti, David M Howard), Kregel Publications, America, 2003, s. 300; Georg Fohrer, *History of Israelite Religion*, (Translated by David E. Green), S.P.C.K., London, 1975, s. 307; John Bright, *A History of Israel*, SCM Press, London, 1962, s. 328; Stuhlmueller Carroll, *"Post-Exilic Period: Spirit, Apocalyptic"*, *The Jerome Biblical Commentary-The Old Testament, I*, (ed. Raymond E. Brown-Joseph A. Fitzmyer and Roland E. Murphy), Prentice-Hall, New Jersey, 1968, s.

saldırılarından korunacağına ve fethedilemezliğine<sup>5</sup> inanmışlardı.<sup>6</sup> Sürgün döneminde ortaya çıkan ve sürgün sonrası dönemde gelişerek devam eden bu dinî inanç, şehrin ve mabedin yıkılıp Davud krallığının sona ermesiyle büyük oranda kaybolmuştur.<sup>7</sup> Bunun da ötesinde, Yahve'nin ikamet etmek için seçtiği mekân olan Kudüs mabedinin de yıkılması, Yahudiler üzerinde çok daha büyük bir etki bırakmıştır.<sup>8</sup> Philo, sürgünü ölümden bile daha ağır bir ceza olarak görmüştür. Çünkü ölüm, sıkıntıları sona erdirirken, sürgün yeni şanssızlıkların ve sıkıntıların başlangıcı olmuştur.<sup>9</sup>

Talmud'da Yahudilerin Babil'e gönderilmesinde tanrısal bir müdahalenin olduğu, sürgün için başka yerlerin değil de, Babil'in seçilmesinin tarihsel bir öneminin bulunduğu belirtilmektedir. Talmud'un ifadesine göre, "Tanrı onları annelerinin evine geri göndermiştir. Bir adam hanımına kızdığı zaman onu nereye gönderir? Annesinin evine"<sup>10</sup> Buradan da anlaşılıyor ki, Yahudiler rasgele bir yere değil, ilk vatanlarına, yani ataları İbrahim'in ülkesine gönderilmişlerdir.<sup>11</sup> Tanrı'nın Yahudileri sürgüne gönder-

337; Bob Becking, "Continuity and Discontinuity After the Exile: Some Introductory Remarks", *The Crisis of Israelite Religion/Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, (ed. Bob Becking-Marjo C. A. Korpel), Brill, Leiden, 1999, s. 4.

<sup>4</sup> I. Krallar'da Yahve Süleyman'a "...babam Davut'a vaat ettiğim gibi İsrail üzerinde senin krallığının tahtını ebediyen pekiştiririm" vaadinde bulunmuştur. (I. Krallar 9/5). Ayrıca Peygamber Natan kral Davut'a, Tanrı'nın bir kelamı olarak, krallığının ebediyen emniyette olacağı ve tahtının ebediyen sabit olacağı sözünü vermiştir. Bkz. II. Samuel 7/4-17.

<sup>5</sup> Yeremya Peygamber'in mabet vaazında, kendilerini düzeltmeyip günaha devam ederlerse, tanrının ismiyle çağrılan ve güvendikleri mabedin de yıkılabileceğini söylediği sözlerine (Yeremya 7 ve 26. bablar), insanların öldürmeyi bile düşünecek kadar çok sert tepki göstermelerinin sebebi, şehir ve mabetle ilgili bu inançlarıdır. Bkz. Carl Schultz,, "The Political Tensions Reflected in Ezra-Nehemiah", *Scripture in Context: Essays in the Comparative Method*, (ed. Carl D. Evans, William W. Hallo, and John B. White), The Pickwick Press, Pittsburgh, 1980, s. 221; 235.

<sup>6</sup> Yahudiler, Davut ve soyunun krallık için Yahve tarafından seçildiğine, kraliyet sarayının korunması ve takdisi yönünde ilahî vaadin olduğuna inanıyorlardı. Bkz. Peter Ross Bedford, *Temple and Restoration in Early Achaemenid Judah*, Brill, Leiden, 2000, s. 4.

<sup>7</sup> Leo W. Schwarz (ed.), *Great Ages and Ideas of the Jewish People*, Random House, New York, 1956, s. 73; Schultz, 221.

<sup>8</sup> Yamauchi, 300

<sup>9</sup> Bunun için bkz. Louis H. Feldman, "The Concept of Exile in Josephus", *Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions*, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, s. 146.

<sup>10</sup> Bkz. TB, Pesahim 87b. Isaiiah Gafni, Babil Talmudu'nun Münih yazmalarında "annesinin evine" yerine "babasının evine" ifadesinin kullanıldığını, bunun da Yahudilerin atası İbrahim'e bir atıf olduğu belirtilmektedir. Çünkü İbrahim, sadece ilk İbranî değil, aynı zamanda bir "Babillî"dir. Bkz. Isaiiah Gafni, "Babylonian Rabbinic Culture", *Cultures of Jews/ A New History*, (ed. David Biale), Schocken Books, New York, 2002, s. 254, 229.

<sup>11</sup> Gafni, 223.

me gerekçesi, yine Talmud'un ifadesine göre, Yahudilerin sayılarını artırmak içindir.<sup>12</sup>

Yahudiler için Kudüs'ün ve mabedin tahrip edilmesi ile Babil'e sürgün edilme olayları, intikam isteği ile pişmanlık hissini aynı anda oluşmasını sağlayan travmatik bir tecrübe olmuştur. İntikam duygusu yalnızca Babililere karşı değil,<sup>13</sup> aynı zamanda yıkıma sevinen ve bundan faydalanmaya çalışan komşuları Edom'a karşı olmuştur.<sup>14</sup>

Sürgün, Yahudiler için, yalnızca ülkelerinden fizikî olarak koparılma değil, aynı zamanda Tanrı'dan uzaklaşma anlamı taşımaktadır. Sürgünün bir anlamı da, Yahudilerin Yahudi dininin ve milletinin merkezi kabul edilen Kudüs'le ve özellikle mabetle bağlarının kopmasıdır.<sup>15</sup> Bu nedenle Babil sürgününe giden Yahudiler, "eğer seni unutursam ey Yerusâlim, sağ elim hünerini unutsun. Eğer seni anmazsam, eğer Yerusâlim'i baş sevincimden üstün tutmazsam, dilim damağıma yapışsın"<sup>16</sup> şeklinde ağıtlar yakmışlardır.

Sürgün hakkındaki yorumlar genel olarak bir kaç başlık altında toplanabilir:

- a. Sürgün, Yahudilerin işledikleri günahlar sebebiyle, tanrısal bir cezalandırmadır;
- b. Yahudileri sürgüne gönderen yabancı krallar, onları cezalandırmak için Tanrı tarafından gönderilen elçilerdir;
- c. Sürgün, işlenen günahların cezası tamamlandıktan sonra, sona erecektir.

Yahudilik'te sürgün olayı, sosyolojik ve tarihsel olduğu kadar, aynı zamanda dinî ve ideolojik bir konudur.<sup>17</sup> Yahudilerin Tanrı ile olan ilişkilerinin tarihî bir kaydı<sup>18</sup> olan Tanah'ın pek çok yerinde Yahudilerin kendi topraklarından sürülmesi, "günah-sürgün ve dönüş"<sup>19</sup> şeklinde dinî ve ide-

<sup>12</sup> Bkz. TB, Pesahim 87b.

<sup>13</sup> Bkz. İşaya 47; Yeremya 51; Mezmurlar 137.

<sup>14</sup> Bkz. Hezekiel 25/12-14; 35/1 vd; Obadiah; Malaki 1/3-5; Mezmurlar 137/7; Yeremya'nın Mersiyeleri 4/21-22.

<sup>15</sup> Shemaryahu Talmon, "Exile" and "Restoration" in the Conceptual World of Ancient Judaism, Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian Perspectives, (ed. James M. Scott), Supplements to the Journal for the study of Judaism 72, Brill, Leiden, 2001, s. 110-111.

<sup>16</sup> Bkz. Mezmurlar 137/5-6.

<sup>17</sup> Talmon, 110.

<sup>18</sup> Muhsin Akbaş, Yahudi Düşüncesinde Holocaust ve Tanrı, Ayraç yay., Ankara, 2002, s. 22.

<sup>19</sup> Krş. Yeremya 24, 29, Hezekiel 4.



olojik bir zeminde ele alınmaktadır.<sup>20</sup> Muzaffer düşmanları tarafından ülkelerinden çıkarılan Yahudiler, bu olayları ferdi ve kolektif olarak haddi aşmaları sebebiyle, *tanrısal bir ceza* olarak yorumlamışlardır.<sup>21</sup>

Gerek sürgün öncesi dönemden söz eden Deuteronomistik tarihte,<sup>22</sup> gerekse sürgünü bizzat yaşamış veya sürgünde doğmuş peygamberlerin kitaplarında,<sup>23</sup> bu konu oldukça önemli bir yekûn tutmaktadır.<sup>24</sup> Bu kitaplarda tarihsel bilgilerin yanında, genellikle Yahudilerin içine düştükle-

<sup>20</sup> Lester L. Grabbe, "Israel's Historical Reality After the Exile", *The Crisis of Israelite Religion/Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, (ed. Bob Becking-Marjo C. A. Korpel), Brill, Leiden-Boston-Köln, 1999, s. 31; Karl Heinrich Cornill, "Ezekiel", *The Jewish Encyclopedia*, (ed. Isidore Singer), V, Funk and Wagnalls Company, New York and London, 1903, s. 314, 316; Michael A. Knibb, "The Exile in the Literature of the Intertestamental Period", *Heythrop Journal*, 17 (1976), s. 264-265.

<sup>21</sup> Talmon, 110; Donald J. Georgen, *The Mission and Ministry of Jesus*, Wilmington, Delaware, 1986, s. 47.

<sup>22</sup> *Deuteronomistik Tarih*, "nebiüm risonüm" olarak isimlendirilen Yeşu, Hâkimler, Samuel ve Krallar kitaplarına verilen genel isimlendirmedir. Bu tarih, İsrail halkının yeni bir bölgeye geldikleri dönemden Babil sürgününe gönderildikleri dönemi kapsamaktadır. Bkz. Richard Elliott Friedman, *The Exile and Biblical Narrative/The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*, Scholars Press, California, 1981, s. 1; Ackroyd, 62-64.

<sup>23</sup> Sürgünün hemen öncesi veya sürgün döneminde bizzat yaşamış büyük peygamberlerin Talmud'daki sıralaması, *Yeremya*, *Hezekiel* ve *İşaya* şeklindedir. Talmud'daki bu sıralamanın tarihsel sıralamadan ayrılışının gerekçesi olarak şunlar kaydedilmektedir: "Kralar kitabı, mabedin yıkılması felaketiyle sona ermekte; Yeremya kitabının tamamı felaketten söz etmekte; Hezekiel, felaketle başlamakta, ancak teselli ile son bulmaktadır. İşaya kitabı ise bütünüyle teselliden bahsetmektedir. Bu sebeple biz, felaketin yanına felaketi, tesellinin yanına teselli yerleştiriyoruz." (Bkz. *Baba Batra 14b*). Bu düzenleme, bazı erken dönem Kutsal Kitap sıralamalarında göz önüne alınmışken, Kutsal Kitabın ilk basımlarında, mevcut metinlerde olduğu gibi, genellikle *İşaya*, *Yeremya* ve *Hezekiel* şeklinde kronolojik sıralama esas kabul edilmiştir. Talmud'da Hezekiel kitabının ikiye ayrılması, Josephus'un "Hezekiel arkasında iki kitap bırakmıştır" ifadesini çağrıştırmaktadır. Hezekiel kitabının 1-24. bölümleri İsrail'in yaşayacağı felaketlerle ilgili iken, 25-48. bölümleri teselliyle ilgilidir. Bir bütün olarak bakıldığında, Hezekiel'in kitabı "tövbe" ve "kurtuluş", "hüküm" ve "yeniden yapılanma" ile ilgili olduğu görülür. Bkz. Moshe Greenberg, "Ezekiel", *Encyclopaedia Judaica*, CD Edition; Cornill, V/316.

<sup>24</sup> I. Krallar'da İsrail krallığında tahtının ebedi olmasının şartı olarak Yahve'nin emirlerini yürek bütünlüğü ile yapıp, doğrulukla yürüme ve hüküm ve kanunları tutma ileri sürülmektedir. Devamla "ardından yürümekten dönerseniz, önünüze koyduğum emirleri ve kanunlarımı tutmaz, fakat gidip başka ilahlara kulluk ederseniz ve onlara taparsanız, o zaman İsrail'i kendilerine verdiğim diyardan söküp atacağım ve ismime takdis ettiğim bu evi önümden atacağım ve İsrail bütün kavimler arasında mesel ve eğlence olacak" denilmektedir. Bkz. I. Krallar 9/4 vd. (Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Friedman, 1-43). Ölü Deniz Yazmaları'nda da sürgünün İsrail'in günahları yüzünden olduğu belirtilerek şöyle denilmektedir: "Çünkü onlar Tanrı'ya ihanet edip ondan vazgeçtiklerinden, Tanrı, yüzünü İsrail'den ve mabedinden ters yöne çevirdi ve onları kılıçtan geçirdi." Bkz. Geza Vermes, *Ölü Deniz Parşömenleri/Kumran Yazıtları*, (çev.: Nurfer Çelebioğlu), Nokta Kitap yay., İstanbul, 2005, s. 149.

ri bu kötü durum ve sebepleri hakkında teolojik yorumlar yapılmaktadır. Önce kuzey İsrail krallığı, ardından da güneydeki Yahuda krallığında yaşanan sürgünler, dönemin peygamberlerinin<sup>25</sup> uyarılarına kulak vermemenin sonucunda gerçekleştiği ifade edilmektedir. İşıya peygamber, kuzey İsrail krallığında halkı yerel ilahlara tapmaya zorlayan Kral Ahab'ın (M.Ö. 876–855), güneydeki Yahuda krallığında ise Kral Ahaz (MÖ 735–720) ve Kral Hezekiya'nın (MÖ 720–692) hükümdarlıkları sırasında, çok değil birkaç nesil sonra mabedin yıkılmasına yol açacak olan günahlara dikkat çekmiştir. Ancak asıl karanlık günlerin geleceğinin habercisi Yeremya peygamber olmuştur.<sup>26</sup>

İşıya ve ondan önceki peygamberler, din ile siyaset arasındaki ilişkiyi, Tanrı'nın sözüne itaat etmemekle -ahde vefasızlık-<sup>27</sup> düşmana yenilme arasında bağlantı kurarak, askerî yenilginin gerçekte maddî zayıflıktan değil, ruhsal günah ve kirlenmeden kaynaklandığı şeklinde anlatmışlardır. İşıya'nın dediği gibi, Asur gibi uluslar Yahve'nin “*öfkесinin değneği ve gazabını elinde tutan*” ilahî habercileri olmuşlardır. Kudüs'ün düşeceği ve mabedin yıkılacağı kehaneti çıktıktan sonra, Yeremya artık Yahudilerin kalıcı gibi görünen bir sürgünden anavatanlarına döneceklerini haber vermeye başlamıştır. Yeremya haber verdiğinde onlar, dünya'nın en kutsal mekânının yerle bir edilemeyeceğini, Tanrı'nın buna izin vermeyeceğini, Yahve'nin diğer sahte tanrılara tapanlar tarafından yenilgiye uğratılmayacağını iddia etmişlerdir. Ancak Yahve, Yahudilere Tevrat'ın emirlerine uygun olarak yaşamaları gerektiğini, eğer Tanrı'nın aralarında yaşamasını hak etmezlerse, mabedin bile yıkılabileceğini öğretmek istemiştir. Yahudiler sonunda peygamberlerinin neyi öğrettiğini anlamışlardır: “*Yahudiler düşmanlarının tanrıları tarafından değil, kendi Tanrı'larına doğru dürüst hizmet edemedikleri için yenilmişlerdir.*”<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Asur imparatorluğunun sekizinci yüzyılın sonlarında Verimli Hilal'i ele geçirdikleri dönemle ilgili peygamberlerin çalışmalarından bugüne gelenler: *Amos, Hoşea, İşıya ve Mıka'nın* çalışmalarıdır. Bu peygamberler öldükleri zaman İsrail haritadan silinmiş, Yahuda ise Asur imparatorluğunun hâkimiyeti altında onun bir kölesi olmuştu. Babil sürgünü öncesi döneme ilişkin olaylar, dönemin peygamberleri Hezekiel, İkinci İşıya kitaplarında ve sürgün sonrası dönemi ele alan Haggay, Zekarya, Trito-İşıya ve Malaki kitaplarında yer almaktadır. Bkz. David Aberbach, *Imperialism and Biblical Prophecy 750–500 BC*, Routledge, London and New York, 1993, s. 20; Ackroyd, 233–234.

<sup>26</sup> Rabi Benjamin Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, (çev.: Estreya Seval Vali), Gözlem yay., İstanbul, 2004, s. 116–118.

<sup>27</sup> Trepp, 13.

<sup>28</sup> Blech, 119–121.

Yahudi inancına göre, yaşanan felaketler ilahî öfkenin bir sonucu olup<sup>29</sup> bu durum insanların ihmalinden kaynaklanmaktadır.<sup>30</sup> MÖ 587 yılındaki felaket, 'tarihle inanç arasında bir gerilimi' ortaya çıkarmıştır. Yeremya'nın Mersiyeleri ile Tesniye'nin 28. bölümü ve diğer bölümleri arasında ilişki kurulmuş; felaket durumlarında yaşanan ikilemin çözümü'nün, '*felaketin ilahî bir hüküm*' olarak düşünülmesiyle mümkün olduğu iddia edilmiştir.<sup>31</sup> Tıpkı İsrail toplumunun Tevrat'ın emirlerine uymadıklarında nelerle karşılaşacakları konusunda Musa'nın ölümünden önce söylediği sözler gibi,<sup>32</sup> mabedin yıkılması ve Babil'e sürgün edilme öncesinde peygamber Yeremya da halkını uyarmıştır.<sup>33</sup> Yahudileri vaat edilen topraklara girmeden önce ilk olarak Musa, daha sonra Babil sürgünü öncesinde Yeremya uyarmıştır.<sup>34</sup>

Yahudi kaynaklarında, yaşanan felaket ve sürgünler hakkındaki yorumlarda en çok üzerinde durulan husus, bunların Yahudilerin işledikleri günahlara karşılık *Tanrı'nın bir cezası* olduğu anlayışıdır.<sup>35</sup> Yine bu felaketler, onların unuttukları veya ihmal ettikleri dinsel yaşamı hatırlamalarına yardımcı araçlar olarak da görülmektedir.

Tanah'ın pek çok yerinde Yahudilerin Tanrı'nın sözünü dinlemediği için bir ceza olarak sürgüne gönderildiği ifade edilirken, sürgünde Tanrı'yı hatırlayıp onu yücelten ve kendilerini düzelterenlerle de bir ahit yapıldığından söz edilmektedir. Tanah'ta Asur kralı II. Sargon tarafından Samiriye'nin ele geçirilmesinin ardından halkın sürgüne gönderilmesinin sebebi olarak, İsrailoğullarının<sup>36</sup> Rabbe karşı suç işlemiş olmaları, başka ilahlardan korkmaları, gizlice yanlış işler yapmaları, Yahve'nin değil de başka milletlerin ve İsrail krallarının yapmış olduğu kanunlara uymaları gösterilmektedir.<sup>37</sup> Aslında İşaya'ya göre, İsrailoğullarını sürgüne gön-

<sup>29</sup> Bkz. Yeremya'nın Mersiyeleri 1/12; 2/1 vd; 3/1; 4/11; 5/22, vb.

<sup>30</sup> Bkz. Yeremya'nın Mersiyeleri 1/14; 2/14; 3/40-42; 4/6; 5/7, 16.

<sup>31</sup> Ackroyd, 46.

<sup>32</sup> Bkz. Tesniye 28/58-68.

<sup>33</sup> Bkz. Yeremya 25/1-7.

<sup>34</sup> Rafael Eisenberg, *Israel and Mankind*, (ed. Ilse Eisenberg and Abraham Sutton), Feldheim Publishers, Jerusalem, 1991, s. 9.

<sup>35</sup> Bkz. II. Krallar 17/19-23; krş Tesniye 28/64-67.

<sup>36</sup> "İsrailoğulları" kavramının antik dönemde, üç politik oluşuma işaret ettiği söylenmektedir: 1. Kuzey krallığı (I. Krallar 19/10, 14; 20/27, 29; II. Krallar 13/5); 2. Kuzeydekiilerin sürgün edilışinden sonra Yahudalılar (özellikle Hezekiel, Ezra, Nehemya ve Yeremya'da sıkça kullanılmaktadır); 3. Kuzey ve güney krallıklarının her ikisi için ortak olanlar. Bkz. Marc Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel*, Routledge, London, 1998, s. 121.

<sup>37</sup> Bkz. II. Krallar 17/7 vd.; 18/12.

deren ve ülkelerini mahveden II. Sargon veya Sanherib değil, bizzat Yehova'dır.<sup>38</sup> Bu yüzden İşaya, Yahudilerin şekilsel dindarlığını şiddetli bir şekilde eleştirmekte, Yehova'yı memnun edecek davranışların bunlar olmadığını dile getirmektedir.<sup>39</sup>

Yahudi krallarının savaşlarda mağlup olması da yine, kralın Yehova'ya inançtan uzaklaşıp başka tanrıların yolunda gitmesine dayandırılmaktadır. Örneğin II. Krallar kitabında, Kral Ahaz'ın Asurlularca yenilgiye uğratılması, onun günahkârca davranması ve Şam tanrılarına kurbanlar kesmesine bağlanırken;<sup>40</sup> II. Tarihler'de bunun Ahaz'ın din değiştirmesine karşılık, ilahî bir hüküm olduğu şeklinde değerlendirilmektedir.<sup>41</sup>

Yeremya, MÖ 587 yılında meydana gelen felaketi gerçek anlamda yaşayan peygamberlerden birisi olmasına rağmen, kitabının büyük bir bölümü, bu olay öncesi ve bu ana götüren yıllarla ilgilidir.<sup>42</sup> Yeremya, Yahudiler için yakın bir zamanda sürgünün gerçekleşeceğini ve bu sürgünün yetmiş yıl süreceğini önceden haber veren bir peygamberdir.<sup>43</sup> Yeremya, sürgüne gidenleri övüp, onları kutsal toprakları yeniden imar edecek kimseler olarak nitelendirmiştir. Sürgüne gitmeyip topraklarında bırakılanların ise daha fazla yıkım yaşayacağını haber vermiştir.<sup>44</sup>

Yehoyakin'in Babil'e sürgün edilişinin beşinci yılında peygamberliğe başladığı söylenen Hezekiel peygamberin, gelecekle ilgili kehanetleri kendi adını taşıyan kitapta anlatılmaktadır. Tekvin'de yer alan "*salihlerin hatırı için bütün şehrin bağışlanacağı*"<sup>45</sup> ilkesine karşın, Hezekiel'de, "*içlerinde Nuh, Daniel ve Eyub bile olsa, bunların erdeminin yalnız kendilerini kurta-*

<sup>38</sup> Bkz. İşaya, 6/12.

<sup>39</sup> Bkz. İşaya 1/11-17.

<sup>40</sup> Bkz. II. Krallar 16/10-18.

<sup>41</sup> Bkz. II. Tarihler 28/8-11.

<sup>42</sup> Ackroyd, 50.

<sup>43</sup> Bkz. Yeremya 25/11. Krş. Yeremya 25/12, 29/10.

<sup>44</sup> "Bir sepette çok iyi incirler vardı, turfanda incirler gibi; öteki sepette kötü oldukları için yenilemeyecek incirler, çok kötü incirler vardı... İyilik olsun diye bu yerden Kildanîler diyarına gönderdiğim Yahuda sürgünlerini gözümde bu iyi incirler gibi tutacağım. İyilik olsun diye gözlerim onların üzerinde olacak ve onları yine bu diyara getireceğim ve onları bina edeceğim ve yıkmayacağım... Yahuda kralı Tsedekiya'yı ve reislerini ve bu diyarda artakalmış olan Yerusâlim'in bakiyesini ve Mısır diyarında oturanları bu kötü incirler nasılsa, öyle ele vereceğim... Kötülük için bütün dünya ülkeleri arasında öteye beriye atılınsınlar diye, kendilerini süreceğim yerlerin hepsinde utanç ve mesel, eğlence ve lanetlik olsunlar diye onları ele vereceğim... Kendilerine ve atalarına verdiğim toprağın üzerinden silinip bitirilinceye kadar onların arasında kılıcı ve kılığı ve vebayı göndereceğim." Bkz. Yeremya 24/1-10.

<sup>45</sup> Bkz. Tekvin 18/24-33.

*rabileceği, şehrin halkının bağışlanmayacağı*<sup>46</sup> söylenmektedir.<sup>47</sup> Hezekiel kitabında, Kudüs halkının işledikleri günahlar hakkında benzetmeler yapılmakta ve eleştirilmektedir.<sup>48</sup>

Hezekiel başta olmak üzere birçok peygamber, İsrail ve Yahuda'nın başına gelen bu felaketleri, seçilmişlik ve ahit<sup>49</sup> merkezli ele almışlardır.<sup>50</sup> Bu düşünce, Yahuda kralı Manasse'nin döneminden itibaren (MÖ 687–642) Yahudi dinsel düşüncesine yerleşmiştir.<sup>51</sup> Hezekiel, İsrail tarihinin tamamında bu ahit ihlalinin olduğunu görüp, kendi dönemi içinde bunun sonucunun bir ceza olacağını tahmin etmiştir. O, ahlaki bozulma karşısında,<sup>52</sup> adalet, makullük ve Yahve'nin insanlarla ilişkisindeki düzenliliğe vurgu yapmaktadır. Bu, onun tövbeye çağrısı olduğu gibi, insan davranışlarının yanlışlarını ortaya koymasının da temeli olmaktadır. O, sürgündekilere tövbe etmeleri yönünde çağrıda bulunmaktadır.<sup>53</sup> Ayrıca Hezekiel insanların umursamazlığı karşısında, yeni bir "Çıkış" önermektedir.<sup>54</sup>

Azarya'nın Duası ve Üç Genç Adamın Ezgisi isimli Apokrif kitapta,<sup>55</sup> Yahudilerin başlarına gelen felaketleri fazlasıyla hak ettikleri açık bir dille anlatılmaktadır. Kral Nebukadnezar tarafından kızgın fırına atıldığı söylenen Azarya, başlarına gelen felaketlerin kendi günahları yüzünden olduğunu söylemekte ve Tanrı'ya şu şekilde dua etmektedir: "Atalarımızın kutsal kenti Yeruşalim'in başına getirdiğin felaketlerde, doğru olanı yap-

<sup>46</sup> Bkz. Hezekiel 14/12–23.

<sup>47</sup> Hezekiel, Daniel'den çok önce yaşamış olmasına rağmen, kitabında Daniel'e yer vermiştir. Bu bir çelişkidir. Ginzberg, Hezekiel kitabının, Tevrat öğretilerine aykırı birçok hüküm içermesi sebebiyle (TB, Şabat 13b), mabedin yıkılmasından kısa süre önce "apokrif" ilan edilmekten son anda kurtulduğunu söylenmektedir. Bkz. Louis Ginzberg, "Ezekiel, In Rabbinic Literature", The Jewish Encyclopedia, V, (ed. Isidore Singer), Funk and Wagnalls Company, New York and London, 1903, s. 316.

<sup>48</sup> Bu benzetmelerin birincisinde, Kudüs halkı asma odununa benzetilmektedir. Burada hainlikleri sebebiyle onların ateşte yanan ve bir değeri olmayan asma odununa çevrileceği, memleketin ise viraneye döndürüleceği söylenmektedir. (Bkz. Hezekiel 15/1–8). İkincisinde ise Kudüs halkı, fahişelik yapan bir kadına benzetilmektedir. (Bkz. Hezekiel 16). Ancak bunları fahişelikten biraz farklıdır. Zira fahişelik yapana hediyeler verilirken, burada fahişelik yapan hediyeyi kendisine gelenlere vermektedir. Üçüncü misede ise, iki kartaldan (Nebukadnezar ve II. Psammetik) ve bir erz ağacı (Yehoyakin) ve bir asma (Tsedekiya)'dan söz edilmektedir. (Bkz. Hezekiel 17).

<sup>49</sup> Bkz. Levililer 26 ve Tesniye 28.

<sup>50</sup> Eisenberg, 4–8.

<sup>51</sup> Bkz. II. Krallar 21/10 vd.; 22/19 vd.; 24/3.

<sup>52</sup> Bkz. Hezekiel 18/3, 25.

<sup>53</sup> Bkz. Hezekiel 18/30 vd.

<sup>54</sup> Bkz. Hezekiel 20/32 vd. Bkz. Greenberg, "Ezekiel", EJ, CD Edition.

<sup>55</sup> Makalede kullanılan apokrif kitaplar için bkz. Kutsal Kitap ve Deuterokanonik (Apokrif) Kitaplar, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2003.

tın. Günahlarımızdan ötürü bu yargıya layıktık. Senin sözünü dinlemedik, sana sırt çevirdik, işlediğimiz tüm günahlardan ötürü suçluyuz. Yapmamızı buyurduğun şeyleri yapmadık. Buyurduklarına uysaydık, huzur içinde yaşardık. Ama şimdi bu yargıyı ve bu cezayı hak ettik. Bizleri düşman eline, yasa tanımaz, kötü niyetli, küstah insanların eline, dünyanın en kötü kralının eline teslim ettin.”<sup>56</sup>

Apokaliptik 4. Ezra kitabında, Yahudi geleneğinde var olan “yıkımın günahın bir cezası olduğu” prensibi kabul edilmekte, ancak devamında, “Babil’in işleri, Sion’un işlerinden daha mı iyidir?”; “diğer millet seni İsrail’den daha mı çok tanıyor?” veya “diğer kabilelerden hangisi, Yakup’un bu kabilelerinin senin ahitine inandığı kadar inanıyor?”<sup>57</sup> gibi sorular sorulmaktadır.<sup>58</sup> Burada diğer birçok kitapta olduğu gibi, sürgün ve yıkım konusunda benzer sonuçlara varılmakta ve Yahudilerin başlarına gelen bu felaketin işledikleri günahın sonucu olduğu vurgulanmaktadır. Bu kitapta ayrıca, bu çağın çok kısa bir süre sonra sona ereceği de vurgulanmaktadır.<sup>59</sup>

Sürgün dönemi ve sonrasındaki gelişmelerin anlatıldığı Ezra ve Nehemya kitaplarının konu hakkındaki değerlendirmesi ise çok açıktır. Burada, sürgün konusuna yaklaşımda bir dizi teolojik görüşler yer almakta; genel olarak bir halkın işlediği günah yüzünden anayurtlarından sürgün edilişlerinin hikâyesi anlatılmaktadır.<sup>60</sup> Bu günahlarının cezası, ancak sürgün edilişlerinin yetmişinci yılında, Yahve’nin, Babil’i işgal eden Pers hükümdarına, Yahudilerin anayurtlarına dönmelerine ve mabedi inşalarına izin veren bir bildiri yayınlaması için ilham etmesiyle<sup>61</sup> son bulduğu ifade edilmektedir.<sup>62</sup>

Apokrif Baruk kitabında, sürgünde kendilerinden öncekilerin başlarına gelenlerden ders alan ve kötü davranışlarından vazgeçip Tanrı’nın ismini yüceltenlerle yeniden ahit yapıldığı şu cümlelerle ifade edilmekte-

<sup>56</sup> Bkz. Azarya’nın Duası ve Üç Genç Adamın Ezgisi 5–9.

<sup>57</sup> Bkz. 4. Ezra 3/31–32.

<sup>58</sup> John J. Collins, “From Prophecy to Apocalypticism: The Expectation of the End”, The Encyclopedia of Apocalypticism, (ed. John J. Collins), I, New York, 1998, 152

<sup>59</sup> Bkz. 4. Ezra 4/26. Apokaliptik 4. Ezra kitabında sürgüne yaklaşımının değerlendirilmesi için bkz. James C. VanderKam, “Exile in Jewish Apocalyptic Literature”, Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, s. 107–109.

<sup>60</sup> Lester L. Grabbe, Ezra-Nehemiah, Routledge, London and New York, 1998, s. 184; Ackroyd, 240–241.

<sup>61</sup> Bkz. Ezra 1/1–2.

<sup>62</sup> Grabbe, Ezra-Nehemiah, 185.

dir: “Çok iyi biliyorum ki bu ulus beni dinlemeyecektir. Çünkü çok inatçıdır. Ama sürgünde oldukları ülkede bütün bunları merak edecekler. Onların Rabbi Tanrı olduğumu kabul edecekler. Onlara öyle bir yürek vereceğim ki, beni dinlemelerini sağlayacağım. Sürgünde buldukları ülkede beni övecekler, benim adımları anımsayacaklar. Artık inat etmeyecekler, ama Rableri'nin gözünde günah işleyen atalarının başlarına gelenleri anımsayarak kötü davranışlarına son verecekler. O zaman onları, İbrahim'e İshak'a ve Yakub'a ant içerek söz verdiğim ülkeye geri götüreceğim. Onlar bu ülkenin efendisi olacaklar. Onların sayısını artıracam, sayıları hiç azalmayacak. *Onlarla sonsuza dek sürecek bir antlaşma yapacağım.* Ben onların Tanrısı olacağım, onlar da benim ulusum olacak. Ulusum olan İsrail'i, ona vermiş olduğum ülkeden bir daha asla çıkartmayacağım.”<sup>63</sup>

Sürgünün Yahudilerin işledikleri günahlara karşılık bir ceza olduğu görüşü, rabbiler arasında da yaygın bir görüş olduğu belirtilmektedir. Mişna'da sürgüne sebep olan günahlar olarak “putperestlik”, “ensest ilişki”, “kan dökme” ve “Şabat yılının gözetilmemesi”<sup>64</sup> gösterilmektedir.<sup>65</sup> Benzer ifadeler Talmud'da da zikredilmekte ve bu üç günah işlenirse, ceza olarak Yahudilerin sürgüne gönderileceği ve yerlerine başkalarının yerleştirileceği ifade edilmektedir.<sup>66</sup> Sürgün konusunda olumsuz görüş bildiren bir rabbi, Tanrı'nın özellikle kötülüğe meyli, sürgünü ve milletlerden Keldanileri ve İsmailileri yarattığına pişman olduğunu söylemektedir.<sup>67</sup> Bunlardan sürgün ile kötülüğe meyletmenin birlikte zikredilmesi, sürgüne karşı olumsuz yaklaşımın göstergesi kabul edilmektedir.<sup>68</sup>

Yahudilerin sürgün edilmelerine pozitif yaklaşanlar da vardır. Bu düşüncede olanlara göre, Nebukadnezar mabedi yıkıp Yahudileri Babil'e sürgüne gönderdikten sonra, İsrail halkı, Babil'de putperestliği bırakmıştır. Babilliler Yahudileri ölüm tehdidiyle kendi putlarına tapınmaya zorladıklarında, Yahudi sürgünler daha önceki dönemlerde putlara gönüllü tapındıkları için pişman olmaya başlamışlardır.<sup>69</sup> Ayrıca, daha önceki peygamber sözleri Babil'de yeni yaşantıda önemli referans kaynakları olmuştur. Bunlar arasında Hoşea'nın Yahuda'ya yönelik eleştirileri (özellik-

<sup>63</sup> Bkz. Baruk 2/30-35.

<sup>64</sup> “*Her yedi yıl sonunda bir ibra yapacaksın*” Bkz. *Tesniye 15/1*; krş. *Levililer 26/34* vd.

<sup>65</sup> Bkz. Mişna, Avot 5/9.

<sup>66</sup> Bkz. TB, Şabat 33a.

<sup>67</sup> Bkz. TB, Sukkot 52b.

<sup>68</sup> Feldman, 161.

<sup>69</sup> Eisenberg, 10.

le Hoşea 3), Amos'un son cümleleri,<sup>70</sup> Mika'nın bazı bölümleri,<sup>71</sup> İşaya'nın ilk bölümleri yer almaktadır. Her ne kadar daha sonraki bir tarih olduğu söylene de, Yeremya'nın Mersiyeleri ile MÖ 587 olayları arasında bir ilişki kurulmaktadır. Aynı şekilde, MÖ 587 tarihine uyarlanması şüpheli görünse de bazı Mezmurlar (44, 74, 79) için de aynı şey söylenebilir.<sup>72</sup>

Son dönemde bazı tarihçiler, geleneksel Yahudi düşüncesine aykırı olarak, Yahudilere karşı yapılan baskıların, onların lehinde sonuçlar doğurduğunu ileri sürmektedirler. Yahudilerin bu imparatorluklar sayesinde ayakta kaldıklarını, aksi takdirde İsrail, Yahuda ve Moab gibi küçük krallıkların birbirleriyle savaşarak yok olacaklarını düşünmektedirler. Ayrıca yapılan baskı ve zulümlerin Yahudileri monoteizme zorladığını, Yahudiler kendi hallerine bırakılmış olsalardı, inançlarını terk edip Yakın Doğu'da baskın olan paganizme boyun eğeceklerini iddia etmektedirler. Böyle olduğu için Yahudiler, asimilasyon ve yok olmaktan kurtulmuşlardır.<sup>73</sup>

Sürgün, aynı zamanda yeni dinsel problemleri doğurmuştur. Yahuda krallığının düşmesine sebep olan felaket, Tanrı'nın adaleti ve onun tarihe müdahalesini haklı çıkarma (*theodicy*) problemini ortaya çıkarmıştır.<sup>74</sup> Felaketler neticesinde peygamberlerin zihnini kimi zaman, "eğer Yahve'nin her şeye gücü yetiyorsa ve hatta İsrail ve Yahuda'nın olduğu kadar diğer milletlerin de Tanrı'sı ise, neden kendi halkının yenilmesine izin vermiştir?" sorusu meşgul etmiştir. Hezekiel'e göre, "Eğer Yahve şehrinin ve mabedinin yıkılmasına ve halkının sürgüne gönderilmesine izin vermişse, bu onun güçsüzlüğünü ve zayıflığını göstermez. O bunu İsrail halkının günahları sebebiyle yapmıştır ve yapmaya mecbur kalmıştır."<sup>75</sup> Yahve'nin iradesi ve gücü sorgulanırken, peygamberlerin buna yorumu, bunun aslında Yahudilerin işledikleri günahların bir cezası olduğu, onları felakete sürükleyenlerin de "Tanrı'nın öfkesinin değneği, onun elindeki asa ise Tanrı'nın gazabı"<sup>76</sup> şeklinde olmuştur. Böylece peygamberler, bu konuda Yahudilerin düşmanlarını değil, İsrail ve Yahudalılarını kınamışlardır.<sup>77</sup>

<sup>70</sup> Bkz. Amos 9/11-15.

<sup>71</sup> Bkz. Mika 2/12-13; 4/1-5; 4/6-7 (8-14); 5/1-14; 7/8-20.

<sup>72</sup> Ackroyd, 45.

<sup>73</sup> Aberbach, 7-11.

<sup>74</sup> William Stein, "Exile, Babylonian", The Universal Jewish Encyclopedia, (ed. Isaac Landman), IV, Universal Jewish Encyclopedia Company, New York, 1948, s. 212.

<sup>75</sup> Bunun için bkz. Cornill, V/314.

<sup>76</sup> Bkz. İşaya 10/5.

<sup>77</sup> Aberbach, 20.



Yahudilerin ahlakî ve dinsel yozlaşma dönemleri içerisinde kendilerine gönderilmiş olan peygamberlerin mesajının ortak olduğu dikkat çekmektedir: *İnancınızı kaybeder, günah işlerseniz Tanrı Yehova düşmanlarınızı sizi cezalandırmak üzere görevlendirir.*<sup>78</sup> Bu nedenle başta Yahudilere ve Yahudiliğe en büyük darbeyi vurmuş Babil kralı Nebukadnezzar olmak üzere,<sup>79</sup> Yahudi geleneğinde birçok kral, Yahudileri düzene sokmak için Tanrı'nın özel temsilcisi olarak görülmektedir.<sup>80</sup> Tanah'ta kral Yehoyakim'in, kral Nebukadnezzar'a karşı ayaklanmasının ardından Nebukadnezzar'ın onu ve halkını cezalandırması "*Yahuda'yı göz önünden kaldırmak için bu şey onun başına Rabbin emriyle geldi*"<sup>81</sup> denilerek, felaketin kralın yaptıkları yüzünden olduğu söylenmektedir.

İşaya, yaklaşan felaket konusunda halkı uyarmakla görevlendirilmiştir.<sup>82</sup> Kuzeydeki İsrail krallığının yıkılışı ve on kabilenin sürgüne gönderilişi gibi birçok olaya şahit olan İşaya, Asur'u açıkça Yahve'nin cezalandırma vasıtası olarak görmüştür.<sup>83</sup>

Yahve tarafından Tsedekiya'yı cezalandırmak için görevlendirilen Nebukadnezzar'ın rolü, Yeremya kitabındaki en temel unsurlardan birisidir.<sup>84</sup> Nebukadnezzar'a karşı Yeremya'da yer alan bu olumlu yaklaşım, bununla da sınırlı kalmaz. Yeremya peygamber, Babil ve Nebukadnezzar karşıtlarının yalancı peygamberler olduklarını ve onları dinlememelerini Yahudilerden talep eder.<sup>85</sup>

Sürgün öncesi dönemde Asur, Babil ve Mısır'dan, İsrail'in varlığını tehdit eden çok güçlü milletler olarak söz edilirken, yalnızca Tanrı'nın onları kendi amacını gerçekleştirmek için birer araç olarak kullanabilece-

<sup>78</sup> Bunun için bkz. Aberbach, 13.

<sup>79</sup> Bkz. Yeremya 25/9; 27/6; 43/10.

<sup>80</sup> Peter Coxon, "*Nebuchadnezzar's Hermeneutical Dilemma*", *Journal for the Study of the Old Testament*, 66 (1995), s. 97.

<sup>81</sup> Bkz. II. Krallar 24/3.

<sup>82</sup> Bkz. İşaya, 6/11-13; 7/17, 18, 20; 8/4, 7.

<sup>83</sup> Bkz. İşaya; 10/5, 13, 24.

<sup>84</sup> Bkz. Yeremya 27-29. Yahve'nin Nebukadnezzar'ı görevlendirdiği şu cümlelerle anlatılır: "Dünyayı, yeryüzünde olan insanı ve hayvanı büyük kudretimle ve uzanmış bazumla ben yarattım ve onu gözümde doğru olana veririm. Ve şimdi bütün bu memleketleri Babil kralı Nebukadnezzar kulumun eline verdim... Ve onun memleketinin vakti gelinceye kadar bütün milletler kendisine ve oğluna ve oğlunun oğluna kulluk edeceklerdir." Bkz. Yeremya 27/5-7.

<sup>85</sup> "...Ve size gelince, peygamberlerinizi ve falcılarınızı ve düşlerinizi ve münecimlerinizi ve afsuncularınızı dinlemeyin. Onlar ki size: Babil kralına kulluk etmeyeceksiniz diye söylüyorlar. Çünkü onlar toprağınızdan sizi uzaklaştırınsınlar ve ben sizi süreyim de yok olasınız diye size yalan peygamberlik ediyorlar." Bkz. Yeremya 27/9-10.

ği veya kontrol altına alabileceği ileri sürülmektedir. Bu nedenle hiç kimse bu güçlerin yaptıklarının anlamını tam olarak anlayamayacağı gibi, bunların faaliyetlerinin arkasında Yahve'nin elinin olabileceğini göz ardı edemeyeceği ifade edilmektedir. Örneğin, İşaya için Asur, İsrail'i ve etrafındaki milletleri cezalandırmak için Yahve'nin bir aracıyken,<sup>86</sup> Yeremya'ya göre Yahve'nin tarihteki amacını yerine getirmek için görevlendirdiği hizmetçisi Nebukadnezzar'dır.<sup>87</sup> İkinci İşaya'da ise Koreş, Yahve'nin mesihî<sup>88</sup> ve bütün amacını gerçekleştirecek kılavuzu<sup>89</sup> olarak nitelendirilmektedir.<sup>90</sup>

Sürgünün günahlar sebebiyle tanrısal bir ceza olduğu görüşünde ittifak edilirken, bu cezanın ne kadar süreceği veya kaçınıcı nesle kadar devam edeceği konusunda farklı görüşler vardır. Sürgünün ne kadar devam edeceğine ilişkin en net tarih Yeremya tarafından verilmiştir: Tam yetmiş yıl.<sup>91</sup> Yeremya sürgün öncesinde söylediği kehanetini, sürgün sonrasında da "...tam yetmiş yıl dolunca, sizi arayacağım ve sizi bu yere geri getirmekle iyi sözümü size yapacağım"<sup>92</sup> diyerek devam ettirmiştir. Ayrıca Yeremya, "yetmiş dolunca, Rab diyor, fesatlarından ötürü Babil kralını ve o milleti ve Kildanîler diyarını yoklayacağım ve onu ebedî viraneler edeceğim"<sup>93</sup> sözleriyle sürgündeki halkı teselli etmeye çalışmıştır.

Sürgün dönüşü dönemi anlatan II. Tarihler'in son bölümleri ile Ezra kitabında, Yeremya'nın yetmiş yıl kehaneti tekrar edilmiştir. "Yeremya'nın ağzı ile olan Rabbin sözü yerine gelsin diye, Rab Fars kralı Koreş'in ruhunu uyandırdı"<sup>94</sup> denilerek, tanrısal vaadin gerçekleştiği ve sürgünün yetmişinci yılının ardından dönüşün başladığı vurgulanmıştır.

Bazı araştırmacılar, Babil sürgününün, iddia edildiği gibi MÖ 539'da Pers hâkimiyeti döneminde son bulmadığı, aksine Yeni Babil'in yerine Perslilerin geçtiğini ve sürgünün devam ettiğini ileri sürmektedirler. Ezra'nın, duasında "*işte bugün biz kölelerimiz... ve biz büyük sıkıntı içindeyiz*"<sup>95</sup>

<sup>86</sup> Bkz. İşaya; 10/5, 13, 24).

<sup>87</sup> Bkz. Yeremya 25/9; 27/6.

<sup>88</sup> Bkz. İşaya 45/1.

<sup>89</sup> Bkz. İşaya 44/28.

<sup>90</sup> Kenichi Kida, "The Sovereignty of God and The Destiny of the Nations in the Prophecies of Amos, Isaiah and Jeremiah", Konsequente Traditionsgeschichte: Festschrift für Klaus Baltzer zu Seinem 65. Geburtstag, Universitätsverlag Freiburg Göttingen, 1993, s. 172.

<sup>91</sup> Bkz. Yeremya 25/11.

<sup>92</sup> Bkz. Yeremya 29/10.

<sup>93</sup> Bkz. Yeremya 25/12.

<sup>94</sup> Bkz. Ezra 1/1-2. Ayrıca bkz. II. Tarihler 36/22-23.

<sup>95</sup> Bkz. Nehemya 9/36-37.

sözlerini delil göstermektedirler. Ayrıca sürgün sonrası dönemde yazılan Daniel’de, günahın ve suçların sona ermesi için, yetmiş hafta geçmesi gerektiği ifade edilmiştir.<sup>96</sup> Daniel’deki bu ifade üzerine, Şabat yılı hesabıyla sürgünün 490 sene süreceği<sup>97</sup> yorumu yapılmıştır. Dolayısıyla Yahudilerin Pers ve Helenistik dönemde hâlâ sürgünde olduğu sonucunun çıkacağını ileri sürmektedirler.<sup>98</sup>

Hezekiel’de Tanrı’nın adaletinin kesinliğinden söz edildikten sonra, halkın günah ve suçlarla nasıl yaşayacakları<sup>99</sup> ve On Emir içerisinde yer alan babaların günahını üçüncü ve dördüncü nesle kadar çocuklar üzerinde aranacağı<sup>100</sup> endişesinin olduğu vurgulanmaktadır. Sürgün sonrasında halkın içine düştüğü bu açmazı Yeremya’nın cevabı rahatlatmış,<sup>101</sup> Hezekiel’de, bunu daha ilerleterek tamamen farklı bir prensip geliştirmiştir. Hezekiel’e göre, toplu cezalandırma prensibi yanlıştır.<sup>102</sup> Her nesil kendi günahları için cezalandırılacaktır: “...suç işleyen can, ölecek olan odur. Babanın fesadını oğul taşımaz ve oğlun fesadını baba taşımaz. Sâlih-in salâhı kendi üzerine olur; kötünün kötülüğü de kendi üzerine olur.”<sup>103</sup> diyerek bir neslin günahını başka bir neslin çekemeyeceğini söylemektedir. Ayrıca, kendini düzelten iyi bir insanın geçmişte işlemiş olduğu günahları sebebiyle kınanamayacağı da şu cümlelerle ifade edilmiştir: “Kötü adam işlemiş olduğu suçların hepsinden döner ve bütün kanunlarını tutar

<sup>96</sup> Bkz. Daniel 9/24.

<sup>97</sup> Bu hesaba göre, her yedi yıl bir Şabat yılı olduğuna göre, yetmiş şabat yılı, 490 seneye tekabül etmektedir.

<sup>98</sup> Knibb, 253–254; Bkz. Daniel Smith-Christopher, “Reassessing the Historical and Sociological Impact of the Babylonian Exile (597/587–539)”, Exile: Old Testament, Jewish, Christian Conceptions, (ed. James M. Scott), Brill, Leiden, New York, Köln, 1997, s. 22–23.

<sup>99</sup> Bkz. Hezekiel 33/10.

<sup>100</sup> Bkz. Çıkış 20/5. Ayrıca Tanah’ta Yehova’nın günahkâr babalar sebebiyle masum çocukları cezalandırdığı ve öfkesinin sonraki nesillerde de devam ettiğine ilişkin başka deliller de vardır. Bkz. Krş. II. Krallar 23/26; 24/3 vd.; Yeremya 15/4; Yeremya’nın Mersiyeleri 5/7.

<sup>101</sup> “Artık o günlerde: Babalar koruk yediler ve oğulların dişleri kamaştı demeyecekler. Fakat herkes kendi fesadı için ölecek; koruk yiyen herkesin kendi dişleri kamaşacak. Bkz. Yeremya 31/29–30.

<sup>102</sup> “Babalar koruk yediler ve oğulların dişleri kamaştı diye İsrail diyarı için bu meseli söyleyerek ne demek istiyorsunuz?... Artık İsrail’de bu meseli söylemeyeceksiniz. İşte bütün canlılar benimdir. Babanın canı benim olduğu gibi, oğlun canı da benimdir. Suç işleyen can, ölecek olan odur...” Bkz. Hezekiel 18/2–32.

<sup>103</sup> Bkz. Hezekiel 18/1–20. Tesniye’de, “oğullar için babalar öldürülmeyecekler ve babalar için oğullar öldürülmeyeceklerdir. Herkes kendi suçu için öldürülecektir” şeklinde geçmektedir. Bkz. Tesniye 24/16

ve hak olanı ve doğru olanı yaparsa, elbette yaşayacaktır, ölmeyecektir...”<sup>104</sup> Yine burada peygamber, günahın ya nesiller arasında “yatay”<sup>105</sup> veya tek bir nesil içerisinde “dikey” geçişini kabul etmemektedir. Böylece, yalnızca suçlu cezalandırılmakta, hatta bunlar da tövbe ederek Tanrı ile uzlaşabilmektedirler.<sup>106</sup>

Talmud’a göre, Hezekiel’in bu çıkışı On Emir’de yer alan bir hüküm<sup>107</sup> hükümsüz kılmaktadır.<sup>108</sup> Hezekiel’e göre “suç işleyen can, ölecek olan odur.”<sup>109</sup> Buna göre herkes, kendi işlediği suçtan sorumludur. Bu düşünce, aynı zamanda Yahudilerin, Hıristiyanların “asli günah” düşüncesinden ayrıldığı noktalardan birisidir. Yahudilerin asli günaha inanmadıklarını söyleyen araştırmacılar da bunu delil olarak getirmektedirler.<sup>110</sup>

Tanah ve Talmud’daki bu belirsizliği gidermeye çalışan araştırmacılar, bu konuda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Birçok Yahudi tarihçinin, Yeremya peygamberin, Babil sürgününün tam yetmiş yıl süreceği kehanetini<sup>111</sup> haklı çıkarmaya çalıştıkları görülmektedir. Başlangıç olarak farklı olay ve tarihleri esas alıp sürgünden dönüşe kadar geçen süreyi yetmiş yıla tamamlamaya uğraşmaktadırlar. Bunun için bazı araştırmacılar mabedin MÖ 586 yılında yıkılmasıyla, MÖ 516 yılında yeniden yapımının tamamlanmasına kadar olan zamanı esas almaktadır.<sup>112</sup> Bazıları, Ninova’nın düşmesiyle (MÖ 612), Babil’in Koreş tarafından ele geçirilme tarihi (MÖ 539) arasını hesap etmektedirler. Bir kısmı, Nebukadnezar’ın MÖ 605’de tahta çıkmasını başlangıç kabul edip, MÖ 539 yılına kadar olan zamanı hesap etmektedirler. Alford ise MÖ 606 ila MÖ 538 yılları arasını esas alıp yetmiş yılı hesaplamaktadır.<sup>113</sup> Bazı araştırmacılar

<sup>104</sup> Bkz. Hezekiel 18/21–28.

<sup>105</sup> Bkz. Çıkış 20/5.

<sup>106</sup> Greenberg, “Ezekiel”, EJ, CD Edition; Solomon Landman, “Ezekiel”, The Universal Jewish Encyclopedia, IV, (ed. Isaac Landman), Universal Jewish Encyclopedia Company, New York, 1948, s. 221–222; Bernard M. Levinson, “You Must Not Anything to What I Command You: Paradoxes of Canon and Authorship in Ancient Israel”, Numen, 50/1, Brill, Leiden, 2003, s. 33–34.

<sup>107</sup> “...benden nefret edenlerden babalar günahını çocuklar üzerinde, üçüncü nesil üzerinde ve dördüncü nesil üzerinde arayan” Bkz. Çıkış 20/5.

<sup>108</sup> Bkz. TB, Makkot 24a.

<sup>109</sup> Bkz. Hezekiel 18/4.

<sup>110</sup> Trepp, 14.

<sup>111</sup> Bkz. Yeremya 25/11–12; 29/10.

<sup>112</sup> Charles Cutler Torrey, Ezra Studies, The University of Chicago Press, Chicago, 1910, s. 285; Jacob M. Myers, Ezra-Nehemiah, Doubleday, New York, 1964, s. 6.

<sup>113</sup> B. H. Alford, Old Testament History and Literature, Longmans, Gren and Co., Londo, New York, Bombay and Calcuta, 1910, s. 170.

ise Ezra kitabındaki “*Fars kralı Koreş’in birinci yılında, Yeremya’nun ağzı ile olan Rabbin sözü yerine gelsin diye...*” (Ezra 1/1) cümlesini açıklarken, bunu yorumlamanın çok zor olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, sürgün, başlangıç noktası kabul edilirse, Kudüs’ün düşmesiyle Koreş’in dönüş izni vermesi arasında geçen süre, Yeremya’nın söylediği gibi yetmiş yıla değil, kırk sekiz yıla denk düşmektedir.<sup>114</sup> Şayet MÖ 597 yılındaki ilk Yahudi sürgünü başlangıç kabul edilse bile, MÖ 538’deki sürgün dönüşüne kadar toplam altmış yıla ancak denk gelmektedir.<sup>115</sup> Bazı araştırmacılar ise tarihsel bir olay olarak sürgünün tek bir dönem olarak ele alınamayacağını, sürgünün başlangıcı olarak söylenen MÖ 6. yüzyılın sembolik bir dönem olduğunu, Antiyokus Epifanes’in zamanında bile sürgün döneminin devam ettiğini belirtmektedir.<sup>116</sup>

### Sonuç

İsrailoğulları birçok kez sürgüne gönderilmiş, ancak hiçbirisi onlar üzerinde Babil sürgünü kadar etkili olmamıştır. Çünkü Babil ordusunun İsrail’in bağımsızlığına son verip halkını sürgüne göndermesi, Yahudilik’te daha önce benzeri görülmemiş derecede büyük bir krize sebep olmuş, pek çok dindar Yahudinin inancına büyük darbe indirirken, İsrailoğullarının hayatında önemli yeri olan pek çok şeyi de yok etmiştir. Yahudilik’te merkezî bir kutsallığı olan Kudüs’teki mabedin yıkılması, tanrısal korumanın bir sembolü olan Davut hanedanlığının çöküşü, Yahvistik inanç sisteminde temel bir kırılma olarak görülmüş, Kudüs’ün, mabedin ve Davud krallığının ebedî olarak korunmuşluğu inancı yıkılmıştır.

Yeremya ve Hezekiel, işlenen günahlar sebebiyle yakında gelecek felaketi haber vermesine rağmen, söz konusu bu yıkım Yahudiler açısından büyük bir şok olmuş, bunun için ağıtlar yakılmış (Yeremya’nın Mersiyeleri gibi) ve anısına oruçlar tutulmaya başlanmıştır.<sup>117</sup> Bu şekilde onlar, Tanrı ile aralarını düzeltmeyi ve Yahuda’nın yeniden yapılandırılmasını arzu etmişlerdir.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Torrey, 135–136; F. Charles Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 1994, s. 42–43.

<sup>115</sup> Eisenberg, 10; Ackroyd, 240–241; Alford, 141; Charles F. Pfeiffer, *Exile and Return*, Baker Book House, Michigan, 1962, s. 105; Georgen, 47.

<sup>116</sup> Bkz. Ackroyd, 242–243; Knibb, 255.

<sup>117</sup> Bkz. Zekarya 7/1 vd.; 8/18–19.

<sup>118</sup> Krş. Mezmurlar 137; Yeremya’nın Mersiyeleri 3/39 vd.; 5/19–21.

Sürgün sonrasında yaşanan kafa karışıklığı içerisinde Yahudiler arasında farklı tepkiler ortaya çıkmıştır: a. Güçsüz bir Tanrı olduğu düşünülerek, Yahve'ye ibadet tamamen terkedilmiş;<sup>119</sup> b. Geleneksel din terk edilip işgalci Babil gücünün dünya görüşü kabul edilmiş; c. Yahvistik dindeki<sup>120</sup> Kenanî unsurlar kuvvetlendirilmeye çalışılmış; d. Dinî, siyasî ve sosyal bağlamda Yahvizm yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır.<sup>121</sup>

---

<sup>119</sup> Elmer W. K. Mould, *Essentials of Bible History*, The Ronald press Company, New York, 1966, s. 417.

<sup>120</sup> Yahvizm ya da Yahvistik din tabiri, Kudüs'ün Babilliler tarafından yıkılmasından önceki dönemde, Yahuda'daki dini tanımlamak için kullanılıyordu. Sürgün öncesinde hâkim Yahvizm, monoteist, teşbihsiz ve merkezi bir mabede yönelikti. Kimilerine göre bu "millî Yahvizm" veya "Birinci Mabet Yahvismi"dir. Bkz. Becking, 5.

<sup>121</sup> Becking, s. 4; Mould, 417-418.

# Üniversite Gençliğinin İslam Dini Konusundaki Algılamaları ve Dünya Görüşleri Üzerine Bir İnceleme (Güney Kırgızistan Bölgesi)

**Fazlı POLAT\***

## **Abstract**

*Kirghizi people who had been under former Socialist Soviet Union administration, had lacked both cultural and socio-economic improvement during this period. Religious feeling constitutes one of the most important elements which determine the sensitivity of youth after independence to their cultural dynamics coming from history. Moving from this point, we tried to determine religious educational activities in Kirghizistan and information level of youth about Islam and their perceptions together with their mindset towards the world which they develop within that perception. Our sample is limited to the university students.*

**Key Words:** Kirghizistan, Youth, Religion, Education, Culture

## **1. Giriş**

Kırgızistan, Sovyetler Birliği'nin dağılma süreci içine girmesi üzerine 15 Aralık 1990 tarihinde egemenliğini, 31 ağustos 1991'de ise bağımsızlığını ilan etmiştir. 198.500 km<sup>2</sup> yüzölçümüne sahip olan Kırgızistan'ın başkenti Bişkek (Frunze)'tir. İkinci büyük şehri ise Oş'tur. Resmi kayıtlara göre genel nüfusun % 69'u Müslüman, %31'i Hıristiyan'dır. Sovyet döneminde izlenen ateizm merkezli din politikaları Kırgızistan'da oldukça etkili olmuştur. Dolayısıyla, günümüzde Kırgızistan'da yaşayan Müslümanlar arasında dini arzulanan düzeyde bilenlerin ve yaşayanların sayısı oldukça azdır.

---

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Kırgızistan'da, bağımsızlık sonrası dini alandaki faaliyetler ve girişimler etkisini göstermeye başlamıştır. Müslümanlar arasında dinlerini öğrenmeye ve yaşamaya çalışanların sayısı çoğalmakta, Türkiye'den ve diğer İslâm ülkelerinden gelen yardımlarla ülkede yeni camiler açılmakta, yeni yetişen neslin İslâmi kimliğine önem veren bazı özel eğitim kurumları da bu yönde faaliyetlerine hız vermektedirler. Kırgız toplumunun, modern bir kültüre dönük yaşam tarzına sahip olmasına rağmen halk geleneksel dini değerlerine bağlı kalmaktadır. Bununla birlikte, büyük şehirlerde ve ülkenin kuzeyinde yaşayan halk ile güney bölgede ve kırsal alanda yaşayanlar arasında yaşam tarzı, geleneklere bağlılık ve dini ritüellerin uygulanması konularında bazı farklılıklar vardır. Küçük yerleşim birimlerinde halk geleneklerine daha bağlı, daha mütevazı bir yaşam tarzını benimsemektedir. Halkın yaşlıları hariç büyük çoğunluğu, Sovyet rejiminin sunduğu on bir yıllık zorunlu bir temel eğitim almışlardır. Ayrıca, SSCB dönemi kent nüfusunun büyük bir oranı Üniversite eğitiminden geçmiş ve oldukça entelektüel bir sınıf oluşmuştur.

Kırgızistan'da yüzde 66'ya varan oranda Kırgızlar olmak üzere çeşitli etnik unsurlardan insan yaşamaktadır. Yapılan istatistikî araştırmalarda ülkeye bağlılık Kırgızlar arasında yüzde 80'lere ulaşırken, diğer gruplar arasında bu düzey yüzde 30'lara düşmektedir.<sup>1</sup> Mikro milliyetçiliğin arttığı günümüzde, Kırgızistan'ı zor bir gelecek beklemektedir. Her geçen gün daha da ağırlaşan ekonomik ve siyasi sorunlar, misyonerlik ve tarikatlaşma süreci, gençliğin otoriteryen eğilimlerini önemli ölçüde etkilemektedir. Sovyetlerin dağılmasıyla, Orta Asya ülkelerinin hemen tümünde uzun süredir büyük bir otorite boşluğu yaşanmaktadır. Ancak, sorun sadece lider arayışıyla ilgili görünmemekte, belirtilen ülkelerde ortak değerler oluşturulamadığı için hemen her alanda bu arayışlar farklı durumlarda kendisini gösterebilmektedir.

## 2. Üniversite Gençliğinde Psiko-Sosyal, Kültürel ve Siyasal Tutum

Üniversite gençliği, toplumsal bunalımlardan en fazla etkilenen ve gençlik sorunlarının en yoğun yaşandığı sosyal guruptur. Bu çerçevede

<sup>1</sup> Вкз., М. Комплекси-А.Гюмиш, *Молодежь и авторитаризм Исследование об отношении школьников и студентов Кыргызстана к авторитаризму*, Пер. Э. Сатаркулов, Бишкек: КРСУ, 2002. (Müfit Gömleksiz, Adnan Gümüş, *Gençlik ve Otoriteryenizm Kırgızistan Lise ve Üniversite Gençliği Üzerinde Bir Araştırma*, Çev. E. Satarkulov, Bişkek: KRSU, 2002).



üniversite döneminin, kimlik bunalımının en yoğun yaşandığı dönem olduğunu söylemek mümkündür. Gençlik ekonomik, psikolojik ve toplumsal olarak bütünleşme güçlüğü içerisinde olduğundan, toplumda gittikçe kültürel bir yabancılaşma sorunu da yaşanmaktadır<sup>2</sup>.

Üniversite öğrencileri kendilerini geleceğin aydını, yöneticisi olarak gördüğünden, yetişkinlerin elde ettiği konumu elde etmek ve sorumluluk sahibi olmak istemektedir. Yeteri kadar sosyal hayatla ilgili tecrübe birikimine sahip olmamaları nedeniyle üniversite gençliği kendilerinden önceki kuşaklarla devamlı bir sürtüşme içerisinde de girmektedir. Aileden ve yaşadığı ortamdan uzaklaşarak üniversite hayatının içine giren gençler, burada farklı bir ortamla karşılaşmaktadır. Gençler büyük oranda üniversite eğitimi süresince geleneksel değerlerden uzaklaşmakta, buldukları ortamın etkisiyle doğru orantılı olarak, kural-sızlıkların sapmaların ve tutarsızlıkların içerisinde kalabilmektedir. Üniversite ortamında kültürel yabancılaşma ile karşılaşan gençler, kendilerini devrimciler, aldırmaçlar, tutucular ve hippiler gibi alt gruplara ayırmaktadır. Bazı gençler bu yabancılaşma sonucunda hiçbir şeyi umursamazken bazıları kuralların dışına çıkarak mevcut düzeni değiştirmek için bütün mesailerini harcama yoluna gidebilmektedir. Bazıları da belirsizlikten korktuğundan mevcut düzene bağlanıp tutucu davranmaktadır. Bu her üç durum da kültürel yabancılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>3</sup> Bu bağlamda konu, gençliğin bir kültürel erozyon sonucu, toplumla bütünleşip bütünleşmemesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Bilindiği gibi her kültür kendisine göre bir davranış modeli tayin etmektedir. Bu nedenle hem toplumsal düzen hem de bütünleşme toplumun yapısı tarafından tayin edilmektedir. Toplumsal değişim süreçlerinde hemen her toplumda var olan kültür bir “uyuma” devresi geçirebilmekte, ancak büsbütün bir kaybolma durumu gözlenmemektedir. 1917 yılından beri Rus idaresinde yaşayan Türk toplulukları seksen yılı aşkın bir süre kültürel baskı altında yaşamış, buna rağmen Sovyet sistemi baskı altına aldığı bu kültürleri daha sonra tanımak zorunda kalmıştır.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Mahmut Tezcan, *Gençlik Sosyolojisi ve Antropolojisi Araştırmaları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1997, s. 181.

<sup>3</sup> Gökhan Kavak, “Üniversite ve Gençlik”, [www. Subjektif.com](http://www.Subjektif.com).

<sup>4</sup> Sadık Tural, *Kültürel Kimlik Üzerine Düşünceler*, Ankara: Ecdad Yayınları, 1992, s. 82.

### 3. Küreselleşme, Kültürel Etkileşim ve Yabancılaşma Sürecinde Üniversite Gençliği

Küreselleşen dünya sisteminde, deyim yerindeyse, insanlar bir köyde ya da aynı mahallede yaşayan kapı komşusu gibi birbirleri ile sıkı bir iletişim içerisinde girmişlerdir. Küreselleşmeyle birlikte modern teknolojinin sunmuş olduğu iletişim olanaklarını kullanan insan, kendi dışındaki insanlardan daha kolay etkilenme ve etkileme süreci yaşamaktadır. Bu etkileşim, doğal olarak genelde teknolojiyi en fazla ve en iyi kullananın işine yaramaktadır. Gerek ekonomik gerekse teknolojik açıdan güçlü olan toplumlar, kendi menfaatleri gereği kendisinden güçsüz olan toplumları kültürel olarak etki alanına çekebilmekte ve yönlendirebilmektedirler. Bu durum, etki altında kalan toplumlarda çoğu zaman düzensizliğe ve kargaşaya neden olabilmektedir. Kültürel etkileşim durumunun etkin olarak gözlemlendiği dönemlerden biri de hiç şüphesiz üniversite gençliğidir.

Güçlü toplumların diğer zayıf toplumlara yönelik bilgi transferleri onları istediği gibi yönlendirebilmenin kapısını aralamaktadır. Etkileşim altında bulunan bu kesim, almış olduğu bilgi transferi nedeniyle süratle kendi kültürüne sırt dönerek yeni, baskın kültürün etkisi altına girmektedir. Elbette hiçbir kültür statik değildir; mutlaka farklı kültürlerle karşılaşarak toplumsal bir kültürlenme süreci yaşamaktadır. Ancak, toplumdaki kültürlenme, bir kültürel zenginlik olarak telakki edilse de, aynı zamanda kültürel farklılıklar toplumsal çatışmaların da kaynağı haline gelebilmektedir<sup>5</sup>. Dolayısıyla güçlü ve baskın kültürleri adeta kültür pazarlama stratejisi içerisinde hareket ettikleri düşünülmekte, kendi dinamiklerini güçlü kılamayan zayıf kültürler ise içe kapanmakta, karşı kültürlerle karşı bir savunma refleksi göstermekte ve çatışmacı bir tutum sergileyebilmektedir.

Kırgız gençliğinin karşı karşıya kaldığı kültürel değişim sürecinde, yabancı etkileşimin daha çok olması, üniversite gençliğinin bir ikilem ve kargaşa yaşamasına neden olmaktadır. Ülkedeki birçok kurum ve kuruluşta olduğu gibi üniversitelerin de yapılandırılma tarihine ve misyonuna bakıldığında, bu yapının Kırgız toplumunun kültüründen doğan yapılandırılma olmadığı, bizzat SSCB eğitim felsefesi üzerine yapılandırılmış bir sistemin ürünü olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden, günümüzde Kırgız toplumunda meydana gelen değişim, amaçlı yapılan düzenlemelerin gösterdiği birçok olumsuzluk üniversitelerde de gözlenmekte, ülkede kırsal

<sup>5</sup> Şerife Yıldız, *Din Kültür İletişim ve Medya*, Ankara: Sinemis Yayınları, 2005, s. 86-91.

kesimden üniversite ortamına gelen gençler yeni ortamlarla karşılaştığından boşluğa düşmektedirler. Toplumun genel yapısı değerlendirildiğine, o toplumun en dinamik yapısı olan üniversite gençliğine bakılması birçok açıdan yeterli olacaktır. Kitlese hareketlilik bu noktada, insanları ortak bir konu etrafında toplamakta ve günlük işlerin yoğunluğu arasında kaybolup giden sistemin ve diğer dinamik kültür elementlerinin karşılıklı etkileşimi üzerine yoğunlaşılacağına, katı bir kültür anlayışına sıkı sıkıya bağlı kalmanın pek de anlamlı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bir toplumun kültürüyle ilgili düşüncelerin, içinde bulunduğu şart ve zamandan bağımsız olarak düşünülmediği de göz önünde bulundurulmaktadır.

#### 4. Ülke Genelinde Din Eğitimi ve Öğretimi ile İlgili Faaliyetler

Çağımızın en önemli kimlik belirleyici unsurları olarak din ve milliyet kavramları hâlâ geçerliliğini korumakta, insanlara, 'sen kimsin?' diye sorulduğunda genellikle kendilerini ya dinleri ile ya da milliyetleri (bir nevi kültürel kimlik) ile tanımlamaktadırlar.<sup>6</sup>

Din, tarih boyunca insanın sosyal kimliğinin temel belirleyicilerinden biri olarak önemli rol üstlenmiştir. Başka bir ifade ile din, ferdi bir tercih, dünyevi ve uhrevi bir huzur arayışı, metafizik bir tecrübe olmasının yanında sosyolojik bir gerçeklik ve sosyal kategorinin bir parçası sayılmıştır. Bu tanıma göre dini kimlik sadece ferdi bir kimlik değil, aynı zamanda sosyal bir kimlik, sosyal bir mensubiyet biçiminde kendini göstermiştir.

Kırgızistan Cumhuriyeti, bağımsızlığına kavuştuktan sonra, toplumun diğer sosyal kurumlaşmalarında olduğu gibi dini kurumlaşma alanında da yeniden bir yapılanmaya ihtiyacı duyulmuştur. Bu konuda yapılması gereken ilk iş, toplumdaki dini hayatın anayasal çerçeveye oturtulmasıyla ilgili düzenlemeler olmuştur. Nitekim Anayasada "Kırgız Cumhuriyeti'nde herkes dinine inanma, dini örf ve adetlerini yerine getirme özgürlüğüne sahiptir" hükmü yer almıştır.<sup>7</sup> Din özgürlüğü ve dini kurumların devletle olan ilişkisini düzenleyen yasa da şu şekilde ifadelendirilmiştir. "Devlet dini kurumların faaliyetlerine karışmaz ve her hangi bir dinin üstünlüğünü tanımaz. Dini kurumların faaliyetleri kanunlara ters düşme-

<sup>6</sup> Emre Kongar, [http://www.kongar.org/makaleler/mak\\_ku.php](http://www.kongar.org/makaleler/mak_ku.php)

<sup>7</sup> *Kırgız Respublikasının Konstitusiyası*, (KRK: Kırgızistan Cumhuriyeti Anayasası), Bişkek: 1993, s. 12.

diği sürece bunları kısıtlamaz. Dini teşkilatların ve ateistlerin propagandaları maddi olarak desteklenemez. Devlet inananlar ile inanmayanlar arasında ve çeşitli inançlara sahip dini kurumlar ile temsilciler arasında karşılıklı tahammül ve saygının oluşması için gerekli ortamı sağlar”.<sup>8</sup> Bu kanunla ülkede faaliyet gösteren bütün dini kurumlar devlet tarafından tanınarak, bu dini kurumların örgütlenmesi, din eğitimi faaliyetinde bulunmaları, din adamlarını yetiştirmeleri ve her ferdin kendi dini inanç ve ibadetlerinde serbest olduğu vurgulanmıştır<sup>9</sup>. Bu düzenleme çerçevesinde ülke nüfusunun %70’e yakınıni oluşturan Müslüman halkın dini ibadetlerini yapacakları camilerin ve din eğitimi yapabilmeleri için medreselerin oluşturulması ve bunların yönetilmesi konusunda koordinasyon ve iş birliği yapabilecek, yetki ve sorumluluk üslenecik bir kurum oluşturulması yolunda Kırgızistan Müslümanları dini idaresi adı altında “Müftiyat” kurulmuştur. Müftiyat, din eğitimi ile ilgili olarak halkın sosyal yaşamında manevi alandaki bilgi ve dini yaşam biçimini oluşturmasına yönelik yaygın din eğitimi vermeyi amaçlamıştır.

Eğitim faaliyetleri, bugünkü durumda istenilen düzeyde olmasa da mevcut imkanlar çerçevesinde gerçekleştirilmektedir. Din eğitimi faaliyetlerine yeterli düzeyde katkıda bulunabilecek müftü, vaiz ve imamlar (moldo) medreseler ve İslam enstitüleri tarafından yetiştirilmektedir. Bu kurumlardan mezun olan öğrenciler Müftiyat’ın sevk ve idare ettiği Müftülüklerde (Müftiyatlarda) cami ve medreselerde görevlendirilmeleri üzere din eğitimi almaktadırlar. Bu kurumlar Eğitim bakanlığının iznine tabi olarak açılmaktadır. Müftiyat’ın din eğitimi alanında gösterdiği faaliyetlerin finansmanı, ülkede yaşayan Müslümanlarca ve İslam ülkelerinden gelen dış yardımlarla karşılanmaktadır. Ayrıca Müftiyat, dini gün ve gecelerde yazılı basın ve görsel medyayı da devreye sokarak bu konudaki faaliyetlerini yaygınlaştırılmaktadır. Devletin kontrolünde olmak üzere toplumun milli ve manevi duygularını muhafaza edebilme yönünde “İslam Madaniyatı” (İslam Medeniyeti), “Koom cana Üybülö” (Toplum ve Aile), “Asılzat” (Değerler ve var olma) “Aalam” (Dünya) “Meerim” ve “Kolomto” adlı gazeteler ile birlikte “Ruh Ordosu” adı altında bir de aylık dergi yayınlamaktadır. Bu yayınlar tema olarak genelde Toplumun kültür ve medeniyetini, edep ve ahlakını esas alan konularda bilgi sunmaktadır.

<sup>8</sup> *Din Tutu Erkindiği Cana Dini Uyumdar Cönündö Zakon (DTZ), I/5.*

<sup>9</sup> *DTZ, II/7.*

#### 4.1. Okullardaki Din Eğitimi Faaliyetleri

Bağımsızlık sonrası okullarda din eğitimi ile ilgili husus gündeme geldiğinde ilk sorun din derslerinin hukuksal dayanağı olmuştur. Bu konuda genel yaklaşım bu derslerin milli eğitim kurumları dışında okutulması yani sivil kuruluşlarca yapılması yolunda olmuştur.<sup>10</sup> Bu konu toplumda uzun süre tartışılmış ve nihayet 1997 yılında inanç özgürlüğü ile ilgili anayasada şu maddeler yer almıştır: “Kırgızistan Cumhuriyeti vatandaşları din eğitimi alma hakkına sahiptir”<sup>11</sup> Yeni nesillerin dini ve ahlaki, açıdan geliştirilmeleri ve bilgilendirilmeleri mevcut imkânlar doğrultusunda, okullarda verilebilir. Bu dersleri okutacak öğretmenler milli eğitimin yerel organları tarafından seçilir.<sup>12</sup>

Okullarda din derslerinin mahiyeti konusunda hedeflenen amaç; gençlerin milli ve manevi alandaki bilgi eksikliğini giderme ve doğru dini bilgiye kavuşmalarıdır. Dolayısıyla “İyman Sabagı” (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi) adı altında bir dersin müfredat programı içerisine konulması kararlaştırılmıştır. Bu dersin içeriği, yalnızca İslam diniyle ilgili bilgilerin öğretilmesiyle kalmamakta, bütün dinler hakkında bilgilendirmenin yanında Kırgız kültürünü de yeni nesle öğreten konularla doldurulmaktadır. Bu ders programına, temel eğitimden başlayarak üniversite öğrenim programı içerisinde de yer verilmek üzere iki aşamada seçmeli dersler okutulmaktadır. Bu seçmeli dersin okullarda okutulup okutulmaması yetkisi okul müdürlüklerine bırakılmaktadır. Kırgız dilinde “iyman” kelimesi daha çok örf, adet, gelenek ve ahlak manasına gelmektedir.<sup>13</sup> Konuyla ilgili yaptığımız araştırmalarda “İyman Sabagı” dersinin hemen her eğitim kademelerinde seçildiği görülmektedir. Bu derslerin öğretimi, Bakanlık bünyesinde henüz yeterli uzman öğretici olmaması nedeniyle, dışarıda din eğitimi almış din görevlileri tarafından verilmektedir.

#### 4.2. Üniversite Gençliğinin İslam Dini Konusundaki Anlayış ve Bilgi Düzeyleri

Bağımsızlık sonrası ülkede yaşanan dini hayatın ve dinle ilgili mülahazaların ne durumda olduğuna dair yeteri kadar bilimsel araştırma bulunmamaktadır. Özellikle Kırgızistan’ın güney bölgesindeki üniversitele-

<sup>10</sup> İ. M. Nazarbekov, “İslam cana Bilim”, *Religiya i Obrazovaniye*, Bişkek 2000, s. 27.

<sup>11</sup> *KRK*, 32/1.

<sup>12</sup> *KRK*, 656/12-79.

<sup>13</sup> *Koom cana Üybülöö gazetesi*, 26.11.2002, s. 1.

rinde öğrenim gören gençlerin dini tutum ve davranışları ile ilgili yapmış olduğumuz bu çalışmaya başladığımızda konuyla ilgili daha önce araştırma yapılmadığı saptanmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, hem örneklem alan olarak, hem de konusu itibarıyla bir ilki oluşturmaktadır. Daha önce bu konuda ve bu örneklem alan üzerinde her hangi bir çalışmanın yapılmamış olması, mevcut araştırmanın verilerini karşılaştırabilme şansımızı ortadan kaldırmakta, ancak konuyla ilgili elde ettiğimiz verilerin, daha sonra bu konuda yapılabilecek çalışmalara temel teşkil etmesi ve mukayese imkanı sağlayabilmesi bakımından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Araştırma, Kırgızistanın güney bölgesinde bulunan bölgenin en büyük, ülkenin ikinci büyük yerleşim birimi olan “Oş” şehrinde bulunan üniversitelerin çeşitli fakültelerinde ve bölümlerinde öğrenim gören yaklaşık 20000 öğrenci içinden tesadüfi olarak seçilen 400 katılımcı üzerinde gerçekleştirilmiştir. Araştırmada belirlenmeye çalışılan husus konunun tespitinde kullanılan ifadelerle sınırlıdır. Bilindiği gibi her araştırma, özellikle empirik araştırmalar, ele aldıkları “örneklem” ile sınırlıdır. Biz de bu araştırmamızı elde edilen sonuçları Kırgızistan’daki tüm üniversite öğrencilerine genellemek amacıyla yapmış değiliz. Kaldı ki aynı örneklem üzerinde gelecekte yapılabilecek bu tür araştırmalarda bile elde edilen veriler zamanla değişebilmektedir. Ayrıca takdir edilmelidir ki, henüz kururmsallaşmasını tamamlayamamış yabancı bir ülkede alan araştırmasının yapılabilmesinde önemli ölçüde zorluklar bulunmaktadır. Çalışmamızı, hedefine ulaşması için mümkün olduğu kadar mevcut şartları maksimum derecede zorlayarak gerçekleştirmiş bulunmaktayız.

Çalışmada kullandığımız teknik, tamamen anket ve ikili mülakata dayanmıştır. Üniversitede okuyan öğrencilerin farklı etnik yapıda olduklarını göz önünde bulundurduğumuzdan dolayı anket dili olarak Rus dilini kullandık. Çünkü katılımcıların hem eğitim dili hem de resmi dil olarak (ortak dil) Rus dili ülkede hala geçerliliğini korumaktadır. Araştırmada katılımcılara yöneltilen sorular üç kategoride toplanmıştır. Bunlardan birincisi, katılımcıların genel durumlarını tespiti, ikincisi din ve dünyaya bakış, üçüncüsü de İslam diniyle ilgili bilgi ve dindarlık düzeylerini ölçmeye yöneliktir.

### **a) Katılımcıların genel durumlarını gösteren tablolar:**

#### **Bu kategoride katılımcılara 5 soru yöneltilmiştir.**

Katılımcıların yaş düzeylerinin tasnifi: (Bkz.Tablo:1)

Katılımcıların cinsiyetlerine yönelik tasnif: (Bkz.Tablo:2)

Katılımcıların medeni durumlarının tasnifi: (Bkz.Tablo:3)

Katılımcıların eğitim aldıkları meslek guruplarına yönelik tasnif: (Bkz.Tablo:4)

Katılımcıların aylık ekonomik gelir düzeylerinin tasnifi: (Bkz.Tablo:5)

### **b) Katılımcıların din ve dünya hakkındaki görüş ve düşüncelerinin göstergeleri:**

Katılımcıların dini tutum ve davranışlarının ölçülebilmesi için 7 soru belirledik. Bu soruları, aşağıda belirtildiği şekliyle yönelttik. Almış olduğumuz yanıtları yüzdelik oranlarla ifadelendirmeye çalıştık.

“Sizce dinin toplumdaki en önemli fonksiyonu nedir?” % 73,5’i “dinin toplumda birleştirici fonksiyonunun olduğuna inandıklarını” belirtmiştir. % 19’u “dinin toplumda ötekileştirme; yani, toplumda bir ayrışım unsuru olduğu”, % 7,5’i ise “dinin toplumda hiçbir fonksiyonunun olmadığı”na inandığını ifade etmiştir.

Yukarıda belirtilen verilere bakıldığında, dinin birleştirici fonksiyonuna inanan kesitin yüksek düzeyde çıkması, heterojen bir yapıya sahip olan toplumda, toplumsal bütünlüğün sağlanması açısından önemli bir argüman olarak değerlendirilebilmektedir. Dinin ayrıştırıcı bir fonksiyonu olduğuna inanan % 19’luk kesitin ise, daha çok ülkedeki bağımsızlık sonrası ortaya çıkan yabancı dini akımların faaliyetlerinin toplumda yol açtığı kültürel çatışmalardan kaynaklandığı dikkat çekmektedir. Çünkü bağımsızlık öncesi toplumda farklı din anlayışından dolayı her hangi bir sosyal çatışma yaşanmadığı bilinmekte, daha doğrusu toplumun bu tip bir çatışmaya alışık olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak bağımsızlık sonrasında ülke genelinde yabancı dini akımların faaliyetlerinden dolayı hemen her gün medyada özellikle din değiştiren gençlerin aileleriyle olan sürtüşmeleri haberlere konu olmaktadır.<sup>14</sup> Bu durum halkın nazarında dinler arası çatışma olarak görülmekte ve dinin ayrıştırıcı fonksiyonu ön plana çıkmaktadır. Dinin hiçbir fonksiyonunun olmadığı kanaatinde olan katılımcılar sadece % 7,5 oranındadır. Bu kesitin din hakkındaki mülhazalarını iki yönden ele almak mümkündür. Bunlardan birincisi: bir sosyal

<sup>14</sup> Kırgızistan’dak misyoner ve yabancı dini akımların faaliyetleri ve bu faaliyetlerin etkileri hakkında bkz. Mustafa Erdem, “Misyonerlik ve Kırgızistan’da Misyoner Faaliyetleri”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 1999, C. 1, Sayı: 3, s. 5-42; Durmuş Arık, “Küreselleşme Sürecinde Kırgızistan’da Misyoner Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ankara 2003, C. 6, Sayı: 17, s. 327-349.

gerçeklik olarak, din hakkında fazla bilgiye sahip olmadıklarından dine ve dindara karşı bir antipati besledikleri düşünülebilir. İkincisi ise, almış oldukları eğitimin ve yaşadıkları ateist kültürün etkisinde kalarak böyle bir yaklaşımda buldukları söylenebilir. (Bkz. Tablo: 6)

“Sizce din birey için gerekli bir ihtiyaç mıdır?” sorusuna verilen cevaplarda % 86.5’i “din’in birey için gerekli” olduğunu ifade etmiştir. Katılımcıların % 4’ü “gereksiz olduğu”nu, % 9,5’i ise, “din insan için olsa da olur, olmasa da”, yani din insan hayatında önemli bir yer işgal etmez; “bu kişilerin tercihiyle alakalı bir durumdur” şeklinde kanaatler belirtmişlerdir. Bu oranlar tablo: 2’deki verilerle karşılaştırıldığında, örneklemin düşük bir düzeyinin, dinin toplumsal boyutundan daha çok ferdi boyutunun olduğu ve topluma yansımaması gerektiği kanısını ön plana çıkarttıkları anlaşılmıştır. (Bkz. Tablo: 7)

Katılımcılara yöneltilen “Yaşamınızda falcılık neyi ifade eder?” sorusuna verilen cevaplarda % 65 oranı “insanların geleceği ile ilgili bilgiler yalnızca Allah’ın takdirindedir” cevabını vermiştir. % 21,5’i “her zaman olmasa da fala inanma falsız da kalma” anlayışını dile getirmiştir. Ayrıca, % 5 oran “falcılara tamamen inandığını” ifade ederken, % 5 “falcıların yalancı ve sahtekar oldukları”nı ifade etmiştir. Geri kalan % 3,5 oranı ise “falcılık hakkında bilgi sahibi olmadıkları”nı belirtmiştir. Bu oranlara bakıldığında, katılımcıların büyük bir çoğunluğunun falcılığın gerçek dini anlayışa aykırı olduğu kanaatini belirtmesine rağmen, yine de gerçek din (İslam) hakkında doğru bilgiye tam anlamıyla sahip olmadıkları ifade edilebilmektedir. Ayrıca elde edilen sonuçlara bakıldığında toplumdaki hurafe geleneğinin etkisinin hiç de azımsanacak düzeyde olmadığı ortaya çıkmaktadır. Burada tespit etmeye çalıştığımız önemli bir konu da, toplumda yaygın olan hurafe inanışlarına sahip olanların kendilerini dindar olarak tanımlamalarıdır. Aksine falcılara sahtekar ve yalancı diyenlerin bir çoğunun dindar olmadığı, hatta içlerinde dine karşı olanların (ateistlerin) çoğunlukta olduğu müşahade edilmektedir. (Bkz. Tablo: 8)

Katılımcılara “Sizce dinler arası diyaloga ihtiyaç var mıdır?” şeklindeki sorumuza % 49 oranda “dinler arası diyaloga mutlaka gerek vardır” diye cevap vermişlerdir. % 39’u “bu konuda fikrim yoktur”, % 12’si ise “dinler arası diyalogun mümkün olmadığı” kanaatini belirtmiştir. Elde ettiğimiz verilere bakıldığında katılımcıların çoğunluğu dinler arası diyalogun gereğine inandıklarını belirtmektedir. Bunlardan bir kısmıyla yapmış olduğumuz ikili görüşmelerde, yabancı dini akımların ekonomik güçlerinden yararlandıkları için bu fikri savundukları anlaşılmıştır. Bir kısmı-



nın ise, ülkedeki yabancı dini akımların faaliyetlerinin önlenmesinin mümkün olmadığını bilincinde olarak, bu faaliyetlerden doğan toplumsal huzursuzlukların da diyalog sayesinde giderilebileceği düşüncesinden hareket ettikleri gözlenmiştir. Diyalog hususunda fikir beyan etmeyenlerin ise, gerçekte bu konuda bilgi sahibi olmadıkları ve bu konuda fazla ilgi alanı oluşturmadıkları tespitlerimiz arasındadır. Gerçekten bu konuda ülke şartlarını dikkate alarak fikir beyan etmek için belli bir fikri birikimin ve entelektüel bir düzeyin olması gerektiği kanısındayız. Katılımcıların gerek almış oldukları akademik bilgi düzeyi gerekse araştırma aktivitelerinde henüz bu konuda fikir beyan edebilecek bilgi birikimine sahip olmadıklarını söylemek mümkündür. Dinlerarası diyalogun mümkün olmadığı kanısını ileri sürenlerin, ikili görüşmelerimizden ortaya çıktığı üzere, ülkede bulunan radikal dini akımlara sempati besleyen kişilerden oluştuğu anlaşılmaktadır. (Bkz.Tablo: 9)

Katılımcılar “Hasta olduğunuzda ilk olarak kime baş vurursunuz?” şeklindeki soruya yönelik verilen cevaplarda, % 20,5 oranında “yalnızca doktorlara”, % 10 “yalnızca hocalara” (moldolara), % 70 gibi yüksek bir oran ise, “hem doktora hem de hocalara” baş vurabileceklerini ifade etmiştir. Bu verilere bakıldığında % 70 oranla en yüksek düzeyi, hasta olduklarında hem doktora hem de hocalara gittiklerini beyan eden katılımcıların hastalıklara şifa bulabilecekleri iki yoluda meşru gördükleri ve önemli olanın hastalıktan kurtulmak olduğu fikrinde mutabık oldukları gözlemlenmiştir. Hastalık anında yalnızca doktoru tercih eden katılımcılar hastalıkların tedavisinin yalnızca doktorun işi olduğunu ve bunun dinle ilgili bir iş olmadığını belirtmektedirler. Bu fikri destekleyenlerin çoğunluğunun dine olumlu yaklaşımda bulunmayan kişiler olduklarını tespit ettik. Yine hastalık durumuyla karşılaştıklarında “yalnızca hocalara” baş vurmaya tercih edenler ise %10 oranındadır. Bu kesiti oluşturan katılımcıların bir kısmı, aşırı dindar tiplerden oluşurken diğer bir kısmı da ekonomik yetersizliklerinden dolayı doktora gidemediklerini ifade etmişlerdir. (Bkz. Tablo: 10)

Araştırmamızda yönelttiğimiz “Para sizin için ne anlam ifade eder?” sorumuza, katılımcılar % 63 oranında “paranın her şey olduğu” fikrini ileri sürmüşlerdir. Ülkenin ekonomik şartları göz önüne alındığında böyle bir yanıtla karşılaşmamız bizi şaşırtmamıştır. Çünkü ülke ekonomisi adeta rüşvet ekonomisine dayanmaktadır. Fert başına düşen pay 300 dolar civarında olduğu ve toplumdaki gelir düzeyindeki dağılımın dengeli ve eşit olmadığı bilinen bir gerçektir. Aslında araştırma yaptığımız örneklem

alan, genelde ekonomik düzeyleri daha iyi olan bir kesiti oluşturmaktadır. Çünkü toplumda mevcut ekonomik zorluklar içerisinde bulunan ailelerin zaten çocuğuna yüksek okul okutabilme şansları bulunmamaktadır. Alt gelir düzeyine sahip kitle genelde çocuğunu okutmak yerine aileye ekonomik katkıda bulunmaları için çalıştırmayı tercih etmektedir. Katılımcıların ekonomik düzeylerini gösteren tablo:5'e bakıldığında en yüksek katılımcı oranının, gelir düzeylerinin ülke standartlarının çok üzerinde olduğu da zaten anlaşılacaktır. Dolayısıyla katılımcıların büyük bir bölümü, içinde buldukları ekonomik şartların kendileri için en önemli faktör olduğu bilincindedir. "Para emeğin karşılığıdır" diyenlerin oranı ise, % 25'lik bir kesiti oluşturmaktadır. Toplumun genelde orta tabakasını ve daha muhafazakar kesimini oluşturan bu kesit, ülke gerçeklerini bilerek içinde buldukları durumdan ahlaken hoşnut olmayanlardır. % 12'lik dilimi oluşturanlar ise, "paranın hiçbir anlamı olmadığını" ifade edenlerden oluşmaktadır. Bu kesit toplumun alt tabakasından gelen ve ekonomik olumsuzluklara rağmen okumayı tercih edenlerdir. Araştırmamız esnasında yaptığımız ikili görüşmelerde bu kesitin bir servet düşmanlığı ve zengine karşı hasmane tutum içerisinde olduklarını müşahade etmiş bulunmaktayız. (Bkz. Tablo: 11)

Katılımcılar "Televizyonda genelde ne tür programları izlersiniz?" şeklindeki soruya % 44 oranında "magazin ve eğlence", % 30,5 oranında "fikri tartışmalar", % 15,5 oranında "dini yayınlar", % 10 civarında "televizyon izlemedikleri" cevaplarını vermişlerdir. Ülke genelinde ulusal çapta üç, yerel çapta ise yaklaşık yirmi kadar TV kanalı yayın yapmaktadır. Bu TV kanallarının çoğunluğu yukarıda belirtilen programlar çerçevesinde yayın yapmaktadır. Hemen her gelişmemiş veya gelişmekte olan ülkelerde gençliğin ilgi alanını oluşturan magazin ve eğlence programları örneklem alanımız içerisinde de ilk sırayı almaktadır. Bu durum ülkenin sosyo-kültürel düzeyiyle yakından ilgili olduğu için elde ettiğimiz sonuçlar öngörülerimize uygun çıkmıştır. Oranlardaki sıralamalar gençliğin genel olarak zihniyet yapısını da ortaya koyar mahiyettedir. (Bkz. Tablo: 12)

### **c) Dini bilgi boyutu ve dindarlık ölçeği**

Katılımcıların inandıkları dinle ilgili olarak ne derecede bilgi düzeyine sahip olduklarını belirlemek amacıyla; "Evinizde Kur'an var mı? Kur'an-ı Arapçasından okumayı biliyor musunuz? Bir müslüman günde kaç vakit namaz kılar? Ailenizde namaz kılan var mı? Dua eder misiniz? Var

olan dini bilgileriniz sizce yeterli midir?” şeklinde 6 soru yönelttik. Bu sorulara almış olduğumuz yanıtların yüzdeleri aşağıdaki şekilde belirlenmiştir.

“Evinizde İslam’ın kutsal kitabı olan Kur’an var mı”? şeklindeki sorumuza, “evet evimizde Kur’an bulunmaktadır”, diyenlerin oranı % 81 iken, “hayır evimizde Kur’an bulunmamaktadır” diyenlerin oranı, % 19 düzeyindedir. (Bkz. Tablo: 13).

Kur’anı orjinalinden (Arapçasından) okuyup okuyamadıklarıyla ilgili sorumuza “Evet Kur’an’ı Arapçasından okuyorum” diyenlerin oranı % 22,5, “hayır Kur’an’ı Arapçasından okuyamıyorum” diyenlerin oranı ise, % 77,5’dir. (Bkz. Tablo: 14) Hemen her müslümanın ilk öğrendiği temel bilgilerden biri olan namaz ibadetinin günde beş vakit olduğu bilinmesi gereken sıradan bir bilgi olmasına rağmen, katılımcılara bu konuda yönelttiğimiz “Bir Müslümanın günde kaç vakit namaz kılması zorunludur?” şeklindeki sorumuza karşılık verilen yanıtlara bakıldığında, “iki vakit” diyenlerin oranı % 2,5, “istediği kadar kılabilir” diyenlerin oranı % 3,5, “beş vakit kılınması gerekir” diyenlerin oranı % 82, “fikrim yok” diyenlerin oranı ise, % 12’dir. (Bkz. Tablo: 15) İslam dininin temel ibadeti olan günde beş vakit namazın ailede kimlerin kıldığıyla ilgili sorumuza verilen yanıtlar ise, “yalnızca annem ve babam” diyenlerin oranı % 17, “yalnızca kendim kılıyorum” diyenlerin oranı % 14, “ailemin tamamı namazını kılarlar” diyenlerin oranı % 7.5’dir. “Hiç kimse kılmaz” diyenlerin oranı ise % 61,5 olarak en yüksek düzeydedir. (Bkz. Tablo: 16)

Benzer araştırmalarda yaş düzeyi yükseldikçe namaz kılma sıklığında genelde artış görülmektedir. Ancak bizim verilerimizde gençlerin namaz kılma sıklığı yaşlıların namaz kılma sıklığına yakın çıkmıştır. Biz bunun sebebinin, mevcut nüfusun yaşlı kesimini oluşturan kesitin Sovyet döneminde uygulanan din karşıtı eğitim politikaları nedeniyle dine karşı ilgisiz kaldıklarından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Günümüzde yapılan bir çok araştırmada dine karşı en duyarsız dönem olarak kabul edilen gençlik döneminin, Kırgız gençlerinin bu konuda yaşlı nüfustan daha duyarlı olduğu ortaya çıkmıştır. Bunun da iki nedeni olduğu düşünülmektedir. Bunlardan birincisi; bağımsızlık sonrası gençlerin daha demokratik ortamda yetişmeleri ve ülkedeki İslam dini ile ilgili faaliyetlerden daha rahat imkanlarla yararlanabilmeleridir. İkinci neden ise; özellikle yabancı dini akımların yoğun propaganda tazyikine karşı öz kültürün kendisini koruma amacına yönelik bir savunma refleksi geliştirmesidir. Namaz kılma sıklığı konusunda erkeklerin kadınlara göre daha fazla oran-

da çıkması da dikkate değerdir. Bunun nedeni ise; erkeklerin Cuma ve bayram namazlarını camide kılması ve camiye gitme şanslarının daha yüksek olmasıdır.

Genel olarak dini yaşayışın en subjektif yönünün “dua” olduğu söylenebilir. İnsanların psikolojik durumlarına ve ihtiyaçlarına bağlı bulunan bu davranış, kişilerin dini tecrübeleriyle yakından ilgilidir. Dua, kul ile Tanrı arasında iletişim kurmanın bir şeklidir. Din gibi dua da evrensel bir olaydır; her dinde, her toplumda ve her kültürde duanın varlığına rastlamak mümkündür. Hatta, dine karşı ilgisiz ve inançsız insanların bile zaman zaman duaya baş vurdukları söylenebilir. Dolayısıyla, insan bir problem karşısında kendisini güçsüz hissettiği anlarda (inanç zayıflığı olsa da), Tanrı’dan dua ve dilekte bulunmaktadır. Bütün bunlar göstermektedir ki dua insanın fitri bir eğilimi, vaz geçilmez bir ihtiyacıdır.<sup>15</sup> Anketimizde “Dua edermisiniz?” şeklindeki soruya verilen cevaplardan elde ettiğimiz verilere bakıldığında da dua etme oranı oldukça yüksek çıkmıştır. Araştırmamız esnasında yüz yüze görüştüğümüz insanların bir çoğu, her işlerine dua ederek başladığını ifade etmiştir. Kırgızistan’da bulunduğumuz süre içerisinde katıldığımız törenlerde hemen her törenin başlangıcında ve sonunda dua edildiğini müşahade etmiş bulunmaktayız. Ayrıca özellikle ailelerde yemekten önce ve yemekten sonra dua etmek bir dini ritüel olmaktan çok, bir gelenek halini almıştır. Dolayısıyla ülkenin genelinde kırsalda ve şehirde yaşayan dindar kesimde dua, sıradan bir davranış olarak görülmektedir. (Bkz. Tablo: 17)

Bu çalışmamızda son olarak katılımcılara yöneltmiş olduğumuz, “Var olan dini bilgilerinizi yeterli görüyor musunuz?” şeklindeki soruya, aldığımız cevaplar şu şekilde ifadelendirilmiştir. Dini bilgilerinin kendileri için “yeterli” olduğunu söyleyenlerin oranı % 40,5’tir. “Hayır var olan dini bilgilerim benim için yeterli değildir.” diyenlerin oranı ise % 59,5’tir. Bu oranlara bakıldığında katılımcıların hemen yarısından fazlası dini bilgilerinin kendileri için yeterli olmadığını ifade ederken, yarısına yakını da dini bilgilerinin kendileri için yeterli olduğunu ifade etmişlerdir. Elde ettiğimiz veriler gençlerin hemen hemen yarıya yakın oranının dini konularda bir arayış içinde olduklarını göstermektedir. Kendilerini dini bilgi konusunda yeterli görenler aslında mevcut bazı bilgilerinin dini bilgi olduğunu sanmaktadırlar. Gerçekte sahip oldukları bilgilerin bir

<sup>15</sup> Hayati Hökeleki, *Din Psikolojisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayını, 1998, s. 212-219.

çoğu ya hurafe ya da gelenek ve göreneklerle ilgili bilgilerdir. Aslında dini bilgilerim yeterli diyen gençlerin bir çoğu, ikili görüşmelerimizde dine karşı fazlaca duyarlılık göstermediklerini de sergilemektedirler. (Bkz. Tablo: 18)

## Sonuç

Eğitime muhtaç bir varlık olarak insan, hayat boyu devamlı bir eğitim ve öğretimle karşı karşıyadır. Gerek fert olarak gerekse bir gurubun üyesi olarak insanı diğer eğitim ve öğretim faaliyetlerinden uzak tutmak ne kadar mümkün değilse, din eğitimi ve öğretiminden uzak tutmak da o kadar mümkün değildir. Din eğitimi, kişinin ve toplumun dini ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla yönelik bir faaliyettir. Modern toplumlarda, devletin bireylerine böyle bir imkanı hazırlaması, insanın temel hak ve özgürlükleri ile de yakından ilgilidir.

Günümüzde din bilgisinin, eğitim öğretim kurumlarında kültürün bütünlüğü içerisinde yer alması kaçınılmaz bir durumdur. Olaya bu vecheden bakıldığında seksen yılı aşkın bir dönemde Kırgız halkının dini hayatına yönelik hiçbir eğitim vermeyen ve hatta bu konuda yasakçı baskı politikaları uygulayan Sovyet idaresi, bu politikasıyla halkı dini inançlarından soyutlamaya çalışmıştır. Böylece halkın, özellikle genç nüfusun çoğunluğu dini konuda bilgisiz bırakılmıştır. Bu nedenle gerek halkın gerekse gençlerin, dini bilgiden ya tamamen uzak oldukları ya da var olan dini bilgilerinin bir çoğunun hurafelere veya eksik ya da yanlış bilgilere dayandığı tespit edilmiştir. Gençler mevcut halleri ile din konusunda sağlam bir geleneğe sahip olmadıkları gibi mevcut şartlar içerisinde doğru bilgiye ulaşma imkanını da bulamamaktadırlar. Kırgızistan'da sağlıklı bir din eğitimi verilebilmesi için bu konuda eğitim kurumlarında yeterli düzeyde din eğitimi almış uzman eğitimcilere ihtiyaç bulunmaktadır. Genç nesillere toplumsal değer, bilinç ve ideallerin aktarılması oldukça önemlidir. Bu nedenle, Ülkede, Sovyet döneminde yaşanan inanç ve kimliklerden arındırma politikalarının yol açtığı çözümlere karşı siyasal irade çözüm yolları aramaktadır. Buna karşın, ülkenin içerisinde bulunduğu siyasal ve ekonomik açmazlar çözümler üretmeyi ve gerçekleştirmeyi zorlaştırmaktadır. Siyasetçi ve din görevlileriyle yaptığımız görüşme ve söyleşilerde, bir çok konuda olduğu gibi din eğitimi ve hizmetleri konularında da ülkemizden yardım beklentilerinin olduğu her fırsatta dile getirilmektedir.

## Tablolar

**Tablo: 1.** “Katılımcıların yaş ortalamalarına göre dağılımları”

Yaş aralığı	Katılımcı sayısı	% Oran
16-25 Yaş aralığı	386	96,5
26-30 Yaş aralığı	14	3,5
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 2.** “Katılımcıların cinsiyetlerine göre dağılımı”

Cinsiyet	Katılımcı sayısı	% Oran
Erkek	192	48
Kadın	208	52
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 3.** “Katılımcıların medeni durumlarına göre dağılımları”

Medeni Durumları	Katılımcı sayısı	% Oran
Evli	58	14,5
Bekar	342	85,5
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 4.** “Katılımcıların eğitim aldıkları branşlara göre dağılımları”

Devam Ettiği Fakülte ve Bölümler	Katılımcı sayısı	% Oran
Hukuk Fakültesi	30	15
Eğitim Fakültesi	30	15
İktisat Fakültesi	30	15
Tıp Fakültesi	30	15
Biyoloji Mühendisliği	30	15
Yabancı Diller	30	15
Uluslar arası İlişkiler	20	10
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo 5.** “Katılımcıların aylık gelir düzeylerine göre dağılımları”

Aylık ortalama gelir (A.B.D \$ birimi)	Katılımcı sayısı	% Oran
5-10 \$ arası	10	2,5
11-20 \$ arası	80	20
21-100 \$ arası	146	36,5
100 \$’dan daha fazla	164	41
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo 6.** “Sizce dinin toplumdaki en önemli fonksiyonu nedir?” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
Birleştirici yönü	294	73,5
Ayrıştırıcı yönü	76	19
Hiçbir fonksiyonu yoktur	30	7,5
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo 7.** “Sizce din birey için gerekli bir ihtiyaç mıdır?” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
Evet gereklidir	346	86,5
Hayır gerekli değildir	16	4
Olsada olur olmasada	38	9,5
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo 8.** “Yaşamınızda falcılık neyi ifade eder?” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
Falcıların dedikleri her zaman gerçekleşir	20	5
Falcılar sahtekar ve yalancılardır	20	5
Söyledikleri bazen çıkar	86	21,5
Geleceği Allahtan başkası bilemez	260	65
Bu konuda fikrim yok	14	3,5
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 9.** “Sizce dinler arası diyaloga ihtiyaç var mıdır?” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
Mutlaka gereklidir	196	49
Dinler arası diyalog olmaz	48	12
Fikrim yok	156	39
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 10.** “Hasta olduğunuzda ilk olarak kime baş vurursunuz?” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
Yalnızca Doktora	80	20
Yalnızca Hocalara	40	10
Her ikisinde	280	70
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 11.** “Para sizin için ne anlam ifade eder?” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
Para emeğin karşılığıdır	100	25
Para her şeydir	252	63
Para hiç bir şey değildir	48	12
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 12.** “Televizyonda genelde ne tür programları izlersiniz?” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
Fikri tartışmalar	122	30,5
Dini programlar	62	15,5
Magazin ve eğlence	176	44
Televizyon izlemem	40	10
<b>Toplam</b>	400	%100



**Tablo: 13.** “Katılımcıların evlerinde Kur’an bulunup bulunmadığı” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
Evet bulunmaktadır	324	81
Hayır bulunmamaktadır	76	19
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 14.** “Katılımcıların Kur’an-ı orjinalinden okuyup okuyamadıkları” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
Evet Okuyabiliyorum	90	22,5
Hayır Okuyamıyorum	310	77,5
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 15.** “Bir Müslümanın günde kaç vakit namaz kılması zorunludur?” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
İki vakit	10	2,5
İstediği kadar	14	3,5
Beş vakit	328	82
Fikrim yok	48	12
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 16.** “Ailenizde günde beş vakit namaz kılan varmı?” Sorumuzun dağılımı.

Seçenekler	Katılımcı sayısı	% Oran
Yalnızca Annem ve babam	68	17
Yalnızca kendim kılarım	56	14
Tüm aile kılar	30	7,5
Hiç kimse kılmaz	264	61,5
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 17.** “Dua eder misiniz” Sorumuzun dağılımı.

<b>Seçenekler</b>	<b>Katılımcı sayısı</b>	<b>% Oran</b>
Bazen Dua ederim	86	21,5
Her zaman dua ederim	282	70,5
Hiç dua etemem	32	8
<b>Toplam</b>	400	%100

**Tablo: 18.** “Var olan dini bilgileriniz sizin için yeterli görüyor musunuz?” sorumuzun dağılımı.

<b>Seçenekler</b>	<b>Katılımcı sayısı</b>	<b>% Oran</b>
Evet yeterli	162	40,5
Hayır yeterli değil	238	59,5
<b>Toplam</b>	400	%100

# Türk Din Eğitimi Deneyiminin Oluşum Süreci ve Günümüz Türkiye'sinde Din Eğitimine Bir Bakış

**şahin GÜR SOY\***  
**Fatma ÇAPCIOĞLU\*\***

## Abstract

**Formation Process of the Turkish Religious Education and An Overview of Today's Turkish Religious Education.** Considering the religious education formation process during the republican period, it is clear that the religious education approaches within the Turkish national education system shows differentiations in certain time periods. This is a direct process that can be associated with Turkey's political and social process. It has to be stated that covering the Turkish religious education system, this study is focused on a religious education centered or Islamic religion. This is because autonomy has been granted to the religious freedom and religious organizations of non-Muslim population during the Republican Turkey as was in the Ottoman Period, which has been, in a sense, confirmed with the Lausanne Treaty signed on July 24, 1923. Today, freedom of belief and religious education rights of non-Muslims (Jews and Christians) living in Turkey continues in the same manner, with no change, as from the signing of Lausanne Treaty. Political and social experiences focusing on religious education during the early period of the Republic have affected this process almost never.

**Key Words:** Religious Education, Republican Period, Religious Instruction, Religious Freedom, Turkey

Cumhuriyet dönemi din eğitimi oluşum sürecine bakıldığında, Türk milli eğitim sistemi içerisindeki din eğitimi anlayışlarının belirli zaman dilimleri içerisinde farklılaşmalar gösterdiği görülür. Bu durum, modern Türkiye'nin siyasal ve sosyal süreciyle ilişkilendirilebilecek doğrusal bir süreçtir. Türk din eğitimi sistemini ele alan bu çalışmanın, İslam dini merkezli

\* **Arş. Gör. Dr.**, Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi, e-posta: sahingursoy@yahoo.com.

\*\* **Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni**, MEB Ankara Çankaya Hürriyet İlköğretim Okulu, e-posta: fatmacapcioglu78@yahoo.com.

bir din eğitimi üzerine yoğunlaştığını belirtmek gerekir. Zira, Osmanlı döneminde olduğu gibi, Cumhuriyet Türkiye'sinde de Müslüman olmayan nüfusun din özgürlüğü ve dinsel örgütlenmesine özerklik tanınmış olup, bu durum 24 Temmuz 1923'te imzalanan Lozan anlaşmasıyla da uluslararası anlamda teyit edilmiştir. Bu gün, Türkiye'de yaşayan Müslüman olmayan (Yahudi ve Hristiyan) nüfusun inanç özgürlüğü ve din eğitimi hakkı Lozan'dan bu tarafa bir değişikliğe uğramadan aynı şekilde devam etmektedir. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde, din eğitimi üzerine yoğunlaşan siyasal ve sosyal deneyimler de bu süreci hemen hiç etkilememiştir.

Cumhuriyetin, Osmanlı'nın son çeyrek dönemlerine kadar uzanan derin siyasal, sosyal, düşünsel ve askeri kökleri bulunmaktadır. İmparatorluk içerisinde, ilk dönemlerde daha çok askeri ve beraberinde siyasi olarak kendini gösteren sorunlar, Batıya, büyük çoğunluğu askeri amaçlı öğrencilerin gönderilmesini de beraberinde getirmiştir. İşte, Batı değer, düşünce ve kurumlarının Cumhuriyete uzanan köklerini buralarda aramak yanlış olmayacaktır.<sup>1</sup>

Sürecin hemen ilk dönemlerinde, din eğitimine yönelik bir karşı duruş yok ise de din eğitimi kurumlarına yönelik tartışma ve tepkiler baştan beri kendisini göstermiştir. Bu siyasal ve düşünsel oluşum sürecinde özellikle Fransız devriminin öne çıkan bir yeri vardır. Yaşanılan sorunların ağırlıklı olarak askeri nedenlere indirgenmesi, Batıya ilk yönelimin de askeri içerikli olmasına yol açmıştır.<sup>2</sup> Bu çerçevede, Batıya, hemen büyük çoğunluğunu askeri öğrencilerin oluşturduğu öğrenci grupları gönderilmeye başlanılmıştır.<sup>3</sup> Batıda eğitim gören ve sonradan bir çoğu Cumhuriyetin seçkin/etkili kadroları arasında yer alan bu öğrenciler, meslek eğitimlerinin dışında, Batıda öne çıkan düşünce akımları ve Batı değerlerini aktarma ajanlığını da gerçekleştirmişlerdir.

Aydınlanma süreciyle birlikte yükselen değer halini almış metafizik ve mistik arınmışlık, din olgusuna ve din eğitimi kurumlarına bakışı da

<sup>1</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 1993, Ankara, s. 131; ayrıca, eğitimde ilk yenileşme hareketleri ile ilgili olarak bkz. Enver Ziya Karal, 'Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri (1718-1839)', *Tanzimat I*, 1940, İstanbul, s. 15-17; Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, C. 1-2, İstanbul, 1977, s. 315-324; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul, 2001, s. 132 vd.

<sup>2</sup> Bernard Lewis, a.g.e., s. 44; yine, açılan askeri okullarla ilgili olarak bkz. Mehmed Esad, *Mirat-ı Mektebi Harbiye*, İstanbul, 1310 (1893); Alaattin Avcı, *Türkiye'de Askeri Yüksek Okullar Tarihçesi*, Ankara, 1963; Mehmed Esad, *Mir'at-ı Mühendishane-i Berri-i Hümayun*, İstanbul, 1312.

<sup>3</sup> Ahmet Lütfi, *Tarihi Lütfi*, İstanbul, 1874, C. II, s. 171-172.

etkilemiştir. Son dönem Osmanlısında gerçekleştirilen reformlar içerisinde, diğer eğitim kurumlarıyla birlikte din eğitimi de yerini almıştır. Daha sonra Cumhuriyet iradesi tarafından eğitim programlarından tamamen kaldırılacak olan medreseler, pozitif bilimlerin açılan mektep ve rüştiyelerle kaydırılmasıyla birlikte ağırlıklı olarak din eğitimi ve öğretimi kurumları haline getirilmiştir. Bu dönüşümde, Batı değer ve normlarının derin bir yerinin olduğu muhakkaktır. Aynı şekilde, özellikle Cumhuriyetin ilk onlu yıllarında din eğitimi üzerinde kendini hissettiren siyasal irade üzerinde Batılı değer ve düşünce akımlarının izlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür.<sup>4</sup> Zira, Cumhuriyetin kurucu kadrolarının en etkin simalarının bir çoğunun Batıda eğitim almış kimselerden oluşuyor olması bu durumu destekler niteliktedir. Aynı şekilde, yukarıdan reform hareketleri içerisinde asker kökenli siyasetçilerin yoğun bir etki gücüne sahip olmaları, devrimlerle Batılı değer ve düşünceler arasındaki ilişkiyi daha anlaşılır kılmaktadır.

Eğitim-öğretim sisteminde yapılan reformlar (din eğitimi dahil), Türk devrimleri arasında önemli bir yere sahiptir. Hemen Cumhuriyet sonrası ilan edilen Maarif Misakı ile Türk milli eğitiminin amaçları arasında; akla, bilgiye ve kişisel gelişime önem veren yaklaşım öne çıkarken, bireysel özgürlük ve sosyal barışa da vurgu yapılmıştır.<sup>5</sup> Bu yaklaşım, Batılı değerlerin Türk devrimlerine olan açık etkisine işaret ederken, din ile pozitif bilgi arasındaki barışıklığa yapılan sık vurgularla dinin akla ve bilgiye verdiği önemin sık sık dile getirilmesi, günün düşünsel yaklaşımlarıyla sosyo-kültürel doku ve sosyal taban arasında kurulmaya çalışılan köprüye dikkat çekmektedir. Bir başka ifadeyle; din kurumu ile pozitivistik anlayış arasında bir yaklaşım bağı kurulmaya çalışılırken, aynı zamanda, din eğitiminde mistik tutum tamamen terk edilerek Kalvinist bir anlayışın benimsenildiği anlaşılmaktadır.

Türk milli eğitim reformunun önemli bir ayağı olan eğitim-öğretimin birleştirilmesi yasası (1924)<sup>6</sup>, Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş reformunun yanı sıra Türk milli eğitim sistemi içerisinde din eğitiminin

<sup>4</sup> Detaylı bilgi için bkz. Roderic H. Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi (1774-1923)*, çev. Mehmet Morali, İstanbul, 2003, s. 233-249.

<sup>5</sup> Recai Doğan, "1980'e Kadar Türkiye'de Din Öğretimi Program Anlayışları (1924-1980)", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları -Bildiri ve Tartışmalar-* İstanbul, 2001, s. 621; yine bkz. Hasan Cicioğlu, *Türkiye Cumhuriyetinde İlk ve Orta Öğretim*, Ankara, 1985, s. 80.

<sup>6</sup> Beyza Bilgin, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Din Eğitimi", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Temmuz 1996, Sayı: 35, s. 527-535.

de derinden etkilenmesine neden olmuştur.<sup>7</sup> Askeri okullar dışında bütün eğitim-öğretim kurumları birleştirilirken,<sup>7</sup> ağırlıklı din olarak eğitimi veren medreseler kapatılarak din eğitimi konusunda köklü değişikliklere gidilmiştir.

Eğitim ve öğretim alanlarında yapılan reformlar, diğer devrimlerle birlikte değerlendirildiğinde, yeni Cumhuriyetin, yeni bir toplum felsefesini yerleştirmeyi amaçladığı görülmektedir. Eğitim kurumlarının birleştirilmesiyle birlikte, birer dini kurum olan tekke ve zaviyelerin de kapatılmış olması (1924), amaçlanan sosyal doku motifinin modern olgulardan oluşturulmak istenildiğine işaret etmektedir. Hal böyle olunca, geleneksel din anlayışının ve dini kurumların, yeni oluşturulan sürecin çok yoğun gerçekleştiriliyor olması ve sosyo-ekonomik olanakların elverişsizliği de göz önüne alındığında, ilk dönemler, bu dönüşüm içerisinde yer bulmakta zorlanması daha anlaşılır olabilmektedir. Her ne kadar, 'devletin dini İslamdır' ifadesinin anayasadan çıkartılması (1927) ve 'Türkiye Cumhuriyetinin laik bir devlet olduğu' ifadesinin anayasaya koyulması (1937) daha sonraki dönemlerde gerçekleşmiş olsa da modern ulus-devletle din arasındaki sınırlar keskin olarak daha Cumhuriyetin ilk yıllarında ortaya konulmuştur. Bu derin laiklik anlayışıyla, devlet dinin etkisinden kesin olarak arındırılırken, din hizmetlerini de devlet eliyle yürüterek dinin sosyal ve siyasal bir içerikle ortaya çıkması da önlenmek istenmiştir<sup>8</sup> ; ki her ne kadar Osmanlı dönemi Şeyhülislamlık (en yüksek dini bilgi danışma kurumu) kurumu örneğinde olduğu gibi, siyasi işlerin de danışıldığı dini kurumlar kurulmuş ise de, aslında, İslamda, devlet yönetimine dini telkinde bulunabilecek bir din adamı sınıfının ve din kurumunun olmadığı bilinmektedir. Diğer taraftan, bu siyasal süreçte, din hizmetleri ve din eğitimi sıkı bir şekilde devletin denetimi altına alınmıştır. Din hizmetlerinin tek elden ve devlet eliyle yürütülmesi amacıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.

Hemen, yeni Cumhuriyetin ilk yıllarıyla birlikte, kurucu iradenin uyguladığı toplum felsefesi çerçevesinde ortaya konulan reform çizgisiyle sosyo-kültürel yapı arasındaki ilişki ve toplumsal ihtiyaçlar, din eğitiminde özgün Türk din eğitimi deneyimini oluşturmaya başlamıştır.

Din eğitiminin, toplumun değerlerinin bireylere aktarılmasındaki yeri ve önemine yapılan vurguyla birlikte, ilkokullarda köy ve şehir ayrımı

<sup>7</sup> *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*, 3 Mart 1924.

<sup>8</sup> *Büyük Larousse*, İstanbul, (Milliyet Yayıncılık), C. 14, s. 7328, Laiklik maddesi.

gözetilerek din eğitime yer verilmesi, liselerden din eğitiminin kaldırılması, daha sonra ise, din eğitiminin bütün eğitim kurumlarından çıkartılması (1939) sürecin belirgin noktalarıdır<sup>9</sup>. İlkokul programında yer yerilen din eğitimi müfredatında göze çarpan köy-şehir ayırımı ve uygulama farklılığı, reform sürecinde sosyal taban hassasiyetlerinin de gözetildiğine işaret etmektedir. Dini metinlerin, Arapça yerine Türkçeleştirilmesinin, din eğitiminin eğitim kurumlarından çıkartıldığı dönemlere yakın düşmesi, takip edilen siyasal-sosyal sürecin diğer dikkat çekici yönünü oluşturmaktadır. Aynı şekilde, bu dönemde, cahil din adamı tipinin çoğalması ve bunların rağbet görmeye başlaması ile din hizmetlerinin yürütülmesinde yaşanan sorunlar üzerine din görevlisi yetiştirme gereğinin ortaya çıkması gibi durumlar, Türk din eğitim deneyiminin oluşma sürecinde öne çıkan sosyal, siyasal deneyimlerdir.

Modern anlamda yeni bir devlet olarak ortaya çıkan Cumhuriyette, din devlet ilişkileri ve dinin toplum hayatındaki yeri anlamında din eğitimi olgusu, süreç içerisinde yoğun ilgi gösterilen alanlardan birisi olmuştur. Eğitim- öğretim birleştirilmesi ile başlayan din eğitime yönelik düzenlemeler, Cumhuriyetin ilk dönemlerinde yaşanan sosyal ve siyasal olaylardan da oldukça etkilenmiştir. Serbest Cumhuriyet Fırkasının, çok partili yaşama geçiş denemesi sürecinde, kurucu irade konumundaki Cumhuriyet Halk Fırkası karşısında almış olduğu siyasi yönelimin (1930) din eğitiminin programdan çıkarıldığı dönemlere denk düşmesi, bu durumun din eğitimi yaklaşımına etki eden faktörlerden biri olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Din eğitiminin bütün eğitim kurumlarından tamamen kaldırılmasında; bu seçim deneyimiyle birlikte, dini bütün yönleriyle devlet kurumsallığından arındıran bir laiklik anlayışının öne çıkması etkili olmuştur. Bunun yanı sıra, yeni Cumhuriyet değerlerinin halk tarafından kabulü ve bunların sosyo-kültürel tabana yerleştirilmesi karşısında sosyal tabanda canlılığını devam ettirdiği gözlemlenen duyarlılığın uyandırdığı hassasiyetin de önemi büyüktür.

Ulus-devlette öne çıkan Fransız usulü laiklik anlayışına ve din eğitiminin eğitim sisteminden tamamen çıkarılmasına karşı beliren toplumsal taban (halk) duyarlılığı, devam eden süreçte siyasal iradenin de dikkatini

<sup>9</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Ankara, 1980; Recai Doğan, a.g.m., s. 606-625.

<sup>10</sup> Birsan Gökçe, *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı ve Toplumsal Kurumlar*, Ankara, 1996, s. 22-23.

çekmiştir. Hemen burada, her ne kadar 'laiklik' ibaresi 1937 tarihinde Anayasaya girmiş ise de laik devlet anlayışının hemen Cumhuriyetin ilk yıllarında benimsendiğini belirtmek gerekir<sup>10</sup>. Din eğitiminin, tekrar millî eğitim müfredatında yer almasında, sosyal tabanda beliren tepkisel huzursuzluktan başka, halk arasında hurafe türü inanışların yaygınlık kazanmasının doğru bilgilerle verilen din eğitiminin önemini ortaya çıkarması ve halkın dini duygularının, bilgisizlik nedeniyle suistimal edilmeye başlanıldığının görülmesi öne çıkan faktörlerdir.<sup>11</sup>

1946'lı yılları takiben sıkı bir tek parti yönetiminden sonra iktidara gelen yeni siyasal anlayışla birlikte din eğitimi ve öğretiminde de yeni bir yaklaşım dönemi kendini göstermiştir<sup>12</sup>. Bu dönemde, artık din eğitiminin; yüksek öğretim hariç; bütün öğretim kurumlarında yer aldığı görülmektedir. Seçmeli ve sınıf geçme sistemine dahil bir din eğitiminin yanı sıra, bu dönemde, din eğitimine bakışta da genel siyasal değişimin olduğu göze çarpmaktadır. Takip eden dönemlerde artık ilk, orta ve lise şeklinde dönemlere ayrılmış bütün millî eğitim programlarında din eğitimine yer verilmiştir<sup>13</sup>. 1940'lı yıllarda halkın din hizmetleri taleplerini yürütmek üzere gündeme gelen din öğretimi kurumları, çok partili dönemde bransa yönelik din eğitimi öğretmeni yetiştirmeye yönelik olarakta gündeme gelmiştir. Bu dönemde, bir çok imam-hatip lisesi ve ilahiyat fakültesinin açıldığı görülmektedir.

Türk din eğitimi deneyiminde, 12 Eylül 1980 askeri darbe yönetiminin darbeye giden süreçte yaşanan soğuk savaş dönemi siyasal olaylarının arka planına bakışı ve buna dayalı olarak Türk millî eğitim müfredatında sınıf geçme sistemine dahil zorunlu din eğitimine yer verilmesi önemli bir halkayı oluşturmaktadır.

Bu dönemde öne çıkan din eğitimi tartışmalarında yasalara, kültürel değerlere ve ulusal bütünlüğe yapılan sık vurgular dikkat çekmektedir. Din eğitiminin Anayasal (Türkiye Cumhuriyeti 1982 Anayasası, madde: 24) zorunluluk haline getirilmesi sırasında yapılan değerlendirme ve tartışmalarda da sık sık vurgulandığı üzere, din eğitimi müfredatında belirli bir dinin öğretiminden daha çok, bir 'din kültürü ve ahlak bilgisi' dersi amaçlanmaktadır. Yani, zorunlu din eğitimiyle, kuşaklara din kültürü ve

<sup>11</sup> Mustafa Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*, İstanbul, 1994, s. 43-47.

<sup>12</sup> Recai Doğan, a.g.m., s. 624.

<sup>13</sup> MEB Tebliğler Dergisi, Cilt: 30, Sayı: 1474, 16 Ekim 1967, s. 363; MEB Tebliğler Dergisi, Cilt: 39, Sayı: 1900, 27 Eylül 1976, s. 338.



ahlak bilgisi kazandırarak, onların sosyal dokuyla barışık, ulusal çıkarlara ve evrensel değerlere duyarlı birer birey olarak yetiştirilmesine katkının amaçlandığı anlaşılmaktadır. Okutulan 'Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi' dersinin müfredatında yüklü bir vatandaşlık ve ahlak bilgisinin yer alması, konuların içerisinde insan sevgisi ve hoşgörünün sık sık vurgulanması<sup>14</sup> konuyu destekler bir içeriktedir.

Din eğitiminin; kendisiyle barışık, sosyo kültürel zenginliklere açık, olguları irdeleyebilen bireylerin yetiştirilmesine yapabileceği katkı içerisinde, din eğitimi öğretmenlerinin niteliği de önemli bir yere sahiptir. Yine, din eğitimi programlarının geliştirilmesiyle paralel bir şekilde, öğretmen yetiştirme programlarının da ele alındığı gözlenmektedir. İlahiyat Fakülteleri bünyesinde İlköğretim Din Kültür ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği bölümünün açılması, liselerde din eğitimi dersini verecek öğretmenlere ise yüksek lisans zorunluluğu getirilmesi göze çarpan önemli değişikliklerdir. Aynı şekilde, İlahiyat Fakültelerinin ilgili bölümlerinde, İslam üzerine olan alan derslerinden başka felsefe, sosyoloji, psikoloji, çocuk ve ergenlik psikolojisi, eğitim bilimleri, İslam düşüncesi ve mezhepler tarihi, dinler tarihi, dinler arası diyalog gibi zengin bir ders gurubunun yer alması,<sup>15</sup> Türk din eğitimi deneyiminin kazanımları açısından açıklayıcı bir içeriktedir.

Türkiye'deki din eğitimi tartışmalarında öne çıkan noktalardan birisi de, konunun dini çoğulculuktan çok dinde çoğulculuk etrafında odaklanmış olmasıdır. Müslüman olmayan toplulukların dini inanç ve din eğitimlerinin Lozan anlaşmasıyla bir kez daha uluslararası anlaşmayla tanımlandığı daha önce belirtilmişti. O halde, Türkiye'de din eğitimi denilince, konunun Müslüman nüfusun din eğitimi içerdiği açıktır. Çünkü, Türkiye'de, din eğitimi tartışmaları içerisinde değerlendirilebilecek bir nüfus yoğunluğuna sahip, belirtilen dinlerin dışında (Hristiyan ve Müslüman) bir nüfus yoğunluğunun bulunmadığı bilinmektedir.<sup>16</sup> Hal böyle olunca, din eğitimi deneyimi, doğal olarak Müslüman nüfusun din eğitimi içerisinde almaktadır.

Dinde çoğulculuk ifadesinde yer bulan, çoğulculukla Türklerin Anadolu'ya gelişi ve Anadolu'yu yurt edinmeleri dönemlerinde göçer Türkler

<sup>14</sup> Beyza Bilgin, "1980 Sonrası Türkiye'de Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Zorunlu Oluşu ve Program Anlaşmaları", *Din Öğretiminde Yeni Yöntem Arayışları - Bildiri ve Tartışmalar*- İstanbul, 2001, s. 667-689.

<sup>15</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. [www.divinity.ankara.edu.tr](http://www.divinity.ankara.edu.tr), [www.ilahiyat.marmara.edu.tr](http://www.ilahiyat.marmara.edu.tr), vd.

<sup>16</sup> Devlet İstatistik Enstitüsü 2000 Yılı Nüfus Sayımı.

arasında yaygınlık kazanan İslamın mistik Türk yorumu olan Aleviliğin,<sup>17</sup> din eğitimi sistemi içerisinde nasıl yer alabileceği sorusu güncel bir gündem oluşturmaktadır. Fakat, Türkiye’de din eğitiminin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi şeklinde veriliyor olması, tartışmaya anlaşılır bir anlam kazandırmaktadır. İslamın bütün alt yorum zenginliklerinin detaylı bir şekilde din eğitimi programına yansıtılmasının uygulanabilirliği açısından taşınmış olduğu güçlükler söz konusudur. Yine, sosyal, kültürel ve siyasal deneyimler ışığında İslam dini merkez alındığında, alt yorumlarından çok kuşatıcı genel üst bir din bilgisi eğitimi daha uygulanabilir hale gelmektedir. Yani, Türkiye’de din eğitimi, bir dinin ağırlıklı anlayışının (Sünni İslam) öğretilmesinden çok, İslamın genel öğretileri, evrensel değerler ve ahlak bilgisi ile bir çok dinin kısaca tanıtılmasından oluşmaktadır. Din eğitimi, uluslararası hukuk ve Türkiye Cumhuriyeti anayasası (24. madde) ile güvence altına alınmış evrensel bir hak olduğuna göre, Türkiye’nin sosyal ve siyasal deneyimleri sonucu zorunlu bir ders olarak Türk milli eğitim müfredatında yerini alan din eğitimi uygulamasına, toplumsal tabanda yaygın din olan İslamın alt içerik zenginliklerine derinlemesine yönelmeksizin ilköğretim ve lise programlarında yer verilmeye devam edilmesi yerinde olacaktır gibi görünmektedir. İslamın kendisinden kaynaklanan dinsel örgütlenme anlayışı (kilise gibi köklü örgütlü bir din kurumunun olmaması), Türkiye’nin kendisine özgü sosyal ve kültürel dokusu, özgün Türk din eğitimi deneyiminin oluşmasına yol açan sosyal ve siyasal deneyimler hep bu yaklaşımı destekler niteliktedir. Aynı şekilde, yaşanan sosyal, siyasal ve kültürel sürecin ortaya çıkardığı özgün bir Türk din eğitimi deneyimi, içeriği çağdaş olgulara uygun olarak gelişen bir zorunlu din eğitimi gerekli kalmaktadır<sup>18</sup>.

Çağdaş din eğitimi anlayışında, bir dinin öğretilmesinden çok, eğitim kurumlarında, bireyin toplumsal değerlerle tanıştırılması ve din hakkında bilgi sahibi kılınması yaklaşımı öne çıkmaktadır.<sup>19</sup> Aynı şekilde, diğer dinler hakkında bilgiler verilmesi ve dinsel hoşgörünün yeni nesillere verilmesi önemlidir. O halde, Türkiye’deki din eğitimi programlarında, ge-

<sup>17</sup> Irene Melikoff, “Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi ve Neticeleri”, *Türkiye’de Alevîler Bektaşîler Nusayrîler Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, 1999, s. 17-18; yine, Ahmet Yaşar Ocak, “Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair”, *Türkiye’de Alevîler Bektaşîler Nusayrîler Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, 1999, s. 385-397.

<sup>18</sup> Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Ankara, 2001, s. 114-115.

<sup>19</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Cemal Tosun, a.g.e., s. 129-144.

nel üst bilgi çerçevesinde bir temasla İslamâ yer verilmesi ve İslamın alt yorumlarının dini öğretiminin din eğitiminin dışında ele alınması, çağdaş din eğitimi yaklaşımlarıyla da örtüşür bir içerikte olacaktır. Din bilgisinin öğretimi ise din eğitimi programının dışında ele alınarak düşünülebilecek bir durum olabilir. Yaşanılan sosyal, siyasal ve kültürel süreç özgün bir Türk din eğitimi deneyimini ortaya çıkarmıştır. Bu sosyal, siyasal deneyim süreci, içeriği çağdaş olgulara uygun olarak gelişen bir zorunlu din eğitimi gerekli kılmaktadır.



## Şia'da Cifr İlminin Yeri

**Mehmet ATALAN\***

### **Abstract**

According to the Shia, *al-Jafr* is a book which Alî b. Abi Talib inherited from the Prophet. It contains knowledge of past and future events. "Jafr" means a "four month-old lamb". When referenced in scientific terminology, the word "Jafr" relates to a branch of predicting future events beforehand. According to Shia, there are two types of Jafr - the white and red jafr. The white (*abyaz*) jafr contains the previous scriptures e.g. the psalms, Torah and İnjil and even the scrolls (*suhuf*) of Abraham. The red (*ahmar*) jafr is a leather bag which contains the weapons of the Prophet. Both types of jafr have been successively passed on to the 12th Imam. The *Kitab al-Jafr* contained remarkable statements concerning the interpretation of the Qur'an and concerning its inner meaning. (The statements in it) were transmitted on the authority of Ja'far as-Sadiq.

**Key Words:** Shia, Jafr, Alî b. Abi Talib, White and Red Jafr, Ja'far as-Sadiq, Qur'an.

Arapça *c-f-r* kökünden gelen *cifr*, sözlükte "sütten kesilmiş dört aylık kuzu, oğlak", "içi taşla örülmemiş yuvarlak geniş kuyu", "hizmetçi çocuk", "altı ayını doldurmuş küçük deve", "küçük buzağı" anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> Terim olarak ise, değişik metotlarla gelecektek haber verdiği iddia edilen ilim veya bu ilmi kapsayan eserlere verilen addır.<sup>2</sup> Şiî düşüncesinde ise, Hz. Peygamber tarafından Ali oğullarına verilmesi için Alî b. Ebî Tâlib'e emanet edilen, kıyamete kadar meydana gelecek

\* Dr., Fırat Üniversitesi İlähiyat Fakültesi.

<sup>1</sup> Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem el-Ensârî İbn Manzûr (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut 1375-1376/1955-1956, IV. 15; Muhammed b. Murtaşâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, Beyrut 1306, III. 104.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, IV. 15; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, III. 104; İbn Haldûn, Ebû Yezîd Abdurrahmân b. Muhammed (808/1406), *Mukaddime*, çev.: Zakir Kâdiri Ugan, I-III, İstanbul 1990, II. 196. Ayrıca bkz. Seyyidulehl Abdulaziz, *Ca'fer b. Muhammed*, Kahire 1964, s. 2; Metin Yurdagür, "Cifr", *DİA.*, VII (1993), s. 215; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Açır Yorum*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2003, s. 262, 263.

bütün dinî ve siyasi olay, bilgi ve sırların harflerle çözüldüğüne inanılan bir ilimdir.<sup>3</sup>

İbn Haldûn, yaygın telakkinin aksine, cifrin bir ilmî disiplin adı değil ferdî kabiliyet olduğunu ileri sürmüş, bunun keşf ve ilham ile ilişkisi üzerinde durmuştur.<sup>4</sup> Cifr yöntemini kullananlara *cifri* veya *ceffâr* denilmektedir.<sup>5</sup>

Aslında “söz-harf ve sayı bütünlüğü”nden doğan bir sanat olan cifr yöntemiyle, harflerin sayısal değerlerinden yola çıkılarak tarih düşürmeye çalışılmıştır. Ancak cifrin umumiyetle “geleceğe yönelik bilgi edinme” anlamında değerlendirilmesi, onun bir tarih düşürme metodu ve bir söz sanatı olma özelliğini gölgelemiştir.<sup>6</sup> Cifr ile birlikte, ayrı ayrı harflerin rumuz gibi kullanılarak bunlardan bir hüküm çıkarma inancı doğmuştur. Bu suretle ilmu’l-cifr tabiri, ilmu’l-hurûf manasında kullanılır olmuştur. Yani harflerin rumuz ve sayılarına dayanarak geleceğe dair hüküm çıkarmak anlamına gelen Hurûfiliğe dönüşmüştür. Hurûfîlik, harflere adedî kıymetler atfetmek suretiyle, istikbalden haber verme usulüdür.<sup>7</sup>

Harflerin ve rakamların mukaddes sayılması ve onların ilahî bir mahiyete haiz oldukları düşüncesinin, felsefi telakkilerden de öte eski kabile kültürlerinde yer aldığına ilişkin pek çok şey söylenmiştir. Bu merak, İslam öncesinde yaşayan eski milletlere kadar uzanır. Keldaniler, Asurlular, Babilliler, Mısırlılar ve daha sonra Yahudiler ile Hıristiyanlar arasında yaşayan kâhin, münecim ve bazı mistiklerin, kâinatın sonu ve devletlerin akıbeti gibi konularda çeşitli haberler verdikleri bilinmektedir. Bunun yanında, Tevrat’ın batınî yorumlarında ve Aziz Agustinus gibi kilise papazlarının yazılarında da çok sayıda cifr örneklerine rastlanır. On üçüncü yüzyıldan başlayarak Yahudi mistik hareketi Kabbalanın temel eseri olan ve Tevrat’ın batınî yorumunu ihtiva eden Zohar’da da harflerin sırlarına dayanan bir ilimden söz edilir.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim İbn Kuteybe (276/889), *Te’vilü muhtelifi’l-hadis*, Beyrut, trz., s. 152; el-Kuleynî, *Usûl mine’l-kâfi*, I. 132; Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, II. 257; el-Erbâlî, *Keşfu’l-ğumme*, I-II, II. 155.

<sup>4</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 196.

<sup>5</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 196. Ayrıca bkz., Yurdağür, “Cifr”, s. 215.

<sup>6</sup> Tarih düşürme ile ilgili geniş bilgi için bkz. İsmail Yakıt, *Türk-İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, Ötüken Yay., II. Basım, İstanbul 2003, s. 66-120.

<sup>7</sup> Mustafâ b. Abdillâh Kâtib Çelebî (1067/1657), *Keşfu’z-zunûn*, Daru’l-fikr, Beyrut 1982, I-VI, I.594. Ayrıca bkz. D.B. Macdonald, “Cifr”, *MEİA*, III (1997), s. 44.

<sup>8</sup> Geniş bilgi için bkz. Yurdağür, “Cifr”, VII. 215-216; Öztürk, *Kur’an ve Aşırı Yorum*, s. 384-385. Ayrıca bkz. Mehmet Emin Bozhüyük, “Hurûf”, *DİA*, XVIII (1998), s. 397-401; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev.: Ender Gürol, İstanbul 1982, s. 348.

Yaygın kanaate göre Kabbalistlerin en önemli kitaplarından biri olan ve Kabbala geleneğinde, 3. ve 6. yüzyıllar arasında ortaya çıkmış olan ikinci basamak *Sefer Yezirah*, Hz. Musa'nın Tûr-i Sînâ'da yakınlarına öğrettiği *ilm-i esrârdan* oluşmuştur. *Sefer Yezirah*, büyü ve evren bilimi konusunda bilinen en eski İbranice eser olup, evrenin, İbrani alfabesinin yirmi iki harfi ile *Sefirot* adı verilen on ilahî rakamdan yaratıldığını anlatmaktadır. Harfler ve rakamlar, hep birlikte Tanrı'nın evreni yaratırken kullandığı "gizli bilgeliğin otuz iki yolu"nu oluştururlar. Diğer taraftan, Musa'nın yakınlarına öğrettiği *ilm-i esrar*'ın yanında, Hıristiyan din kültüründe Augustinius gibi dinî önderlerin yazılarında da cifr ilmine dair birçok örneğe rastlanılmaktadır.<sup>9</sup>

Ayrıca cifr hakkında anlatılanlarla, Hz. Nuh ile Hz. İbrahim arasında bir dönemde yaşamış olan Daniel hakkında anlatılanlar arasındaki benzerlik de, bu inancın tarihi kökenleri hakkında bazı ipuçları sunmaktadır. Daniel'e, kehanetlere dair *Kitâbu'l-cifr* diye bir kitap atfedilmektedir. Bu zatın, irfanını, Hz. Âdem'in, hikmetinin esrarının saklanmış olduğu hazineler mağarasından aldığı söylenilmektedir.<sup>10</sup> Hermeneutik sistemde sayı spekülasyonlarıyla önemli bir yer tutan Philo'nun, Eski Ahit'ten mülhem fikirlerle Pisagorcu geleneği birleştirdiği, böylece Ortaçağ'ın ağırlıklı olarak sayı gizemciliğine dayanan İncil yorumlarının temelini attığı bildirilmiştir.<sup>11</sup>

Cifr düşüncesinin, İslam coğrafyasındaki Yahudilik, Hıristiyanlık, Saibilik, Maniheizm ve Mecusilik gibi dinlerin yanı sıra Hermetisizm ve Yeni-Eflatunculuk gibi Gnostik karakterli düşünce ekollerinden de beslendiği anlaşılmaktadır. Gulat Şîî fırkaların öncüleri ile bunların takipçileri, bu akımların etkisinde kalarak söz konusu düşünceyi Müslümanlar arasında yaymaya çalışmışlardır.<sup>12</sup> Davud'un Zebur'u, Musa'nın Tevrat'ı, İsa'nın İncil'i, İbrahim'in sayfaları, nebilerin, vasilerin ve İsrailoğulları âlimlerinin bilgilerinin saklı olduğu düşünülen bu ilmin, geçmişin ve kıyamete

<sup>9</sup> Yurdagür, "Cifr", VII. 216.

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bkz. Cara de Vaux, "Daniyal", *MEİA.*, III (1997), s. 479.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 384-385. Ayrıca bkz. Bozhüyük, "Hurûf", s. 397-401; Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 348.

<sup>12</sup> Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 190; Krş. M. Reşîd Rızâ el-Hüseynî, *İslam'da Birlik ve Fıkıh Mezhepleri*, çev.: Ahmet Hamdi Akseki, sad. Hayrettin Karaman, DİB Yayınları, Ankara, trz., s. 49. İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr* adlı eserinde Talha b. Musarrafın şöyle söylediğini bildirir. Musarraf der ki "Ben abdestli olmasaydım, Şiilerin cifre ait sözlerini size anlatırdım." Ebû Muhammed Abdullâh b. Muslim ibn Kuteybe (276/889), *Uyûnu'l-ahbâr*, Matba'atu'l-Mısır, I-III, Mısır 1964, II. 245.

kadar gerçekleşecek olan bütün olayları kapsadığı ifade edilmektedir. Rivayetlere göre Hz. İdris olduğu kabul edilen Hermes'ten de tevarüs eden cifrde, kaza ve kaderle ilgili bir ilim olarak, helal ile harama dair bilgiler ve insanların ihtiyaç duyduğu karşılaşılması muhtemel her muamelat bilgisi mevcuttur.<sup>13</sup>

Bazı Şîî kaynaklar, gaybî bilgiler içeren cifr ilmini kabul etmeyerek onu, helal ve harama ait bilgiler içeren sahifeler olarak izah etmeye çalışmışlardır.<sup>14</sup> Araştırmamızda öncelikle konuyla ilgili üretilen ilk rivayetlerin hangi zaman diliminde gündeme geldiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Ardından Şîa tarafından kabul edilen, harflere verilen sayı değeriyle geleceğe veya geçmiş hadiselerle ait ibarelerden tarihe dair işaretler çıkarma ilmi olan cifr hakkında kısa bir değerlendirme yapılacaktır.

Şîîler arasında, Ali ve onun soyunun gizli bir anane ve dünyanın sonuna kadar her şeyi kavrayan batini, dinî ve siyasi bir bilgi mecmuasına sahip oldukları inancı, çok erken zamanlarda ortaya atılmıştır. Müslümanların Peygamber ailesine karşı gösterdikleri saygı, zamanla Şîîler arasında, imamların günah ve hatadan korunmuş oldukları düşüncesini doğurmuştur. İddialarına göre imamlar masumdur ve her türlü kötülükten temizlenmişlerdir. Büyük ve küçük günahlardan hiç birini işlemezler. Kendilerine emrettiği hususlarda Allah'a karşı gelmezler ve emr olunanı işlerler. Onların hâlleri ile ilgili bir hususta günahsızlıklarını inkâr eden kimse, onları tanımamaktadır. Onları tanımayan kimse ise, kâfirdir.<sup>15</sup>

Şîî kaynakların bazılarında cifr ilmi, Hz. Âdem'den başlatılarak tüm peygamberlere nispet edilir.<sup>16</sup> Ali ve Peygamber tarafından velayet ve

<sup>13</sup> Bkz. Ali el-Yezdî el-Hâirî (1333/1915), *Fi isbâti'l-hucceti'l-ğâ'ib*, Beyrut 1984, I. 232-237.

<sup>14</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Kuleynî (329/940), *Usûl mine'l-kâfî*, I-II, Kum 1985, I. 132. Ayrıca bkz. Muhammed Ebû Zehrâ, *İslam'da Siyasi ve İtikadî ve Fihkî Mezhepler Tarihi*, çev.: H. Karakaya, K. Aytekin, Hisar Yayınevi, I-II, İstanbul 1983, II. 478.

<sup>15</sup> Şeyh Sadûk, *Şîî İmâmîyye'nin İnanc Esasları*, çev.: Ethem Ruhi Fıgıllı, Ankara 1978, s. 113.

<sup>16</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine'l-kâfî*, I. 341; Ebû Abdillâh İbnü'l-Mu'allim Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî el-Bağdadî Şeyh Müfid (413/1022), *İrşâd*, Kum 1993, s. 249; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Babeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk (381/991), *el-Hisâl*, I-II, Kum 1983, I. 32-33; eş-Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), *el-Ğaybe*, Ma'ârif Enstitüsü, Kum 1991, s. 36, 167; er-Râvendî (573/1177), *el-Harâ'ic ve'l-cerâ'ih*, I-III, Kum 1989, II. 894; Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasan et-Tabersî (548/1153), *İlâmu'l-verâ bi a'lâmi'l-Hüdâ*, nşr. Ali Ekber el-Ğaffârî, Beyrut 1979, s. 284; Seyyid Şerefuddîn el-Esterâbadî (940/1339), *Te'vilu âyâtî'z-zâhire*, Islamic Publications Institute, I. Baskı, Kum 1989; s. 108; Ali el-Yezdî el-Hâirî, *İlâmu'n-nâsib fî isbâti'l-hucceti'l-ğâ'ib*, Beyrut 1984, I. 232.



imamet makamına tayin edilen Alioğulları dışında hiç kimsenin bilmediği bu kitapta, Alî b. Ebî Tâlib'e özgü ilim anahtarları ve gaybî sırlar mevcuttur. Bu kitapta, harf ilmi yoluyla kıyamete kadar gerçekleşecek olaylar yer almıştır. Ali'nin evlatları da onunla hükmetmektedirler.<sup>17</sup> Hz. Peygamber, daha sonra bu kitabı Alî b. Ebî Tâlib'e verdi. Bu kitap, veraset, velayet ve imamet parçalarından biri sayıldı. Her imam, dünyadan göçtüğünde onu kendinden sonraki imama bırakmıştır. Bu kitapta, ölümler, belalar, hükümler yazılıdır. Rivayetlere göre Hz. Peygamber, kitaptaki sırları ve olayları öğrenebilmek için bilinmesi zorunlu olan şifreleri Alî b. Ebî Tâlib'e vermiştir. O da Hz. Peygamber'in emri üzerine bunu kendinden sonraki imamlara emanet etmiştir. Dolayısıyla Ali ve oğullarından başka hiç kimse o kitaplardan istifade edemez.<sup>18</sup> Şîî âlimlerin bu konudaki bir diğer önemli görüşü de, Alî b. Ebî Tâlib'in Kur'an'ın batini manalarını Peygamber'den öğrendiği şeklindedir.<sup>19</sup>

Şîî düşüncede cifr kavramının kullanıldığı başka alanlar da vardır. Mesela bazılarına göre cifr, içerisinde kitap ve silah olan bir torba veya kap olarak kabul edilmektedir.<sup>20</sup> Cifrin kitap olduğunu söyleyenlerden bazıları, bunun Alî b. Ebî Tâlib'den miras kaldığını iddia etmişlerdir.<sup>21</sup> Ancak bu dönemde Hariciler, Ali taraftarlarının inandıkları cifr ilmi ile alay etmişlerdi.<sup>22</sup> Bazıları ise bu kitabın asıl sahibinin Ca'fer es-Sâdık olduğunu, ilk olarak böyle bir kitabın onun tarafından yazıldığını söylemişlerdir. Bunu iddia edenler, bu kitapta Ca'fer es-Sâdık'ın Ehl-i Beyt'in geçmiş ve gelecek ile ilgili olarak veya kıyamete kadar ihtiyaç duyacağı ilim-

<sup>17</sup> Muhammed b. Hasan b. Ferrûh es-Saffâr (290/902), *Besâ'iru'd-derecât el-kübrâ fi fedâ'ili âlu Muhammed*, Publication of Ayatollah, Kum 1984, s. 139; Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd b. Ayyâş es-Sulemî es-Semerkindî el-Ayyâşî (320/932), *Tefsîru'l-ayyâşî*, İlmîyah Printing House, I-II, Tahran 1960, II. 38; el-Kuleynî, *Usûl mine'l-kâfî*, I. 238; eş-Şeyh et-Tûsî, *el-Ğaybe*, s. 127; Alî b. İsâ el-Erbâlî (693/1294), *Keşfu'l-ğumme*, Tebriz 1962, I-II, II. 255.

<sup>18</sup> Mirzâ Huseyn Nûrî, *Mustedreku'l-vesâ'il*, Ahlu'l-Bayt Institute, Kum 1983, I-XVIII, XVI-II. 387.

<sup>19</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine'l-kâfî*, I. 240. Ayrıca bkz. Mirzâ Huseyn Nûrî, *Mustedreku'l-vesâ'il*, XVIII. 387.

<sup>20</sup> Muhammed Bâkır b. Muhammed el-Meclisî (1110/1698), *Bihâru'l-envâr*, II. Baskı, I-CX, Beyrut 1983, XLVIII. 262.

<sup>21</sup> Kemaluddîn Muhammed b. Mûsâ ed-Demîrî, *Hayâtu'l-hayavân*, I-II, Kahire 1978, II. 103; Fettâl en-Nisâbü'rî (508/1114), *Ravdâtu'l-vâ'izin*, Kum, trz., I. 260; Abdulhamîd Hibetullâh b. Muhammed b. el-Huseyn b. Ebî'l-Hadîd (655/1257), *Şerhu nehci'l-belâğâ*, I-XX, Publication of Ayatollah, Kum 1982, XIX. 420.

<sup>22</sup> Alî b. Huseyn b. Muhammed Ebû'l-Ferec el-İsfehânî (356/967), *Kitâbu'l-ağânî*, nşr. A. Alî Muhennâ-S. Yûsuf Câbir, I-XXVII, Beyrut 1995, XX. 107.

leri kuzu veya oğlak derisi üzerine yazdığını iddia etmişlerdir.<sup>23</sup> Muhtemelen bundan dolayı bu çeşit bilgi ve eser türüne cifr denilmiştir. Bu sebepten, Alî b. Ebî Tâlib'in ya da Ca'fer es-Sâdık'ın yazmış olduğu ve içerisinde vukuundan evvel olacak olayların anlatıldığı deri parçası olarak da tanımlanmıştır.<sup>24</sup>

Şiîler, Ca'fer es-Sâdık'ın vehbi ilimlere de vakıf olduğu iddiasında olmalarına rağmen,<sup>25</sup> Mutezile'nin Bağdat Ekolü'nün kurucusu Bişr b. Mu'temir (210/825)'in,<sup>26</sup> cifr ilmini, Şîa gruplarını oyalayan anlamsız bir iddia olarak düşündüğü nakledilir.<sup>27</sup>

İlk dönem Şiî kaynaklarda konuyla ilgili aktarılan diğer bir rivayette şunlar dile getirilmektedir: "Allah Teala, Peygamberine bir kitap indirdi. Bu kitabı getiren Cebrail 'ey Muhammed! bu senin asillere vasiyetindir' dedi. Muhammed de ey Cebrail! asiller kimlerdir? diye sordu. O da Ali ve evlatlarıdır' dedi. Bu kitap üzerinde altın mühürler vardır. Hz. Muhammed, aldığı bu kitabı Ali'ye verdi. O mühürlerden birini açıp onunla amel etti. Sonra Hasan'a verdi. Hasan da bunun mührünü açıp onunla amel etti. Sonra Hasan onu kardeşi Hüseyin'e verdi. Hüseyin de onun bir mührünü açınca "Ailenle birlikte şehit olmaya çık, onlara şehitlik ancak seninle nasip olacaktır" ifadesini gördü. Daha sonra oğlu Alî Zeynulâbidin'e verdi. O da mührü açınca kendisine, "Başını eğerek sus! Evine çekil! Ölünceye kadar Rabbine ibadet et!" diye emredildiğini gördü. Sonra o, bunu oğlu Muhammed Bakır'a verdi. Bakır da mührü açınca "İnsanlara anlat, fetva ver. Ehl-i Beyt ilimlerini yay, atalarını doğrula, kimselerden korkma, sana kimse dokunamaz" sözleriyle karşılaştı. Sonra onu Ca'fer es-Sâdık'a verdi. O da "insanlara fetva ver, yalnız Allah'tan kork, Ehl-i Beyt'in

<sup>23</sup> Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*, Kum 1975, II. 353; ed-Demirî, *Hayatu'l-hayavan*, I. 279; Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'il el-Eş'arî (330/941), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfu'l-musallîn*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, I-II, Beyrut 1990, I. 76-77; Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yay., II. Baskı, Ankara 2001, s. 196; er-Râvendî, *el-Harâ'ic ve'l-cerâ'ih*, II. 894; Abdulkerim en-Nili en-Necefi (VIII/XV. yüzyıl), *Müntehab el-envârül-mudî'ah*, Kum 1981, s. 179.

<sup>24</sup> es-Saffâr, *Besâ'iru'd-derecât*, s. 151, 153, 155. Ayrıca bkz. Muhammed Cevâd Muğni, *eş-Şî'a ve't-teşeyyu'*, Beyrut, trz., s. 57; Yurdağür, "Cifr", VII. 215.

<sup>25</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine'l-kâfi*, I. 132.

<sup>26</sup> Bişr b. el-Mu'temir hakkında geniş bilgi için bkz. Cemil Hakyemez, *Bişr b. el-Mu'temir ve Mutezile'nin Bağdat Ekolünün Doğuşu*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1998.

<sup>27</sup> Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız (255/869), *Kitâbu'l-hayavân*, II. Baskı, I-VII, Kahire 1965, VI. 289.

ilimlerini yay, atalarını doğrula, çünkü sen emin ve muhafaza altındasın” sözlerini gördü.”<sup>28</sup>

Rivayetten de anlaşıldığı gibi Şîa, imamların, kazanılmış ilimler yanında tevarüs yoluyla vehbi ilimlere de vakıf olduğu kanaatindedir. Onlara göre “Hz. Peygamber, bu ilmi Alî b. Ebi Tâlib’e verdi; Alî b. Ebi Tâlib’den Alî Zeynulâbidîn’e, ondan Muhammed Bâkır’a, ondan Ca’fer es-Sâdık’a geçti. İddialarında Ca’fer es-Sâdık’ın cifr bildiği ve onu şöyle tarif ettiği rivayet edilir: “O, bir kaptır. Onda peygamber ve İsrailoğulları bilginlerinin bilgisi vardır.” İmamlardan cifre dair çok şey nakledilmiştir: “Biz cifri bilmiyor ve onu kullanamıyorsak da Ca’fer es-Sâdık’tan gelen sözlerden anlıyoruz ki cifr, imamların bilgi kaynaklarından ve Allah’ın, onlara lütfettiği bir ilimdir.”<sup>29</sup>

Konuyla ilgili aktardıklarımızın dışında, Şîf külliyat içerisinde cifr ile ilgili diğer pek çok rivayet bulmak mümkündür. Mesela bunların tekinde şöyle denmektedir. Ca’fer es-Sâdık’a göre, cifride Musa’nın Tevrat’ı, İsa’nın İncil’i, bütün peygamber ve vasilerin, geçmiş İsrailoğulları bilginlerinin ilimleri, helal, haram, meydana gelmiş ve gelecek “şeyler”in ilmi mevcuttur.<sup>30</sup> Bir başka rivayette, Ca’fer es-Sâdık, yanındakilere şunları anlatıyor: “Bugün sabahleyin, Allah’ın Peygamber’e ve ondan sonra gelecek imamlara özel olarak vermiş olduğu cifr kitabına baktım. Orada bizim Gaib İmam Muhammed b. Hasan el-Mehdî’nin doğuşunu, kayboluşunu, geri dönüşündeki gecikmesini, ömrünün uzunluğunu, o dönemdeki müminlerin karşılaşacağı zorlukları, belaları, kalplerinde şüphelerin doğuşunu, çoğunun dinlerinden dönüşünü ve Kur’an’da Allah’ın ‘her insan’ın amelini kendi boynuna doladık’<sup>31</sup> ayetiyle işaret buyurduğu İslam bağını, yani velayeti omuzlarından atışını düşündüm.”<sup>32</sup> Bir başka rivayette ise, cifrin Ca’fer’e verilmiş bir kitap olduğu ve onun zaman zaman bu kitaba başvurarak olmuş ve olacak şeylere ait, gayb ilmini gerek harfler gerek rumuzlar gerekse haberler vasıtasıyla bildiği anlatılmaktadır.<sup>33</sup>

<sup>28</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine’l-kâfî*, I. 132. Ebû Amr Muhammed b. Ömer el-Keşşî (III./IX. asır), *er-Ricâlu’l-keşşî*, Publication of Mashhad, Mashhad 1969, s. 450. Ayrıca bkz. et-Tabersî, *İlâmu’l-verâ bi a’lâmi’l-Hüdâ*, s. 284; er-Râvendî, *el-Harâ’ic ve’l-cerâ’ih*, II. 897.

<sup>29</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine’l-kâfî*, I. 132. Ayrıca bkz. Muhammed Huseyn Muzaffer, *İmam al-Sâdık*, çev.: Jasim al-Rasheed, Ensârîyan Foundation, Kum 1998, s. 148-149.

<sup>30</sup> es-Saffâr, *Besâ’iru’d-derecât*, s. 150; Ebû Mansûr Ahmed b. Alî (VI./XII. asır), *el-İhticâc*, Murtazâ Yay., İnan 1983, II. 373.

<sup>31</sup> 17. İsrâ, 13.

<sup>32</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine’l-kâfî*, I. 132.

<sup>33</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine’l-kâfî*, I. 240.

Yukarıda da görüldüğü gibi, Şîî literatürde benzer farklı birçok rivayet vardır. Fakat cifr ilminin Hz. Peygamber'den Ali oğullarına nebevi bir miras olarak intikal ettiği konusunda aslında hiçbir somut delil bulunmamaktadır. İbn Nedim'in Fihrist'inde Ca'fer es-Sâdık'tan birçok defa bahsedilmiş<sup>34</sup> ve hatta onun kimyacı Câbir b. Hayyâm ile münasebeti bulunduğu bile ifade edilmiş, ancak buna rağmen onun *Cifr* adında bir eseri bulunduğu asla bahis konusu edilmemiştir.<sup>35</sup> Bununla beraber, ortada bulunmamakla birlikte bütün hatalardan münezzehten sayılan söz konusu kitabın mevcudiyeti, çoğu Şîî tarafından tasdik edilmektedir.<sup>36</sup>

Cifr ilmiyle ilgi bu anlayış, aslında ilmin zahir-batın şeklinde iki kaynağa dayandırılması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu ayırım her şeyin zahiri ve batını olduğu gibi Kur'an'ın, hatta Kur'an'dan her ayetin ve her kelimenin bir zahiri bir de batını manası olduğunu söyleyen Şîî ile başlamıştır.<sup>37</sup> Zahir ilmin bir alternatifi gibi gösterilen batın ilminin, gizli hakikatleri konu aldığına ve bu yolla insanı manevi kurtuluşa ulaştırdığına inanılır. Bu bağlamda Ca'fer es-Sâdık'ın bildiği iddia edilen cifr ilminin de batınî bir ilim olduğu kabul edilir.<sup>38</sup>

Bazı Şîî kaynaklarda, cifrın sahih haberlerle sabit olduğu iddiaları yer alırken,<sup>39</sup> öte yandan muhalif kaynaklarda, "cifr"ın Hattabiye gibi Şîî-Gulat hareketlerden kaynaklanan bir fikir olduğu da ileri sürülmektedir.<sup>40</sup> Hattabiye'nin kurucusu kabul edilen Ebû'l-Hattâb, Ca'fer es-Sâdık'ın kendilerine, içinde gaybla ilgili olarak ihtiyaç duyacakları her türlü bilgiyi muhteva eden bir kitap verdiğini ve bu kitaba cifr adını verdiklerini ve onun içinde bulunanları ancak kendilerinin okuyabildiklerini ileri sürmüştür.<sup>41</sup>

Ebû'l-Hattâb, kuzu derisine yazılı bazı işaretlerden, harflerle yazılı gizli ilim, keşf ve istihracdan oluşan cifrın, kendisine Ca'fer es-Sâdık ta-

<sup>34</sup> Muhammed b. İshâk ibnu'n-Nedîm (385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1994, s. 279. Ayrıca Bîrunî, Ca'fer es-Sâdık'tan büyük hürmetle bahsetmesine rağmen takvime taalluk edip de kendisine, yanlış olarak atfedilen kararlar hakkında hiçbir müsamaha göstermez ve cifr bahsini açmaz. Macdonald, , "Cifr", s. 44.

<sup>35</sup> Bkz. Macdonald, , "Cifr", s. 44.

<sup>36</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine'l-kâfi*, I. 132; Keşşî (III/IX. yüzyıl), *er-Ricâlu'l-keşşî*, s. 450; et-Tabersî, *İ'lâmu'l-verâ bi a'lâmi'l-Hüdâ*, s. 284.

<sup>37</sup> İbrahim Sarmış, *Teorik ve Pratik Açından Tasavvuf ve İslam*, Ekin Yay., Bursa 2004, s. 135.

<sup>38</sup> Süleyman Uludağ, "Bâtın İlmi", *DİA*, V (1992), s. 189-190.

<sup>39</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine'l-kâfi*, I. 132; el-Keşşî, *er-Ricâlu'l-Keşşî*, s. 450; et-Tabersî, *İ'lâmu'l-verâ bi a'lâmi'l-Hüdâ*, s. 284.

<sup>40</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelefi'l-hadîs*, s. 49; İbn Kuteybe, *Uyûnu'l-ahbâr*, II. 160-161.

<sup>41</sup> el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 196; Takiyuddîn Ahmed b. Alî b. Abdil-kadir el-Makrizî (845/1444), *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-a'sâr*, I-II, Beyrut, trz, II. 352.

rafından talim ettirildiğini bildirmişdir.<sup>42</sup> Taraftarları olan Hattabiye fırkası da, Ca'fer es-Sâdık'ın, kendilerine cifr adında bir kitap verdiğini, onda gayb ilmine ve Kur'an'ın tefsirine dair ihtiyaç duyulan her şeyin bulunduğunu söylemiştir. Ca'fer es-Sâdık ise, kendisine yönelik bu tür ithamları reddederek insanın gaybı bilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.<sup>43</sup> Yine Ca'fer es-Sâdık, Ebu'l-Hattab'ın bu sözüne karşılık, onun kendisi ile hiçbir alakasının bulunmadığını, ithamlarının yalan ve iftira olduğunu, bu işle alakasının bulunmadığını ilan etmiştir.<sup>44</sup> Ona şu bedduada bulunmuştur; "Allah'ım! Ebû'l-Hattâb'a lanet olsun! Ben, ayakta iken, otururken ve yatarken sürekli onun korkusuyla yaşamaktayım. Ona demirin sıcaklığını tattır."<sup>45</sup> Anbese b. Mus'ab, Ca'fer es-Sâdık'a gelerek: "Sen elini Ebû'l-Hattâb'ın göğsüne koymuşsun ve 'bundan sonra unutmayacak, gaybı bilecek, bizim ilmimizin ve sırrımızın inceliklerine vakıf olacaktır'<sup>46</sup> demişsin," der. Bunun üzerine Ca'fer es-Sâdık, ayağa kalkıp: "Hayır, and olsun, eli hariç hiçbir yerine dokunmadım. Allah'a and olsun ki gaybı, ölümümü ve hayatımda ne ile karşılaşacağımı bilmiyorum,"<sup>47</sup> diyerek onu yalanlamıştır. Yine, Ebû Bâsir'in Ca'fer es-Sâdık'a, bir gün Hattabilerin: "Sen yağmur damlalarını, yıldızların sayısını, ağaç yapraklarını, denizdekilerin ağırlığını ve topraktakilerin sayılarını biliyormuşsun" dediklerinde, Ca'fer es-Sâdık elini havaya kaldırarak: "Subhanallah, bunları Allah'tan başka kimse bilmez" dediği belirtilmektedir.<sup>48</sup> Aynı şekilde, Ca'fer es-Sâdık, kendisini Allah tarafından gönderilen bir tebliğci olarak tanımlayan Ebû'l-Hattâb ve taraftarlarını lanetlemiştir.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Geniş bilgi için bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, Dergah Yay., I. Baskı, I-II, İstanbul 1982, I. 791.

<sup>43</sup> Ca'fer es-Sâdık, İbn Muhammed (148/765), *Kitâbü't-tevhîd*, Dersaadet, İstanbul 1329, s. 24.

<sup>44</sup> eş-Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), *er-Ricâl*, thk. Muhammed Sâdık, Matbaatu'l-Haydariyye, Nefes 1961, s. 291-292; el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I. 75; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 247. Ayrıca bkz. Mustafâ Gâlib, *Târîh ed-da'vet el-İsmâ'îliyye*, Beyrut 1975, s. 16; Moojen Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, Yale University, London 1985, s. 52.

<sup>45</sup> el-Keşşî, *er-Ricâlu'l-Keşşî*, s. 575 vd.

<sup>46</sup> el-Keşşî, *er-Ricâlu'l-Keşşî*, s. 246-247. Ayrıca bkz. Haydar Esed, *el-İmâmu's-Sâdık ve mezâhibu'l-erba'a*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, I-III, Beyrut 1390/1969, II. 384-385; Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, s. 236.

<sup>47</sup> et-Tûsî (460/1067), *er-Ricâl*, s. 291-292; el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn*, I. 75. Ayrıca bkz., Ma'rûf el-Hâşimî el-Hasanî, *Siretu'l-e'immetu'l-isnâ 'aşara*, Beyrut 1977, s. 251.

<sup>48</sup> el-Keşşî, *er-Ricâlu'l-Keşşî*, s. 588. Ayrıca bkz. Fethî Muhammed Zuğbî, *Gulâtu's-Şî'a*, I. Baskı, yy., 1988, s. 313.

<sup>49</sup> Ahmed b. Teymiyye (728/1327), *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi's-Şî'ati*

Ca'fer es-Sâdık'ın Ebu'l-Hattâb'a verdiği iddia edilen eserin de, astrolog, zecr ve falda meşhur aynı zamanda yıldız bilgisi öğretmeni olan Ebi Ma'ser el-Felekî diye bilinen Ca'fer b. Muhammed el-Belhi ismi ile karıştırılmış olduğu anlaşılmaktadır.<sup>50</sup> Recez ilmi, söz sanatı ve azaların ihtilacı ile ilgili yazılmış eserler, Ca'fer b. Ebî Ma'ser aittir. Bir astroloji ustası olan el-Belhi'nin bu alanla ilgili *Medhal*, *Zeyc* ve *Uluf* gibi meşhur eserlerinin yanı sıra tefsir ve ahkâm ile ilgili açıklamaları da mevcuttur.<sup>51</sup> Bu bağlamda bahsi geçen eserler Ca'fer es-Sâdık'a yalan yere isnat edilmiştir.<sup>52</sup>

Daha önce bahsi geçtiği üzere Ca'fer es-Sâdık'a *el-Cifru'l-ahmer* ve *el-Cifru'l-ebîyâd* şeklinde iki cifr nispet edilmektedir.<sup>53</sup> *el-Cifru'l-ahmer*'de, Peygamber'in silahı vardır. Bu cifr, sadece kan dökmek için açılır. Kılıç sahibi Muhammed b. Hasan el-Mehdî,<sup>54</sup> onu savaş için açar. Abdullâh b. Ya'fur "Allah seni salih kılsın. Hasan'ın soyundan gelenler bunu bilirler mi?" diye sorduğunda, "Evet, Allah'a yemin ederim ki, gecenin gece, gündüzün gündüz olduğunu bildikleri gibi onu bilirler. Fakat kıskançlık ve dünya nimetlerini elde etme hırsı, onları redde ve inkâra yöneltmiştir. Eğer hakkı, hak yöntemlerle talep etselerdi, bu onlar için daha hayırlı olurdu" şeklinde cevap almıştır.<sup>55</sup> *el-Cifru'l-Ebyâd*'da ise Zebur, Tevrat, İncil ve İbrahim'e verilen suhuf ile helal ve harama dair bütün bilgiler vardır.<sup>56</sup>

Başka bir rivayete göre, Ca'fer es-Sâdık'ın öğrencileri, cifr ilmini dinlemek için onun yanına gitmişler ve bu konuda sohbet etmişlerdir. Ebû'l-

ve'l-Kaderiyye, I-IV, Mısır 1904, I. 239; el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*, II. 352.

<sup>50</sup> İbnu'l-Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, haz. Mehdî Ali Seçkin, Çağrı Yay., İstanbul 1996, I-XIV, XI. 51; Esed, Haydar, *İmâmu's-Sâdık ve mezâhibu'l-erba'a*, III. Baskı, Dâru'l-Kitâbû'l-Arabî, I-III, Beyrut 1390/1969, I. 64.

<sup>51</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI. 102.

<sup>52</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, X. 177.

<sup>53</sup> es-Saffâr, *Besâ'iru'd-derecât*, 150, 253, 255; el-Kuleynî, *Usûl mine'l-kâfi*, I. 240; et-Tabersî *İ'lâmu'l-verâ bi a'lâmi'l-Hüdâ*, s. 284, 315; Ebû Mansûr Ahmed b. Alî (VI/XII. Yüzyıl), *el-İhticâc*, Murtazâ Publications, İran 1983, II. 436; el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXV. 111; XXVI. 18, 27, 39. Şeyh Müfid, *İrşâd*, s. 249; Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, II. 257; es-Saffâr, *Besâ'iru'd-derecât*, s. 155; er-Râvendî, *el-Harâ'ic ve'l-cerâ'ih*, II. 894; el-Keşşî, *er-Ricâlu'l-Keşşî*, s. 450.

<sup>54</sup> Muhammed b. el-Hasan'ın Mehdiliği için bkz. Cemil Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III (2004), sayı 5, s. 139-138.

<sup>55</sup> es-Saffâr, *Besâ'iru'd-derecât*, s. 150; Fettâl en-Nisâbü'rî, *Ravdatû'l-vâ'izîn*, I. 260; el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVI. 18, 37, 38.

<sup>56</sup> el-Keşşî, *er-Ricâlu'l-Keşşî*, s. 450; et-Tabersî, *İ'lâmu'l-verâ bi a'lâmi'l-Hüdâ*, s. 284; el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XXVI. 18, 37, 38.

Hattâb'ın ve ondan sonra Mufaddal b. Ömer, Sedîr es-Sayrafi ve Ebân b. Tağleb gibi Şifilerin, Kur'an'daki bazı ayetlerin batini manalarına dayanan ve geleceğe ilişkin olayların bilgisini keşfettiği öne sürülen bir ilmi Ca'fer es-Sâdık'a atfetmeleri neticesinde cifr, İslami literatürde bir ilim dalı olarak telakki edilmeye başlanmıştır.<sup>57</sup> Ancak cifr, halk arasında bazı hikâye ve masallar haricinde bilinmemektedir. Şu hâlde bu ilmin, bir nevi havassa münhasır olduğu iddia edilebilir. Cifr hakkında halk arasında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Halk arasında bu konuda herhangi bir tartışma da olmamıştır.<sup>58</sup>

Şîa'ya göre Ca'fer es-Sâdık, bütün gizli, felsefi, tasavvufi, fıkhi, kimyevi ve tabii ilimlere, ayrıca Zebur, Tevrat, İncil ve İbrahim'in suhufuna, Fatıma'nın mushafına, her türlü helal ve harama, geçmiş ve gelecekteki bilgi ve haberleri ihtiva eden cifr ilmine vakıftır. Ayrıca o, Kur'an-ı Kerim'de yer alan Musa ve Hızır kıssasındaki ihtilafta her ikisinin de haberdar olmadığı hususları bilen, başlangıçtan kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyi Peygamber'den veraset yoluyla öğrenmiş olan kimsedir.<sup>59</sup> Ayrıca Şifilerin iddialarına göre Ca'fer es-Sâdık, "cifr bizdedir. Cifr, Âdem'den itibaren, bütün nebilerin ve vasilerin ilminin, aynı şekilde İsrailoğullarından gelmiş geçmiş bütün ulemanın ilminin bulunduğu bir kaptır" demiştir.<sup>60</sup> Bu iddialara göre Ca'fer es-Sâdık, yakınlarının başına gelecek olan hadiseler için yakınlarını uyarıyor; uyardığı şeyler de doğru çıkıyordu.<sup>61</sup> Bu sebeple Şifî dünyada, Ca'fer es-Sâdık'a bazı vaaz ve nasihatler izafe edildiği gibi Şifî doktrini müdafaa eden çok sayıda kitap da izafe edilir. Bu kitaplar keşf, sihir, fal ve kimya ile ilgilidir. En önemlileri ise Ca'fer es-Sâdık'ın geleceğe ait verdiği haberlerle ilgili cifridir.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. İshâk b. Mûsâ Ebû Nu'aym el-İsfahânî (430/1038), *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*, I-X, Mısır 1932, III. 199; Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr b. et-Temimî es-Sem'anî (562/1166), *el-Ensâb*, I-VIII, Leiden 1913, VIII. 8; Abdulvahhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî (973/1565), *Tabakâtu'l-kubrâ*, I-II, Beyrut 1988, I. 26.

<sup>58</sup> el-Keşşî, *er-Ricâlu'l-Keşşî*, s. 450; Reşiduddîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî el-Mâzen-derânî İbn Şehr Aşûb (588/1192), *Menâkibu Alî b. Ebî Tâlib*, I-IV, Kum 1960, I. 253, IV. 276.

<sup>59</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine'l-kâfi*, I. 241; el-Ayyaşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, II. 27; el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, XIII. 225; XVIII. 137, 213; XXVI. 37, 38, 187; XLIX. 20, 24.

<sup>60</sup> el-Kuleynî, *Usûl mine'l-kâfi*, I. 341; Şeyh Muffid, *İrşâd*, s. 249; Şeyh Sadûk, *el-Hisâl*, I. 32-33; Şeyh Tûsî, *el-Gaybe*, s. 36, 167; er-Râvendî, *el-Harâ'ic ve'l-cerâ'ih*, II. 894; Tabersî, *İ'lâmu'l-verâ bi a'lâmi'l-Hüdâ*, s. 284; Seyyid Şerefuddîn el-Esterâbadî (940/1339), *Te'vilü âyâti'z-zâhire*, Islamic Publications Institute, I. Baskı, Kum 1989; s. 108.

<sup>61</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 196-198.

<sup>62</sup> Ca'fer es-Sâdık'ın eserleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Atalan, "Ca'fer-i Sâdık'ın Eserleri", *Dini Araştırmalar*, XI (2001), sayı: 4, s. 113-132.

Yine Şiî kaynakların Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiğine göre, bütün imamlar cifr ilmine vakıftır. Cifr, deriden bir kap olup içinde peygamberlerin ilmi ile daha önce yaşayan İsrailoğulları âlimlerinin ilmi vardır.<sup>63</sup> Yani Cifr'de Kur'an'ın tefsiri ve Kur'an'ın manası hakkında, Ca'fer es-Sâdık'tan rivayetler vardır. Ancak bu rivayetlerin muttasıl olmadığı, aslının bilinmediği, bazı rivayetlerin buna delil olamayacağı iddia edilmektedir.<sup>64</sup>

Kendisinin yüzlerce kitap ve risale yazdığı ileri sürülen Ca'fer es-Sâdık'ın, bir de cifr ilmine sahip olduğu iddiaları, önceden de ifade ettiğimiz gibi, tarihi gerçeklikle pek örtüşmez. Onun yaşadığı dönem ve kendi ilmi dikkate alınır, kendisine izafe edilen bilhassa kimya, fal ve cifr gibi konulara dair kitapların onun telifleri olması imkânsızdır.<sup>65</sup> Bir Şiî yazar olan Seyyidulehl, "astroloji, fal ve cifr gibi ilimlerin Ca'fer es-Sâdık'a nispeti, ilmen uygun değildir ve bilimsel gerçeklikten uzaktır"<sup>66</sup> ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca cifr ilmi, dünyada olacak olayların delaleti yönünden harflerle uğraşan ilim, keşif, kehanet, gaipten haber vermek, falcılık şeklinde tarif edilmiştir. Cifr ilminin Hz. Peygamber'den Ehl-i Beyt'e nebevi bir miras olarak intikal ettiği konusunda hiçbir delil yoktur.

Ayrıca imamların gaybı bildiği iddiasını, onların gelişen olaylar karşısında takındıkları tavırlar da boşa çıkarmaktadır. Şayet imamlar gaybı bilse idi, başta Alî b. Ebî Tâlib olmak üzere, ondan sonra gelen imamların başlarına gelen felaketlerden zarar görmeden kurtulmaları ve karşılaştıkları her engeli aşmaları gerekirdi. Zira gaybı bilmek, vuku bulacak olan olayların nasıl gelişeceğini, bu olaylarda kimlerin ne gibi roller oynayacağını önceden keşfetmeyi gerektirir.

Aslında Ca'fer es-Sâdık'a göre, Allah'ın insana verdiği ve vermediği ilimler vardır. Verdiği şeyler, dinine ve dünyasına yararlı olandır. Mesela, dinine ait verdiği hususlar Allah'ın varlığını ve birliğini kâinattaki delillerden öğrenmek ve bilmektir. Allah'ın insana, dünya hayatının devam ve düzeni için verdiği bilgiler olduğu gibi, vermediği bilgiler de vardır ki bunlar insan için hayırlı değildir. Örneğin, gaybı bilmek, uzay ve ötesi sırları, denizin diplerindeki uçsuz sırları, insanların kalplerinden geçenele-

<sup>63</sup> el-Esterâbadî, *Te'vilü âyâtî'z-zâhire*, s. 108; İmâmu Seyyid Muhsin Emîn Huseynî el-Âmîli, *A'yânü's-Şî'a*, thk., Hasan Emîn, Dâru't-Ta'arruf, I-XI, Beyrut 1988, I. 93; Muhammed Huseyn Muzaffer, *Imam al-Sâdık*, s. 109. Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, *İşâretü Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 47.

<sup>64</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 196-198.

<sup>65</sup> Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, I-IX, Leiden 1967-84, IV/129-130.

<sup>66</sup> Seyyidulehl, *Ca'fer b. Muhammed*, s. 51.



ri, anne rahminde olan çocuğun keyfiyeti ve buna benzer şeyler hakkında insanoğluna apaçık bilgiler verilmemiştir. Allah, insanlara bunların dışın-da ulaşabileceği her bilgiyi vermiştir.<sup>67</sup>

Cifrin Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edilmesi hususundaki görüşlerin diğer bazı çelişkiler de arz ettiği anlaşılmaktadır. Cifr ilmini Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edenin Hârûn b. Sa'd el-İcli (145/763) olduğu nakledilmesine rağmen, Hârûn b. Sa'd el-İcli, Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen cifri tenkit edip bunun asılsız olduğunu iddia etmiştir.<sup>68</sup>

J. F. Ruska, P. Kraus gibi bazı şarkiyatçılar da, kimya, cifr ve havas gibi konularda Ca'fer'e isnad edilen rivayetlerin asılsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ruska'ya göre o dönemde Medine'de kimya ile ilgilenmeyi mümkün kılacak şartlar bulunmadığı için bu takva ehli insanların teorik ve pratik kimya bilgilerine ulaşmaları imkânsızdı. Ancak bazı araştırmacılar, genellikle Medine'de yaşayan Ca'fer es-Sâdık'ın bir süreliğine Irak'ta bulunduğu sırada, halasının oğlu ve Muaviye'nin de torunu olan Hâlid b. Yezîd - kimya, tıp ve astrolojiye meraklı ve bu alanda birkaç kitabın Arapça'ya çevrilmesini sağlayan- vasıtasıyla kimya ile ilgilenmiş olabileceğini belirtmişlerdir.<sup>69</sup>

Bir rivayete göre de Hârûn Reşîd ile Me'mûn döneminde<sup>70</sup> Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, İslam ümmetinde vukua gelecek olan kanunlara dair bir kitap ortaya koymuş, Şîa ona cifr adını vermiştir. Bu isim Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen Şîilere ait kitabın isminin aynısıdır. Rivayete göre Kindî, bu eserinde, Abbasi hanedanlığında cereyan edecek hâl ve hadiseleri tespit etmiş ve hanedanlığın ömrü ile ilgili yaptığı tahminlerde bu hanedanlığın onların sonu olacağından bahsetmiş, hicri yedinci asır ortalarında Bağdat'ta meydana gelecek hadiseyle hanedanlığının inkırazının, İslam ümmetinin de yıkımına sebep olacağına işaret etmiştir. O, Hârûn Reşîd ile Me'mûn'un münecimliğini yapan Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (252/866)'nin ilmu'n-nucûm hesaplarına dayanarak Abbasi hilafetinin mukadderatını anlattığı *Kitâbu'l-cifr* adlı bir eser telif ettiğini, bu eserin Moğol

<sup>67</sup> Ca'fer es-Sâdık, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 24.

<sup>68</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, s.70-71.

<sup>69</sup> Geniş bilgi için bkz., Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *DİA*, VII (1993), 1-3, 2-3.

<sup>70</sup> İbn Tiktaka, Me'mun'un Alioğullarından Ali b. Mûsâ er-Rızâ'yı kendisine halef tayin ettiğini anlatırken şunu ifade eder: Ali b. Ebî Tâlib, halifenin bu tayinini her ne kadar cifr, aksini gösterse de 'kayıd ile' kabul etmiştir. İbn Tiktaka, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ (709/1309), *el-Fahrî fi âdâbi's-sultâniyye ve'd-duveli'l-İslâmiyye*, Kahire 1317, s. 198.

istilası sırasında kaybolduğunu, bazı kısımlarına *el-Cifru's-sağîr* adıyla Mağrib'de rastlandığını kaydeder. Bu kitap, ilm-i nucûma nazaran, hila-fetin mukadderatını konu ediyordu. Ancak bu kitap kaybolmuştur.<sup>71</sup> Câhız, ahkâmu'n-nucûma dayalı olarak kaleme alınan, yılın yağış olayları hakkında birtakım tahminler ihtiva eden bazı Hint kaynaklı cifr kitaplarının bulunduğu belirtir.<sup>72</sup> Ancak İbn Haldun'a göre böyle bir kitaba rastlanılmamıştır. Tatarlar Bağdat'ı istila ettiğinde Hulâgû, kütüphanelerdeki kitapları Dicle'ye attırması ve Mu'tasım'ı öldürmüştü. Bu kitabın bir parçasının Mağrib'de olduğu ve buna da *el-Cifru's-sağîr* dendiği kaydedilmektedir.<sup>73</sup>

Cifr ilmi, her ne kadar Şii çoğunluk tarafından kabul görse de konuya en fazla ağırlık verenler İsmaililer olmuştur. İsmailiye ve İhvan-ı Safa mensupları, cifri, batın yorumlarının temel kaynağı hâline getirmişlerdir.<sup>74</sup> Çünkü İsmaililere göre varlıklarla harfler arasında gizli bir ilişki vardır. Kâinatın düzeni yedi rakamı ile altı peygambere ve bir kaime delalet eden yedi harfe dayanılarak açıklanmalıdır. İsmaililer vasıtasıyla Kuzey Afrika'da yayılan cifr ilmi ile ilgili esaslar, Mesleme b. Ahmed el-Mecritî (398/1007), Ahmed b. Alî el-Bûnî, Abdurrahmân el-Mağribî, Abdurrahmân el-Bistâmî gibi müelliflerin eserlerinde *İlmu esrârî'l-hurûf*, *İlmu't-ta'arruf bi'l-hurûf* başlıkları altında incelenmiştir. Kuzey Afrika'daki en önemli temsilcisi, Muvahhitlerin lideri İbn Tumert'in etkisiyle cifr ilmi Kuzey Afrika'daki sofilerce de benimsenmiş ve yayılmıştır.<sup>75</sup>

Söz konusu zümrelerce benimsenen bu kültürün yayılmasından sonra cifr, geleceğe ilişkin olayları haber veren bir ilim dalı olarak görülmeye başlanmış ve çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Bu farklı tarifler, cifrin geleceğin bilgisini içeren bir ilim olması açısından değil, gaybın keşfedilmesinde kullanılacak metodun ne olması gerektiğiyle ilgili görüş ayrılıklarından kaynaklanmaktadır. Geleceğe dair bilgilerin Ehl-i Beyt'e vasıtasız olarak bağışlandığını savunan Şîilere göre cifr Rabbanî ilim ve nebevî hikmet ürünüdür.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 196-198.

<sup>72</sup> el-Câhız, *Kitâbu'l-hayavân*, VI. 289.

<sup>73</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, II. 209-210.

<sup>74</sup> *Resâ'ilu ihvân es-safâ*, thk., Hayruddîn Zirikli, Beyrut 1968, I. 49, 53-57. Ayrıca bkz., Muhammed Gazâlî (505/1111), *Bâtınîliğin içyüzü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., çev.: Avni İlhan, Ankara 1993, s. 41.

<sup>75</sup> Yurdağür, "Cifr", VII. 216. Krş, Macdonald, "Cifr", s. 44.

<sup>76</sup> Bkz. Yurdağür, "Cifr", VII. 216.

## Sonuç

Gelecekte vuku bulacak olayları değişik metotlarla öğrettiğine inanılan ilmin adı olan cifrin, Ca'fer es-Sâdık tarafından, ehl-i beyt'ten olan kimselerin talimi ile sütün kesilmiş bir oğlak veya kuzu derisi üzerine yazılmış bir kitap olduğu söylenir. İddiaya göre bu kitap, kıyamete kadar olacak bütün olaylar hakkında, ehl-i beyt tarafından bilinmesi lazım gelen bütün bilgileri ihtiva etmektedir. Alî b. Ebî Tâlib'e ve Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen görüş, bilgi ve eserlerin çoğu, aslında Gulat fırkalarına ait olup Ali ve oğullarının bütün Müslümanlar nezdinde saygı gören kişilikleri istismar edilerek onlara izafe edilmiştir. Ca'fer es-Sâdık, Allah'ın dinî ve dünyevi ilimleri insana verdiğini ve hiçbir şekilde insanın gaybı bilemeyeceğini ifade etmektedir. Cifr çalışılıp tahsil yapmakla elde edilemeyen, fakat Peygamber'in vasiyeti yoluyla Allah katında verilen bir ilim çeşidine isim olmuştur. Ca'fer es-Sâdık'ın yaşadığı dönem ve kendi ilmi dikkate alınrsa, bilhassa kimya, fal ve cifr gibi konulara dair kitapların onun telifleri olması imkânsızdır.



# Hicri I. Asır Mezhep Hareketlerinde Mardin Bölgesi

**Metin BOZAN\***

## **Abstract**

*The disagreements that took place in the first century of Islam led to assume the new different political attitudes. In the course of time, these attitudes, having been institutionalized, caused the sect to come into being. Within this process of institutionalization, these movements have been seen in many regions where Muslim lived in. In this context, some of them have been identified in the vicinity of Mardin. Indeed, in the regions of Nusaybin and Dara, the Shiite and Kharijite movements have been seen in the very early of Islam. In this paper, the activities of two sectarian movements in the region in the first century of hijrah have been dealt with.*

**Key Words: Islam, Shiite, Kharijite, Mardin.**

## **Giriş**

İslamiyet'in ilk asrında vuku bulan ihtilaflar, farklı siyasi tutumların benimsenmesine yol açar. Bu siyasi tutumlar da süreç içinde kurumsallaşarak mezhepleri ortaya çıkarır. Kurumsallaşma süreci içinde olan bu hareketlere, Müslümanların yaşadığı pek çok bölgede rastlanmaktadır. Bu bağlamda günümüz Mardin sınırları içinde kalan bazı yerleşim alanlarında da bunlardan bazıları tespit edilebilmektedir. Nitekim Nusaybin ve Dara civarlarında Harici ve Şii karakterli hareketler, çok erken dönemlerde görülmeye başlar. İşte bu çalışmada hicri I. asırda mezhep karakterli iki hareketin bu bölgedeki faaliyetleri ele alınmaktadır.

---

\* Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

## I. Hz. Peygamber Sonrası Mezheplerin Oluşumuna Etki Eden Bazı Siyasi Hadiseler

Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından sahabe, halife seçimi için toplanır ve tartışmalar sonucunda Ebu Bekir'i seçer.<sup>1</sup> Bu esnada Peygamber'in defin ve techiz işleri ile uğraşan Ali b. Ebi Tâlip,<sup>2</sup> hilafet seçiminin gerçekleştiği haberini aldığı anda buna tepki gösterir.<sup>3</sup> Ancak sonuçta o da Ebu Bekir'e biat eder.<sup>4</sup> Ebu Bekir'in ardından halife olan Ömer b. Hattab, 23/644 yılında bir suikast sonucu ağır yaralanınca yerine geçecek kimse için vasiyette bulunmaz; yeni halifeyi seçme işini oluşturduğu şuraya bırakır. Şuradan ise Osman b. Affan'ın hilafet kararı çıkar.<sup>5</sup> Osman'ın, yumuşak huyluluğu,<sup>6</sup> on iki yıl gibi uzun sayılabilecek bir süre iktidarda kalışı, iktidar hususunda dirayetli olmayışı, akrabalarını kayırması, ekonomik sıkıntılar, kimi valilerin bazı keyfi tasarrufları,<sup>7</sup> kabileler arası çekişmeler vb. nedenlerle Müslümanlar arasında büyük karışıklıklar ortaya çıkar.<sup>8</sup> Tüm bu olumsuz icraatlar<sup>9</sup> ve gerekli tedbirlerin alınama-

- 1 İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdulmelik, (218/833), *es-Şretu'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ, İbrahim Ebyârî, Abdülhafız Şeybî, Beyrut, 1936, IV, 307; Ya'kûbî, Ahmet b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb (292/905), *Târîhu'l- Ya'kûbî*, Beyrut, trz., II, 123.
- 2 Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin (345/956), *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, tsh. Abdullah İsmail es-Sâvî, Kâhire 1938, s. 73; Müfd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Abkarî el-Bağdâdî (413/1022-23), *el-İrşâd fî Ma'rifeti Hucecillahi ale'l-İbâd*, thk. Muessesetu Al-i Beyt, Beyrut, 1993, I, 189.
- 3 Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), *Ensâbu'l-Esrâf*, thk. Mahmud el-Ferdus el-Azem, Dimeşk, 1997, II, 12, 15; Nâşî el-Ekber (293/905), *Mesâilu'l-İmame ve Muktefatât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fî'l-Makâlât (Usulu'n-Nihal)*, thk. Josef Van Ess, Beyrut 1971, s. 10; Ya'kûbî, II, 124,126.
- 4 Belâzûrî, II, 12; Taberî, İbn Cerîr, Ebû Ca'fer Muhammed (310/922), *Târîhu'l-Taberî*, Beyrut, 1998, III, 256.
- 5 Ya'kûbî, II, 160; Taberî, V, 77; Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Me'âdinu'l-Cevher*, thk. Saîd Muhammed el-Lehhâm, Beyrut 1997, II, 306; İbn Esîr, Ebî'l-Hasen Ali b. el-Kerem Muhammed b. Muhammed (630/1322), *el-Kâmil fî't-Târîh*, Beyrut, 1979, III, 66.
- 6 İbn Kuteybe, Ebî Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî (276/889), *el-İmâme ve's-Siyâse (İbn Kuteybe'ye nispet edilir)*, Beyrut, 1997, s. 28.
- 7 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1981, s. 13-14. Söz gelimi Vali Said b. El-As'ın bazı uygulamaları Kufelileri rahatsız etmiştir. Said, bir keresinde Kufe'nin Kureys'in bahçesi olduğunu söylemiştir (Bkz. Taberî, V, 136). Sonuçta Kufeliler tepkilerini onu şehirden kovmakla göstermiştir. (Bkz. Halife b. Hayyât, *Târîh*, thk. Ekrem Daya' el-Umerî, Riyad 1985, s. 168).
- 8 Bkz. Hillî, İbn Mutahhar, *Minhâcu'l-Kerâme*, s. 140-41; Hodgson, M. G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev. Heyet, İstanbul, 1995, I, 153 vd., Brockellman, C., *İslâm Milletleri ve devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara, 1964, s. 58-59; Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdî Akyüz, İstanbul 1997, s. 371vd.
- 9 "ın da belirttiği gibi, ilk önce tepki hilafetin meşruiyetine değil, icraatlarına yönelikti. Bkz. Onat, "Şiliğin Doğuşu Meselesi", *AÜİFD*, XXXVI, (1997), 79-117, s. 99.

yişı, Medine<sup>10</sup> ve Emsar (taşra)'da Osman'ın iktidarının sorgulanması<sup>11</sup> yol açar.<sup>12</sup> Tepkiler en sonunda Osman b. Affan'ın azlını talep eden<sup>13</sup> bir isyan hareketine dönüşür.<sup>14</sup> Osman ise hilafeti bırakmaya yanaşmaz. Hadiseler 18 zilhicce 35/17 haziran 656 te Osman'ın kendi evinde öldürülmesi ile sonuçlanır.<sup>15</sup>

Osman'ın öldürülmesinin ardından ısrarlı talepler karşısında Ali, hilafeti kabul eder.<sup>16</sup> Fakat Ali'yi ciddi problemler beklemekteydi. Bunların en önemlileri Medine'de bulunan asilerin yurtlarına gönderilmesi ve Osman b. Affan'ın katillerinin bulunup cezalandırılmasıydı. Ali ise henüz bunu gerçekleştirecek güce sahip değildi. Bunun farkında olmalarına rağmen Hz. Peygamber'in eşi Aişe ile Talha b. Ubeydullah ve Zübeyr b. Avam katillerin cezalandırılmasında ısrar edip<sup>17</sup> Kufe'yi başkent olarak seçen Ali'ye karşı tavır alır. Bu tavır sonucunda Cemel Vak'ası (36/656) gerçekleşir.<sup>18</sup> Bu savaşta Sahabenin seçkinlerinden olan Talha ve Zübeyr de dahil olmak üzere pek çok kimse ölür.<sup>19</sup> Öte yandan Ömer ve Osman dönemlerinin Şam (Suriye) valisi olan Muaviye b. Ebi Süfyan da Osman b. Affan'ın katillerinin cezalandırılması/kıyas talebiyle<sup>20</sup> henüz halife olmuş Ali'ye biat etmeyi reddeder. Bu tutumunda ısrar edince Sıffin har-

<sup>10</sup> Medinelilerin, diğer bölgelerdeki halkı Osman'a karşı cihada teşvik ettiğine dair rivayetlere bile rastlamak mümkündür. Bazı rivayetlere göre aralarında sahabenin de bulunduğu bir kısım Medineli çeşitli yerlere mektuplar yazarak cihadı arzuluyorlarsa esas cihat yerinin Medine olduğunu onlara bildirmiş; diğer bölgelerdeki halkı Osman'a karşı onları kıskartmışlardır. (Bkz. Miskeveyh, Ebû Ali er-Râzî (421/1039, *Tecâribu'l-Ümem*, thk. Ebu'l-Kâsım İmâmî, Tahran 1987, I, 274; İbnu'l-Esir, III, 150).

<sup>11</sup> Aralarında Ali'nin de bulunduğu Ashab'dan bazıları Osman'ı uyarışlardır. (Bkz. İbnu'l-Esir, III, 151-52) Bu süreç içinde kendisine götürülen hilafeti bırakma tekliflerini Osman reddetmiştir. O, Hilafeti bırakması hususundaki teklifleri "Allah'ın giydirdiği gömleği çıkarmam" diyerek kabul etmemiştir. (Bkz. İbnu'l-Esir, III, 169, 177.)

<sup>12</sup> İbn Kuteybe, s. 38.

<sup>13</sup> Daha önce vali azline teşebbüs edilmiş bunda başarılı olunmuştur. Bu girişimler zamanla icraatleri hoşnutsuzluk yaratan halifeyi de kapsamı içine alacaktır (Bkz. Rayyıs, Ziyâuddîn, *İslâm'da Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Sarmış, İstanbul, 1995, s. 54).

<sup>14</sup> 35/655-56'da Kufe, Mısır ve Basra'dan isyancılar Medine'ye yönelirler (Bkz. Halife b. Hayyât, s. 168; İbnu'l-Esir, III, 158).

<sup>15</sup> İbn Kuteybe, s. 40.

<sup>16</sup> Dîneverî, Ebû Hanife Ahmed b. davûd (282/890) *Ahbârü't-Tivâl*, thk. Ömer Fâruk, Beyrut, 1995, s. 133; İbn Kuteybe, s. 43; Nâşî, s. 15.

<sup>17</sup> Seyf b. Ömer, ed-Dabî el-Esedî (200/815), *el-Fitnetu ve vak'atu'l-Cemel*, tsn. Ahmet Rayet Armûş, Beyrut, 1986, s. 134; Halife b. Hayyât, s. 181; Belâzûrî, II, 158-59; Dîneverî, s. 136; Ya'kûbî, II, 180-81; Nâşî, s. 16.

<sup>18</sup> İbnu'l-Esir, III, 205, 221.

<sup>19</sup> İbn Sa'd, III, 32; Halife b. Hayyât, s. 181.

<sup>20</sup> Taberî, V, 305.

bi(37/657) kaçınılmaz olur.<sup>21</sup> Savaşta güç duruma düşen Muaviye taraftarları, Kur'an'ın hakemliğini talep ederler.<sup>22</sup> Ali kabul etmek istemese de ordusu içinde bulunan Kurra'nın dayatması sonucu buna rıza gösterir. Tarihe "tahkim hadisesi"<sup>23</sup> olarak geçen görüşmelerde bir sonuca varılmazsa da Şam (Suriye) ordusu siyaseten büyük bir avantaj sağlar; zira bu hadise, Ali'nin saflarında ihtilaflara sebep olur. Ali'nin ordusunda bulunan ve tutumlarından dolayı Harici olarak adlandırılan grup, Ali'yi tekfir edip<sup>24</sup> ona karşı huruc/isyan eder.<sup>25</sup> Ali de onlara karşı sert tedbirler alır. Durum her ne olursa olsun artık Ali'nin ordusu bölünmüş ve gücü zayıflamıştır. Kendisi de kısa bir süre sonra harici biri tarafından 40/661 de öldürülecektir. Ali'nin öldürülmesi üzerine taraftarları, oğlu Hasan'a biat eder.<sup>26</sup> Ancak o, durumunun hiç de sağlam olmadığını farkındadır. Bu nedenle Muaviye ile anlaşma (41/661-62) yolunu tercih eder.<sup>27</sup>

Muaviye döneminde (41-60/661-679) İslam ülkesinde bir ölçüde birlik temin edilir. Ancak onun kendi ardından oğlu Yezid'i velayet ataması<sup>28</sup> yeni bir huzursuzluk kaynağı olur. Aralarında Hz. Peygamberin torunu Hüseyin b. Ali ile Abdullah b. Zübeyr b. Avvam'ın da bulunduğu bir grup bu duruma tepki gösterir.<sup>29</sup> Yezid b. Muaviye, hilafet makamına geçince Şam (Suriye) merkezli Emevi iktidarına muhalif olan Kufeliler

<sup>21</sup> İbn Sa'd, III, 32, Halife b. Hayyât, s. 191, Mes'udî, *Tenbih*, s. 256.

<sup>22</sup> Belâzûrî, II, 226; İbn Kuteybe, s. 95; Dîneverî, s. 174; Ya'kûbî, II, 188; Nâşî, s. 18; Taberî, VI, 3; Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, II, 386.

<sup>23</sup> Ebu Musa el-Eş'ri Ali'yi azledip Abdullah b. Ömer'i önerirken; Amr b. As, Muaviye'yi halife tayin eder (Bkz. İbn Abdірabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endulûsî (328/938), *el-İkdu'l-Ferîd*, thk. Ahmed Emîn, Ahmed Zeyn, İbrahim el-Ebyârî, Kâhire 1948, IV, 348).

<sup>24</sup> İslam Mezhepleri Tarihi Kaynakları incelendiğinde Nehrevan savaşı sonrasında fikirlerinde ısrar eden Haricilerin Hz. Ali'yi tahkim'den dolayı itham edip onu, savaşılması gereken bir muhalif olarak gördükleri izlenimini edinmek mümkündür. Ancak tüm Hariciler'in aynı fikirde olmadıkları anlaşılmaktadır. *Nitekim Harici olarak kalan ancak Ali ve Hasan ile savaşmayı bırakıp Şehrûzzûr'a göçen 500 kişilik bir gruptan söz edilmektedir. Ferva b. Nevfel el-Eşcâî' komutasındaki bu grup, Ali ve Hasan dönemlerinde yönetime karşı savaşıma hususunda tereddüt etmişlerdir. Muaviye'nin iktidarı devralması üzerine ise artık cihat etmek için önlerinde bir engel kalmadığını düşünerek ona karşı isyan etmişlerdir.* Bkz. İbnü'l-Esir, III, 409.

<sup>25</sup> Nasr b. Müzahim, s. 517; Halife b. Hayyât, s. 197; İbn Kuteybe, s. 113-29; Dîneverî, s. 187 vd.; Nâşî, s. 18; Taberî, VI, 12, İbn Abdірabbih, II, 388; Müfid, *İrşâd*, II, 13.

<sup>26</sup> İbn Kuteybe, s. 134.

<sup>27</sup> 41/661-62 yılında tüm beldelerin halkı Muaviye'ye biat etti. Bu nedenle bu yıla "Cemat yılı" denir (Bkz. İbn Abdірabbih, IV, 362).

<sup>28</sup> Ebû Mihnef, Lut b. Yahya (150/767), *Maktelu Hüseyin ve Masrau Ehl-i Beytihi*, Bağdat, 1977, s. 7; İbn Kuteybe, s. 134.

<sup>29</sup> Ebû Mihnef, s. 7-8.



girişecekleri isyan hareketine liderlik etmesi için Hz. Hüseyin'i davet ederler. Hüseyin bu çağrıya uyup oraya gider.<sup>30</sup> Fakat Kufe'de şartlar onun aleyhinde değişmiştir. Emeviler'in Irak Valisi Ubeydullah b. Ziyad'ın üzerine gönderdiği ordu, Hüseyin'i çatışmaya zorlar. Orantısız güçler arasında<sup>31</sup> cerayan eden savaş sonucunda Hz. Peygamber'in torunu Hüseyin, Kerbela'da 61/680 yılında şehit edilir.<sup>32</sup>

Tüm bu hadiseler, daha sonraları iman-amel ilişkisi, büyük günah vb. itikadi meselelerin yanı sıra hilafet/imamet gibi siyasi meselelerin de tartışılmasına yol açacak; süreç içinde siyasi-itikadi farklılıkların/mezheplerin ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Siyasi-İtikadi farklılıkların ilk izleri Şia ve Haricilik olmak üzere başlıca iki fırkada görülecektir. Bu her iki zümrenin öncüleri sayılabilecek kesimler, merkeze karşı pek çok farklı bölgede mücadele etmiştir. Bu bölgeler arasında günümüz Mardin ilimizin sınırları içinde kalan Nusaybin ve Dara da vardır.

## II. Şii karakterli Nusaybin Haşebiye Hareketi

### A. Hareketin Oluşum Süreci

Hz. Hüseyin ve yakınlarının şehit edilmesi ile sonuçlanan Kerbela faciasına ilk esaslı tepki Tevvâbûn<sup>33</sup> adı ile anılan hareket tarafından ortaya konulur.<sup>34</sup> Bu hareket, Hüseyin'i Kufe'ye davet ettikleri halde Emevi iktidarına karşı savaşında ona destek vermeyen kimselerden oluşmaktadır. Bu davranışlarının sonucunda, günahlarından arınmak için onun intikamını almak ve gerekirse bu uğurda canlarını feda etmek üzere yola çıkarlar. Yezid b. Muaviye'nin ölümüne kadar gizli bir şekilde faaliyetlerini sürdüren Tevvâbûn hareketi, onun ölümü ile çevreye propagandacılar göndermeye başlar.<sup>35</sup> Hareket 65/684 yılında Süleyman b. Surad'ın liderliğinde Emevilere başkaldırdıysa da<sup>36</sup> başarılı olamaz.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> İbn Kuteybe, s. 182.

<sup>31</sup> Bkz. Ebû Mihnef, s. 40; Belâzûrî, II, 503; Ya'kûbî, II, 245.

<sup>32</sup> İbn Kuteybe, s. 184; İbnu'l-Esir, IV, 78.

<sup>33</sup> Çokça tevbe edenler

<sup>34</sup> Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi, "İlk Şii Olaylar: 1. Tevvâbûn Hareketi", AÜİFD, sy. XXVI, Ankara, 1983, s. 335-52.

<sup>35</sup> İbnu'l-Esir, IV, 162-63.

<sup>36</sup> İbnu'l-Esir, IV, 175. Süleyman öldürüldüğünde Museyyeb b. Necebe liderliği alır. Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 183.

<sup>37</sup> Bkz. Taberî, VII, 34-41; İbn Esîr, IV, 158-65. Wellhausen gibi bazı yazarlar, Tevvâbûn'u Şii

Tevvâbûn'un ardından Hz. Hüseyin'in intikamını almak üzere Emevi iktidarına karşı girilen Kufe merkezli bir diğer harekette de Muhtâr es-Sakafî hareketidir. Muhtâr es-Sakafî'nin hayatı incelendiğinde, kendi şahsi hesapları ile Ehl-i Beyt'in kanını talep fikrini meczeden pragmatist bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır.<sup>38</sup> Nitekim o, bir yandan Emevi idaresine isyan eden Abdullah b. Zübeyr'in desteğini alarak Irak'ta bir otorite kurmaya çalışırken,<sup>39</sup> öte yandan Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye<sup>40</sup> adına hareket ettiğini ileri sürmüştür.<sup>41</sup> Ancak Hicaz ve Irak'ta kontrolü elinde tutan Abdullah b. Zübeyr'den gerekli iltifatı göremeyen Muhtâr es-Sakafî, bu defa Muhammed b. Hanefiyye'nin kendisini Hz. Hüseyin'in intikamını almakla görevlendirdiği<sup>42</sup> iddiasını ön plana çıkarır.<sup>43</sup> Tevvâbûn hareketinin başarısızlıkla sonuçlanması, Muhtâr es-Sakafî'ye kişisel amaçlarını gerçekleştirmesi için gerekli fırsatı verir.<sup>44</sup> Hz. Ali'nin ünlü komutanı Malik el-Eşter'in oğlu İbrahim el-Eşter'i de yanına

---

bir hareket olarak tanımlar (Bkz. Wellhasuen, Julius, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1996, s. 118) Ancak hareketin esasları ve hedeflerine bakıldığında bunların Şii niteliklere sahip olduklarını söylemek güçtür. (Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 90) Zira Tevvâbûn'u harekete geçiren muharrir unsur Hz. Hüseyin'in şehadetinde takındıkları tutumdan dolayı duyulan pişmanlık ve onun intikamını almaktır. (Bkz. Watt, *"Emeviler Devrinde Şiilik"*, çev. İsa Doğan, OMÜİFD, sy. X, 1998, s. 35:) Öyle görünmektedir ki Tevvâbûn, siyasi-itikadi bir amaçtan ziyade günahlarının kefareti için ödemeyi hedefleyen bir harekettir. (Bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 89; Krş. Ca'feriyan, Resûl, *el-Hayâtu'l-Fikriyyeti ve's-Siyâsiyyeti li Eimmeti Ehl-i'l-Beyt*, Beyrut 1994, I, 164-65)

<sup>38</sup> Bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 93.

<sup>39</sup> Ancak Muhtâr es-Sakafî, Hicaz'da isyan edip bu bölge ile Irak'ı kontrolünde tutan İbn Zübeyr'den gerekli iltifatı görmemiştir. Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 170.

<sup>40</sup> Ali b. Ebi Talib'in oğludur. Künyesi Ebu'l-Kasımdır. Annesi el-Hanefiyye Havle bt. Ca'ferdir. Muhammed b. Hanefiyye 81/700 yılında ölmüştür. Bkz. İbn Sa'd, V, 91, 116; Nevbahtî, s. 27.

<sup>41</sup> İbn Sad, V, 213.

<sup>42</sup> Muhtar Yezid'in ölümünden altı ay sonra ortaya çıkıp mehdi olarak isimlendirdiği Muhammed b. Hanefiyye adına propagandaya başlamıştır. Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 163.

<sup>43</sup> İbnu'l-Esir, IV, 163. Bazı kabileleri kendi etrafında toplamaya çalışır. İbn Hanefiyye adına hareket ettiğini söyler. Bu kabilelerden bazıları durumu tahkik için İbn Hanefiyye'ye elçi gönderirler. Muhammed b. Hanefiyye, Hüseyin'in intikamının alınmasını arzuladığını belirtir. Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 214.

<sup>44</sup> Muhtâr es-Sakafî her ne kadar Hüseyin b. Ali'nin intikamını alma amacını güttüğünü söylese de aynı misyonla iktidara karşı mücadele eden Tevvâbûn hareketine mesafeli davrandığını görmekteyiz. Muhtar, onları tenkit ettiğini ve liderleri Süleyman b. Surad'ın insanları ölüme sürüklediğini söylemiştir. Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 163. Bu söylemi kısmen etkisini göstermiş tevvâbun hareketinden bazılarını yanına çekmeyi başarmıştır. Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 172.

çekmeyi başaran Muhtar 66/685 yılında isyan eder. İbn Zübeyr'in valisini Kufe'den çıkartarak burayı ele geçirir.<sup>45</sup> Hz. Hüseyin'in katlinden sorumlu olanları cezalandırır.<sup>46</sup>

Muhammed b. Hanefiyye adına hareket ettiğini söyleyen Muhtâr es-Sakafî'nin güçlenmesi Abdullah b. Zübeyr'i endişelendirir. Abdullah b. Zübeyr, Muhtâr es-Sakafî'nin önünü kesmek için Muhammed b. Hanefiyye'den kendisine bağlılığını açıklamasını (biat almayı) ister, buna yanaşmayınca da onu ve ailesini topluca tutuklar. O da etrafındakilerin teşviikiyle Muhtâr es-Sakafî'den yardım ister.<sup>47</sup> Muhtâr es-Sakafî bu fırsatı hemen değerlendirir. Adamlarını Muhammed b. Hanefiyye ve ailesini kurtarmaya gönderir. Gönderdiği kimseler Mescid-i Haram'a silah ile girmeyi doğru bulmadıklarından dolayı yanlarında sopa taşımışlardır. Bu nedenle ileride bu kimselere (dolayısıyla Muhtâr es-Sakafî taraftarlarına) "Haşebiyye"<sup>48</sup> denilecektir.<sup>49</sup>

Muhtâr es-Sakafî Irak'ta bir yönetim tesis etmişse de hakimiyeti uzun sürmemiştir. Kendi yanında bulunan Arap unsurlar, Muhtar'ın *mevaliye* ayrıcalık tanınmasından rahatsızlık duyarak saf değiştirmişlerdir. Zira Muhtâr es-Sakafî, İran ve Iraklı Arami kökenli Mevaliye alışılmışın dışında değer vermiştir.<sup>50</sup> İşte bu kabileci kesimin de teşviikiyle Abdullah b. Zübeyr'e bağlı güçler<sup>51</sup> Muhtâr es-Sakafî'yi Kufe'de muhasara edip öldürmüştür.<sup>52</sup>

## B. Haşebiyye Hareketi'nin Nusaybin Dönemi

Muhammed b. Hanefiyye adına hareket ettiğini ileri süren Muhtâr es-Sakafî'nin öldürülmesi üzerine, ona bağlı güçler dağılır.<sup>53</sup> Mes'udî, bu

<sup>45</sup> İbnu'l-Esir, IV, 222.

<sup>46</sup> Taberî, VII, 100; İbnu'l-Esir, IV, 228.

<sup>47</sup> Taberî, VII, 123-24; İbnu'l-Esir, IV, 250.

<sup>48</sup> Arapçada odun anlamına gelen "*Haşeb*" kelimesine nispetle kendilerine *Haşebiyye* denmiştir. Bkz. İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükrim el-İfrikî el-Mısri (711/1311), Lisânu'l-Arab, Beyrut, 1995, IV, 94.

<sup>49</sup> Mescidi haram'da kılıçla çarpışmayı kerih gördükleri için odun parçalarıyla gelmelerinden dolayı kendilerine *Haşebiyye* denmiştir. (İbnu'l-Esir, IV, 251). Onat'ın da belirttiği gibi Muhtâr es-Sakafî taraftarlarına o dönemde verilen tek genel isim bu olmalıdır. (Bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 110).

<sup>50</sup> Bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 105, 113.

<sup>51</sup> Abdullah b. Zübeyr'in kardeşi ve onun Irak valisi Mus'ab b. Zübeyr, Muhtâr es-Sakafî'ye saldırmıştır. Bkz. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 109.

<sup>52</sup> Dineverî, s. 280-81; Taberî, VII, 143-44; İbnu'l-Esir, IV, 273.

<sup>53</sup> İbnu'l-Esir, IV, 273.

güçlerden iki bin atının el-Habeşi ve Haris'in mevlası Yezid adlı kişilerin<sup>54</sup> liderliğinde Nusaybin<sup>55</sup> taraflarına geçtiğini aktarır.<sup>56</sup> Muhtâr es-Sakafî hareketinin devamı olması hasebiyle kendilerine de *Haşebiyye* denilen<sup>57</sup> bu güçlerin kimlerden müteşekkil olduğu hususunda açık bir bilgi yoktur. Ancak Muhtar'ın taraftarları içerisindeki Arap unsurların çoğunluğunun zamanla onu terk edip muhalefete geçtiği,<sup>58</sup> ordusunun büyük ölçüde mevali unsuruna dayandığı kabul edilirse,<sup>59</sup> bu durumda Nusaybin'e gelenlerin de ağırlıklı olarak mevaliden oluştuğu söylenebilir.<sup>60</sup> Nitekim Nusaybin'e gelen grubun liderlerinden birisinin Habeş diyarına nisbet edilerek kendisine "*Habeşi*" denmesi, diğerinin de bir "*Mevla*" olması bu kanaati destekler mahiyettedir.<sup>61</sup>

*Haşebiler*'in Nusaybin'de bulunduğu süre içinde İslam dünyasında iktidar mücadelesi veren üç güçten söz etmek mümkündür. Şam (Suriye)'de Emeviler, Hicaz'da ise Abdullah b. Zübeyr kontrolü elinde tutmaktadır. Öte yandan Hariciler çeşitli bölgelerde isyan etmektedirler.<sup>62</sup> Aslında 68/688 yılındaki hac ibadeti İslam dünyasındaki bu bölünmüşlüğü yansıtmaması bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bu senede Müslümanlar dört ayrı bayrak altında hac görevini ifa etmişlerdir. Bunlar Muhammed b. Hanefiyye'nin imametini ileri sürenler (*haşebiyye*), Abdullah b. Zübeyr ve taraftarları, Emeviler ve Haricilerdir.<sup>63</sup> Ancak diğer güçlere nispetle *Haşebiler*'in Nusaybin'deki hâkimiyetleri daha zayıf olduğu için hasımlarını caydıracak büyük bir güçleri yoktur. Varlıklarını sürdür-

<sup>54</sup> Mes'udî, bu şahısların kimlikleri hakkında ayrıntılı bilgi vermez.

<sup>55</sup> Nusaybin el-Cezire ismini verdikleri bölge içinde yer almaktaydı. Günümüzde ise Mardin il sınırları içinde bulunmaktadır. Bkz. İdrisî, Ebî Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh (560/1165), *Kitâbu Nüzheti'l-Müstâk fi ihtirâki'l-âfâk*, Beyrut, 1989, II, 662

<sup>56</sup> Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 115.

<sup>57</sup> Bkz. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 109; Zehebî, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Ahmed (748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Tabâkkâtu'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, Beyrut, 1993, VI, 334.

<sup>58</sup> Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 109.

<sup>59</sup> Bu muhtemeldir. Zira kaynaklarda ordusu içinde yedi bin Mevalinin varlığından söz edilmektedir. Muhtar hareketinin başladığı dönemde Kufe'de 20 bin mevali olduğu sanılmaktadır. (Bkz. Dîneverî, *Ahbâru't-Tivâl*, s. 264).

<sup>60</sup> Mevali kelimesi ile Arap dışı unsurlar kastedilmekteydi. Müslüman olan gayr-ı Araplar mevla olarak bir Arap kabilesine alınır. Bu mevalinin Irak halkından (ki Arami denilebilir). ve İran asıllı kimselerden müteşekkil olduğu anlaşılmaktadır. (Bkz. Watt, *İslâmî Tetkikler*, çev. Süleyman Ateş, Ankara, 1968, s. 31).

<sup>61</sup> Bkz. Mes'udî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 115.

<sup>62</sup> İsyânlar için bkz. Demircan, *Hâricîlerin Siyâsi Faaliyetleri*, İstanbul, 1996, s. 133-242

<sup>63</sup> İbnu'l-Esir, IV, 296.

bilmeleri daha ziyade diğer güçlerin bölgeye sefer düzenlemelerine imkân tanımayan birtakım iç karışıklıklar nedeniyledir.<sup>64</sup> Nitekim Emevi yönetiminin toparlanması Nusaybin'deki *Haşebîler*'in sonunu getirir. Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan, iç sorunlarını hallettikten sonra 71/690-91 yılında muhaliflerine yönelir. Bu bağlamda Nusaybin'e de gelir ve burayı kuşatıp ele geçirir.<sup>65</sup> Bu şekilde Muhtâr es-Sakafî hareketinden arta kalan bu grubun varlığı da sona erer.

### C. Hareketin Fikri Yapısı

Nusaybin'de de bir dönem hâkimiyet kurmuş olan *Haşebîye* hareketinin fikirlerinin tespiti ilk Şii fikirlerin neler olduğunun tespiti açısından da önemlidir.<sup>66</sup> Zira Onat'ın da belirttiği gibi, itikadi anlamda ilk Şii farklılaşmalar Hicri I. asrın son çeyreğinden itibaren tarih sahnesine çıkmaya başlamış olmalıdır.<sup>67</sup> Bu dönemde özellikle Muhtâr hareketi içinde bulunup ve *Haşebîye*'yi büyük ölçüde teşkil eden Mevâlî unsuru belirleyici olmuştur.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Krş. Benli, Yusuf, "Keysâniyye Tarihinde Nusaybin Haşebîye Devleti Döneminin Aydınlatılması Üzerine Bazı Düşünceler", Ekev Akademi Dergisi, Sayı 24 (2005), s. 250. Zira Emeviler ve Abdullah b. Zübeyr birbirleri ile uğraşmaktaydı. Öte yandan Emevi iktidarı Şam'daki bir takım karışıklıklar nedeniyle sıkıntılar yaşamaktaydı. Bkz. Mes'udî, *Murûcu'z-Zehab*, III, 112; İbnu'l-Esir, IV, 304.

<sup>65</sup> Bkz. Mes'udî, *Murûcu'z-Zehab*, III, 115.

<sup>66</sup> İslam Mezheplerinin en önemlilerinden biri olan Şiiliğin ne zaman ortaya çıktığı hususunda farklı yaklaşımlar mevcuttur. (Bu hususta bkz. İrfân Abdulhamîd, *İslâm'da İtikâdî Mezhebler ve Akâid Esasları*, çev. Saim Yeprem, İstanbul 1994, s. 16-19; Fırlah, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişimi", s. 35; Onat, "Şiiliğin Doğuşu Meselesi", s. 81-102; Zo'bü, Fethî Muhammed, *Gulâti's-Şî'a ve Teessürüm bi'l-Edyânî'l-Muğâyire li'l-İslâm*, Beyrut 1988, s. 23-33; Celî, Muhammed Ahmed, *Dirâsetun ani'l-Firak fi Târîhi'l-Müslimîn "el-Havâric ve's-Şî'a"*, Riyad 1986, s. 90 vd.; Ukaylî, s. 61-62; Subhî, s. 28-52). Ancak Şiilik tabirinin istihlak ettiği zaman dilimi dikkate alınarak bir tetkik yapıldığında (Bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 149) Onat'ın da belirttiği gibi Muhtâr hareketine kadar olan süreçte yaşanan Ali ve oğulları eksensiz hadiselerin özel anlamda bir Şii hareket olduğunu söylemek güçtür. Belki de bunlar, sadece birer siyasi tutum olarak mütalaa edilmelidir.

<sup>67</sup> Bkz. Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, s. 157. Nitekim İbnu'l-Murtazâ da Rafızî olarak adlandırdığı kesimin ilk devir geçtikten sonra ortaya çıktığını savunmaktadır. Buna gerekçe olarak da Ebû Zerr, Ammâr, Mikdâd gibi Ali'nin imametini inandıkları iddia edilen sahabenin Ebû Bekir ve Ömer'den teberri ettiklerine dair bir ifadenin olmaması, aksine Ömer döneminde Ammâr'ın Kûfe'de, Selmân'ın ise Medâin'de valilik görevini kabul etmelerini gösterir (Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 5-6). Berkî ise, Ebû Bekir'den teberri edenlerin on iki kişi olduğunu söylemektedir (Bkz. Berkî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid (280/893), *Ricâl*, Tahran 1383, s. 63).

<sup>68</sup> Muhtâr es-Sakafî döneminde onun ordusu içinde de bir takım garip inanışlara sahip insanların varlığından söz edilmektedir. Nitekim Muhtâr es-Sakafî'nin komutanı İbra-

*Haşebîyye* Hareketinin fikirlerinin tespitinde Hasan b. Muhammed'in *Kitâbu'l-İrcâ'i*<sup>69</sup> önemlidir. Zira Hasan b. Muhammed, hem bu kesim ile aynı zaman dilimi içinde yaşamış, hem de bizzat Nusaybin'e giderek onların arasında bulunmuştur. Babası Muhammed b. Hanefiyye'yi imam kabul edip onun hakkında ileri sürdükleri fikirleri<sup>70</sup> muhtemelen bizzat onlardan dinlemiş ve buna reddiyelerde bulunmuştur.<sup>71</sup> Bunun dışında İbrahim en-Nehâ'i'ye nispet edilen rivayet, Harici Sâlim b. Zekvân'ın *Sîre*'si<sup>72</sup> 105/723 yılında ölen Şair Küseyyir'in ve 127/744'te ölen Kümeyt'in şiirleri ile Ebu Hamza el-Harici'ye nispet edilen hutbesi<sup>73</sup> gibi birtakım

---

him b. Eşter, Emevi valisi Ubeydullah b. Ziyad ile çarpışmaya gittiğinde yolda bir manastırın kenarında Muhtar taraftarlarından çıplak bir katır üzerinde bir kürsü taşıyan birilerini görmüştür. Bunlar, kürsüye yapışmış Allah'a dua etmektedirler. Rivayetin devamında İbrahim b. Eşter'in akılsızlar olarak nitelediği bu kişilerden sorumlu tutulmak için Allah'a yakardığı aktarılır. Bkz. İbnü'l-Esir, IV, 257

<sup>69</sup> Kendisine nispet edilen *Kitâbu'l-İrcâ* adlı eser de Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, Mürcie'ye destekleyen fikirleri savunmaktadır. Bkz. Hasan b. Muhammed, *Kitâbu'l-İrcâ* ("İlk Mürcii Metinler ve *Kitâbu'l-İrcâ*" içinde), çev. Sönmez Kutlu, *AÜFD*, XXXVII, (1998), s. 317-331.

<sup>70</sup> Nusaybin'e göçen *Haşebîlerin* Muhtar'ın fikirlere paralel olarak Muhammed b. Hanefiyye'ye bağlı oldukları bilinmektedir. (Bkz. Mes'udî, *Murûcu'z-Zehab*, III, 115) Ancak bu bağlılık tek taraflı olmalıdır. Zira Muhammed b. Hanefiyye'nin hareketin herhangi bir sürecinde onlarla bir bağ kurduğuna dair bir veri yoktur. Onların burada bulunduğu süreç içinde Muhammed b. Hanefiyye ve ailesinin Abdullah b. Zübeyr'in baskısı altında olduğu ve bu nedenle Muhammed b. Hanefiyye'nin Tâife göçtüğü bilinmektedir. Bkz. İbnü'l-Esir, IV, 252-53. Şayet böyle bir bağ olsa Muhammed b. Hanefiyye'nin Nusaybin'i tercih etmesi gerekirdi.

<sup>71</sup> Kaynaklarda Muhammed b. Hanefiyye'nin en büyük oğlu Hasan'ın bunlarla irtibata geçtiğine dair rivayetler de mevcuttur. Buna göre Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye, Muhtâr es-Sakaffî'nin ölümünden sonra Kufe'yi ziyaret etmiş, oradan da Nusaybin'e geçmiş, buradaki *Haşebîyye* de onu lider edinmiştir. Aynı rivayette Abdullah b. Zübeyr'in gönderdiği bir gücün Nusaybin'deki *Haşebîleri* yendiği, Hasan b. Muhammed'i esir alıp Mekke'ye getirdiği ve burada hapsedtiği aktarılmaktadır. (Bkz. Zehebî, VI, 334). Hasan b. Muhammed'in Nusaybin'i ziyaret etmesi muhtemeldir. Fakat onun bu hareketin fikirlerini benimseyip onlara liderlik yapmış olabileceği hususu pek makul görünmemektedir. Zira başta bu rivayetin aktarıldığı Zehebî olmak üzere pek çok kaynak, onun Mürcie mezhebinin görüşlerini benimsediği ve hatta ilk Mürcii fikirlere sahip kimse olduğu aktarılmaktadır. Bkz. Zehebî, VI, 332. Bu bağlamda Sönmez Kutlu'nun da belirttiği gibi Hasan b. Muhammed'in Nusaybin'e gidış sebebini onlara liderlik yapmak değil; babası Muhammed b. Hanefiyye hakkında birtakım iddialarda bulunan bu kimselerin fikirlerini araştırmak olarak izah etmek daha tutarlıdır. Bkz. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, 2000, s. 80-81.

<sup>72</sup> Salim b. Zekvan'ın ne zaman öldüğü bilinmemekle beraber eserin içeriğinden 70'li yılların başında yazıldığı tahmin edilmektedir. (Bkz. Kutlu, "Salim b. Zekvan'ın Sire adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısımın Tercümesi", 467)

<sup>73</sup> Ebu Hamza'nın adı Muhtar b. Avf el-Ezdi es-Sülemidir. Basralıdır. Her sene Mekke'ye gelip halkı, Mervan b. Muhammed ve Mervan ailesi aleyhinde olmaya çağırırdı. Bu

dokümanlarda da bunlara nispet edilen birtakım fikirleri tespit etmek mümkündür.

Hasan b. Muhammed, babası Muhammed b. Hanefiyye adı etrafında bir takım söylemler geliştiren aralarında Nusaybin'deki güçlerin de bulunduğu Hâşebiyye'ye *Kitâbu'l-İrcâ'*da bir takım fikirler izafe etmektedir. Bu eserde Hâşebiyye'nin, Allah'ın kitabına itaat ettiklerini iddia etmelerine rağmen, Allah ve Nebisine karşı yalan ve iftirada buldukları, Allah'ın kitabını tahrif ettikleri, Arab'ın Ehl-i Beytini imam edinerek onların sevdiklerine dost oldukları (*tevelli*), sevmediklerini terk ettikleri (*teberrî*), Kur'an'dan yüz çevirip kahinlere uyarak kıyamet kopmadan önce bir devletin kurulacağı beklentisi içinde oldukları, insanların şaşırıldığı, yüz çevirdiği bir vahiy ile ve gizli bir ilim ile hidayete erdiklerini söylemeleri<sup>74</sup> ve Allah'ın Nebisinin Kur'an'ın onda dokuzunu gizlediğini iddia ettikleri anlatılmaktadır.<sup>75</sup>

Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'nin *Kitâbu'l-İrcâ'*sında zikredilmeyen Hâşebiyye'ye ait başka fikirler de mevcuttur. Bunlardan biri Muhammed b. Hanefiyye'nin *vasîliğidir*. Nitekim 105/723-24 yılında ölen Kuseyyir'e nispet edilen bir şiirde bunun izlerine rastlamak mümkündür. O, Muhammed b. el-Hanefiyye'yi "*Vasî*" olarak isimlendirmektedir.<sup>76</sup> Yine Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer hakkında menfi tutum sergileyenler de vardır. Salim b. Zekvan, hicri 70'li yıllarda yazdığı *es-Sire*" adlı eserinde buna vurgu yapmaktadır.<sup>77</sup> Ayrıca 96/714-15 te ölen İbrahim en-Nehâî'ye nispet edilen bir rivayette de Ali'nin Ebu Bekir ve Ömer'den üstün tutulması söz konusudur.<sup>78</sup>

---

olay 128/745-46 yılına kadar sürmüştür. Bkz. Taberi, İbn Cerir, Tarih, IX, 35; Ezdî, Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed b. İyâs b. Kâsım (334/945), *Tarîhu Mûsul*, thk. Ali Habîbe, Kâhire 1967, s. 77.

<sup>74</sup> Ebû Hamza el-Haricî'nin "Onlar, bir yaratığa sırların bilgisini isnad ediyorlar." dediği aktarılmaktadır. Bkz. İsfehânî, Ebu'l-Ferec (356/967), *el-Eğâni*, Beyrut 1986, XXIII, s. 255-56. Bu hususta bir değerlendirme için bkz. Thomson, William, "İslâm ve Mezhepler", çev. Adil Özdemir, *DEÜİFD.*, I, İzmir 1983, s. 317-18.

<sup>75</sup> Bkz. Hasan b. Muhammed, s. 317-331.

<sup>76</sup> Bkz. Bağdâdî, Abdulkâhîr Tâhîr b. Muhammed (429/1037), *el-Fark beyne'l-Furak*, tlk. İbrahim Ramazan, Beyrut 1997, s. 49-50.

<sup>77</sup> Bkz. Sâlim b. Zekvân, "Sâlim b. Zekvan'ın Sire Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısmın Tercümesi" çev. Sönmez Kutlu, *AÜİFD*, XXXV. Ankara 1996, s. 472; Hasan b. Muhammed, s. 326; Kumeyt b. Zeyd el-Esedî (126/743), *Hâşimiyât* (Ebû Reyâş Ahmed b. İbrahim el-Kaysî'nin Hâşimiyâtı tefsiri ile birlikte), thk. Dâvud Sellûm, Nürî Hammûdî el-Kâysî, Beyrut 1986, s. 202.

<sup>78</sup> İbn Sa'd, VI, 275.

Şayet tüm bu aktarılanlar doğruysa, aşırı olarak nitelenebilecek *kur'ân'ın tahrifi, tevelli, teberi, vasi, mehdilik, Ali'yi Ebu Bekr ve Ömer'den üstün tutma gibi* ilk Şii fikirlerin oluşum sürecinde Nusaybin'de de yaşamış olan *Haşebiler*'in önemli bir rol oynadıkları söylenebilir.

### III. Dara Haricileri

#### A. Hariciliğin Ortaya Çıkışı

Hariciliğin doğuşunun arkasında farklı dini-siyasi faktörler varsa da, Sıffin savaşında (37/657) meydana gelen birtakım hadiselerin Hariciliğin ortaya çıkışında belirleyici rol oynar.<sup>79</sup> Bilindiği gibi, savaş esnasında güç duruma düşen Şam valisi Muaviye b. Ebî Süfyan taraftarları, Kur'an'ın hakemliğini talep etmişti.<sup>80</sup> Ordusu içindeki bazı kesimlerin ısrarı üzerine<sup>81</sup> Halife Ali b. Ebî Tâlib, buna razı olur.<sup>82</sup> İslam Tarihinde “*tahkim*” olayı olarak bilinen bu görüşmeler, Halife Ali'nin saflarında geri dönülmez bir ihtilafın ortaya çıkmasına sebep olur. Hz. Ali'nin ordusu içinde bulunan bir kesim, onun tahkimi kabul etmekle Allah'ın emrine karşı geldiğini ileri sürerek yaptığı hatadan dolayı tevbe etmesini talep eder.<sup>83</sup> Halife'ye karşı huruc/isyan edişleri nedeniyle kendilerine Harici<sup>84</sup> denen bu kesim, ordudan ayrılarak<sup>85</sup> Harura'ya geçer.<sup>86</sup> Yapılan görüşmelerde Haricilerin büyük çoğunluğu ikna olup dönse de, Ali'nin tahkim'de alınan karara bağlı kalacağını beyan etmesi üzerine yeniden ayrılırlar. Allah'ın hükmünü yerine getirebileceklerine inandıkları bir beldeye göç etmeye

<sup>79</sup> Bkz. Fiğlalı, Ethem Ruhi, “Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı”, *AÜİFD*, XXII, (1978), s. 246.

<sup>80</sup> Belâzûrî, II, 226; İbn Kuteybe, s. 95; Dîneverî, s. 174; Ya'kûbî, II, 188; Nâşî, s. 18; Taberî, VI, 3.

<sup>81</sup> Sonradan harici olan Mis'ar b. Fedekî et-Temimî ve Zeyb b. Husayn et-Tâî gibi bazı kimseler, Ali'ye Kur'an'a uyması hususunda ısrar etmişlerdir. İtaat etmezse Osman'ın başına gelenlerin kendisinin de başına geleceği tehdidini savurmuşlardır. Bkz. İbnu'l-Esir, III, 316-17.

<sup>82</sup> İbnu'l-Esir, III, 316.

<sup>83</sup> Hariciler hakem atayıp hata yapmasından dolayı Ali'nin tevbe etmesini önerirler. Hz. Ali ise bir anlaşmanın gerçekleştiğini söyleyip bunu reddeder. Bkz. İbnu'l-Esir, III, 334.

<sup>84</sup> Bu topluluğun Harici olarak isimlendirilmesi hakkında daha bilgi için bkz. Fiğlalı, “Hariciliğin Doğuşu ve Firkalara Ayrılışı”, s. 245.

<sup>85</sup> Nasr b. Müzahim, s. 517; Halife b. Hayyât, s. 197; İbn Kuteybe, s. 113-29; Dîneverî, s. 187 vd.; Nâşî, s. 18; Taberî, VI, 12, Mes'udî, *Murûcu'z-Zehab*, II, 399; İbn Abdirabbih, II, 388; Müfid, *İrşâd*, II, 13.

<sup>86</sup> Bkz. İbn Sa'd, III, 32; Ya'kûbî, II, 191; İbn Kuteybe, s. 113; Mes'udî, *Murûcu'z-Zehab*, II, 399; İbnu'l-Esir, III, 326.



karar vererek<sup>87</sup> Nehrevan'a yönelirler.<sup>88</sup> Burada yapılan görüşmelerden de bir sonuç alınmayacaktır.<sup>89</sup>

Nehrevan'a yönelik, Haricilik için bir dönüm noktası olmuştur. Zira bundan sonra Hariciler bir daha Hz. Ali ile bir araya gelmeyeceklerdir. Bilakis işi Ali'ye suikast düzenlemeye kadar vardırırlar. Ali sonrası iktidarlara karşı da tavizsiz bir mücadele yürüten Hariciler, pek çok defa isyan etmişlerdir.<sup>90</sup> Hasımlarıyla mücadelelerini yürüttükleri bu süreç içinde farklı bölgelere göç edip buralarda iktidar karşıtı faaliyetlere girişmişlerdir.<sup>91</sup>

## B. Dara Haricilerinin Emevi Karşıtı Mücadelesi

Haricilerin faaliyet gösterdikleri bölgeler arasında günümüz Mardin sınırları içinde kalan ve bu gün Oğuz köyü olarak bilinen Dara'nın da adı geçmektedir. Dara, Cezire bölgesinin sınırları içinde yer almaktadır.<sup>92</sup> Kaynaklarda İslamiyet'in ilk asrında Benî Rebia'nın yurdu olarak zikredilen Cezire'ye<sup>93</sup> Hariciliğin daha ilk ortaya çıktığı dönemde geldiği söylenebilir. Zira bölgede yaşayan kabilelerden bazıları Hz. Ali döneminde vuku bulan hadiselerde Hariciler ile beraber hareket etmişlerdir.<sup>94</sup> Ancak burada yaşayan tüm kabilelerin Harici olduğunu, hatta Haricileri içinden çıkaran kabilelerin tümünün bu görüşü benimsediği söylemek güçtür.<sup>95</sup>

Cezire bölgesinde yaşayan Hariciler hakkında kaynaklarda aktarılan bilgiler sınırlıdır. Mevcut rivayetler incelendiğinde, bu bölgedeki Harici

<sup>87</sup> İbnu'l-Esir, III, 336.

<sup>88</sup> İbn Kuteybe, s. 121; İbn Abdirabbih, II, 390; İbnu'l-Esir, III, 338.

<sup>89</sup> Bkz. Halife b. Hayyât, s. 197; Mes'ûdî, *İsbâtu'l-Vasiyye*, s. 159; İbnu'l-Esir, III, 348.

<sup>90</sup> Bkz. İbnu'l-Esir, III, 372-73, 421, 425.

<sup>91</sup> Haricilerin faaliyetlerini kabaca Kufe, Basra, Horasan, Güney Arabistan, Kuzey Afrika, Mısır, Uman Cezire ve Musul şeklinde tasnif etmek mümkündür. Bkz. Demircan, Adnan, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, s. 133-242.

<sup>92</sup> Diyâr-ı Rebia içindedir. Kalesi olan küçük ve güzel bir yer olarak tarif edilmektedir. Bkz. İdrisî, II, 662.

<sup>93</sup> Bkz. Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zeheb*, III, 100; Neşvânü'l-Himyerî, Ebû Saîd (573/1175), *Huru'l-İyn*, nşr. Kemal Mustafa, Kâhire 1948, s. 202.

<sup>94</sup> Salih b. Müserrih'in de mensubu olduğu Temimliler buna örnek olarak verilebilir. Bkz. Taberî, V, 667. Bu hususta bkz. Demircan, Adnan, "Diyâru Bekr'de Hârici İsyanları", *I. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu Bildirileri*, Diyarbakır, 2004, s. 161.

<sup>95</sup> Buradaki harici isyanlarına bakıldığında, bu isyanların bölge sakinlerinin tamamınca değil, genelde çeşitli kabilelere mensup azınlıkta kalan birtakım kimselerce desteklendiği görülür. Bu durum, isyanlara katılanların sayısından ve kendilerine destek vermeyen akrabalarına karşı tutumlarından çıkarılabilir. Bununla ilgili bir örnek için bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (324/936), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, Beyrut 1995, I, 201.

grupların fikirlerinden ziyade, onların kalkıştığı isyanlarla alakalı oldukları görülür. İktidarlara zor anlar yaşatan bu isyanlar arasında, İslamiyet'in ilk asrında Emevilere karşı girilen Salih b. Müserrih ve onun devamı olan Şebib isyanları zikredilebilir.

Dara'da ikamet eden Salih b. Müserrih Temim kabilesinden olup Kays b. Zeyd'in soyundandır. Rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla dindar bir kişiliğe sahiptir. Kaynaklarda onun, birlikte Kur'an ve fıkhi meseleri okuduğu ve kendilerine kıssalar anlattığı bir kesimden söz edilir.<sup>96</sup> Ayrıca onun, yandaşlarını muhaliflerine karşı "huruc"a ve cihada davet ederek hükümdarların yaptığı zulümlerin karşılıksız kalmaması gerektiğine vurgu yaptığı da anlaşılmaktadır.<sup>97</sup> Çevresinde saygın bir konuma sahip olan Salih'in, muhtemelen etkinliği Dara ile sınırlı değildir. Nitekim kaynaklarda, başka bölgelerde yaşayıp kendisine itaat edenlerin varlığından söz edilmektedir.<sup>98</sup>

Salih b. Müserrih, Emevi iktidarının zulümde ısrar edip Allah'ın emirlerine karşı geldiğini ileri sürerek 76/695 yılında yüz on veya yüz yirmi kişi ile isyan eder.<sup>99</sup> Bunun üzerine Dara, Nusaybin ve Sincar halkı kendilerini bu Hariciler'e karşı savunur. İsyan haberini alan Cezire valisi Muhammed, bin kişilik bir kuvvet gönderirse de, Salih b. Müserrih'in adamları bunları mağlup eder. Muhammed ikinci bir kuvvet daha gönderirse de, Salih b. Müserrih, komutanı Şebib'in tavsiyesi üzerine bu kuvvetle çatışmaktan vazgeçerek savaş alanını terk eder ve Musul bölgesinin ötesinde yer alan "Deskere" denilen yere gider. O sıralarda Emevilerin Kufe valisi olan Haccac bunu haber alınca, Kufelilerden oluşan üç bin kişilik bir kuvveti onların üzerine gönderir. Müdebbic denilen yerde çıkan çatışmada Salih b. Müserrih öldürülür.<sup>100</sup> Hariciler, Salih b. Müserrih'in ölümü üzerine onun komutanı olan Şebib b. Yezid b. Nuaym'a biat ederler.<sup>101</sup>

<sup>96</sup> Taberî, VII, 211; İbnu'l-Esir, IV, 393.

<sup>97</sup> Taberî, VII, 211-12; İbnu'l-Esir, IV, 393.

<sup>98</sup> Salih'ten sonra Emevi iktidarına karşı isyanı sürdüren Şebib, bunlardan birisidir. Şebib, Salih'e yazdığı mektubunda ona iltifatlar etmekte, onun Müslümanların piri olduğunu, kimseyi ona denk tutmadıklarını bildirmektedir. Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 394. Yine savaş hazırlıkları için Salih'in etrafa elçiler göndermesi bu kanaati destekler mahiyettedir. (Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 394)

<sup>99</sup> Öncelikle Cezire valisi Muhammed b. Mervan'ın Dara'da bulunan atlarına el koyar. Bkz. Taberî, VII, 211.; İbnu'l-Esir, IV, 393.

<sup>100</sup> Taberî, VII, 211-215; İbnu'l-Esir, IV, 393-96.

<sup>101</sup> Taberî, VII, 215; İbnu'l-Esir, IV, 396.

Hicri 25 yılında Rum asıllı bir cariyenin çocuğu olarak doğan Şebib,<sup>102</sup> Zühl b. Şeyban kabilesindedir. Salih b. Müserrih'in daveti üzerine Dara'ya geçip isyan hareketine katılan Şebib, Salih b. Müserrih'in öldürüldüğü savaşta güç duruma düşen kuvvetlerini yok olmaktan kurtarmıştır.<sup>103</sup> Daha sonraki mücadelesiyle Emeviler'in Irak valisi Haccac'a zor anlar yaşatmış,<sup>104</sup> Haccac'ın ikamet ettiği Irak'ın başşehri Kufe'ye girip taciz edici saldırılarda bulunmuştur.<sup>105</sup> Şebib'e karşı bir başarı elde edemediği için otoritesi sarsılan Haccac,<sup>106</sup> ona karşı Halife'den destek istemek zorunda kalmıştır. Ancak savaş esnasında çıkan bir ihtilaf nedeniyle kuvvetlerinin bir kısmı kendisini terk eden Şebib, Haricilerin kontrolü altındaki Kirman'a doğru geri çekilmiştir. Ancak dönüş yolundaki Düceyl denilen mevkide üzerine gönderilen Suriye ordusu ile çarpışmada, bir köprüyü geçmek istediği sırada nehre düşmüş ve üzerindeki zırh nedeniyle suda boğulmuştur.<sup>107</sup>

### C. Dara Haricilerinin Fikri Yapısı

Siyasi tutumlarını itikadi birer mesele olarak yorumlayan, doğru kabul ettikleri fikirlerden asla taviz vermeye yanaşmayan, sert mizaçlı Haricilerin, süreç içinde kendi aralarında da fikri ihtilafa düştükleri görülür. Bu ihtilaflar, Mekke Muhasarası'nın ardından (64/684) döndükleri<sup>108</sup> Basra'da bölünmeleriyle sonuçlanmıştır.<sup>109</sup> Hâricîlerin bir kısmı, daha sert bir söyleme sahip olan ve sürekli "huruc" fikrini benimseyen Nafi b. El-Ezrak'ı desteklemişlerdir. Ancak aralarında Abdullah b. İbad ve Abdullah b. Saffar gibi liderlerin de bulunduğu diğer Hâricîler, bu fikre katılmamış-

<sup>102</sup> İbnu'l-Esir, IV, 433.

<sup>103</sup> Taberî, VII, 215; İbnu'l-Esir, IV, 396.

<sup>104</sup> Taberî VII, 215-250; İbnu'l-Esir, IV, 396-432

<sup>105</sup> Bu savaşlarda başarılar elde eden Şebib Kufe'ye iki defa girmeyi başarmıştır. Burada bazı muhaliflerini cezalandırmıştır. Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 404, 425.

<sup>106</sup> Wellhausen, s. 69.

<sup>107</sup> Taberî VII, 250; İbnu'l-Esir, IV, 432. Bölge Haricileri daha sonraları da Emevi, Abbasi ve Hamdani iktidarları dönemlerinde isyan etmişlerdir. Sa'id b. Behdel'in Darâ'ya yakınlarındaki Kefertûsa'da (Bkz. İdrîsî, II, 662) isyanı (127/744) buna örnek olarak verilebilir. Bkz. Taberî, IX, 14; İbnu'l-Esir, IV, 334. Yine Hamdanîler döneminde Salih b. Mahmut adlı harici Kefertusa ve Nusaybin'in de aralarında bulunduğu bölgede 318/930 yılında isyan etmiştir. Taberî, İbnu'l-Esir, XIII, 220-21. Cezire bölgesi Harici İsyancılar için bkz. Demircan, *Hâricîlerin Siyasi Faaliyetleri*, s. 190-221

<sup>108</sup> İbnu'l-Esir, IV, 165-66.

<sup>109</sup> Mekke'de Emeviler'e karşı isyan eden Abdullah b. Zubeyr'e destek veren *Hâricîler*, onun önceki halifeler hakkındaki kanaati dolayısıyla onu terk ederek Basra'ya dönmüşlerdir. Bkz. Taberî, VII, 41-44; İbnu'l-Esir, IV, 165-67.

lar ve daha ılımlı bir çizgi benimsemişlerdir.<sup>110</sup> Zamanla pek çok fırkaya ayrılan Hâricîleri: Ezârika, Necdiyye, İbâdiyye ve Sufriyye şeklinde dört büyük grup olarak tasnif etmek mümkündür.<sup>111</sup>

Kaynaklarda Dâra Haricilerinin de mensubu bulunduğu Rebialıların, Sufriyye'nin görüşlerini benimsenmiş olduğu aktarılmaktadır.<sup>112</sup> Dâra'da isyan eden Salih b. Müserrih'in Sufriyye'den olması,<sup>113</sup> bu ihtimali doğrular mahiyettedir. Ancak Harici fırkaların 64/684 yılındaki Mekke kuşatmasından sonra ortaya çıktığı göz önüne alınırsa, Mardin'e gelen ilk Haricilerin Sufriyye'den olduğunu iddia etmek güçtür. Bununla birlikte, buradakilerin daha sonra ortaya çıkan birtakım anlaşmazlıklardan dolayı Sufriyye'nin görüşlerini benimsediği söylenebilir.

Sufriyye'ye ait günümüze ulaşan herhangi bir eser bilinmemekle beraber,<sup>114</sup> kaynaklarda aktarılanlardan onların kendileri gibi düşünmeyen Müslümanlara karşı diğer Haricilere nispetle daha mutedil bir çizgi benimsediği anlaşılmaktadır. Bu tutumu Dâra Haricilerinde de görmek mümkündür. Nitekim cihada vurgu yapmasına; zulme ve muhaliflere karşı başkaldırıya davet etmesine rağmen,<sup>115</sup> Salih b. Müserrih'in bağlılarına mutedil olmaları hususunda bazı tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir.<sup>116</sup> O, *el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy ani'l-Munker*<sup>117</sup> görevi ifa edilirken, kendilerine üstün geldikleri düşmanlarını dilerlerse affedebileceklerini söylemektedir.<sup>118</sup>

Öte yandan Harici düşüncenin bir diğer özelliği olarak kabul edilen Kureyş'e muhalefet anlayışının da bu kesim arasında çok da güçlü olduğu söylenemez. Bunu, Şebib'in taraftarları ile Medain valisi arasındaki diyalogdan anlayabilmekteyiz. Bir Kureyşli olan Emeviler'in Medain valisi

<sup>110</sup> O dönemdeki *Hâricî* liderlerini Nâfi b. el-Ezrâk el-Hanzalî, Abdullah b. Saffar es-Sâ'dî, Abdullah b. İbâd, Hanzala b. Beyhes şeklinde sıralamak mümkündür. Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 168.

<sup>111</sup> Bkz. el-Eş'arî, I, 183; Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehran, Ali Hasan Fâur, Beyrut 1996, I, 159.

<sup>112</sup> Mes'udi, *Murâcu'z-Zeheb*, III, 100.

<sup>113</sup> Taberî, VII, 44; el-Eş'arî, I, 196.

<sup>114</sup> Krş. Demircan, *Hâricîlerin Siyâsi Faaliyetleri*, s. 42.

<sup>115</sup> Taberî, VII, 211; İbnu'l-Esir, IV, 393.

<sup>116</sup> Krş. Demircan, *Hâricîlerin Siyâsi Faaliyetleri*, s. 192.

<sup>117</sup> İyiliği emretme ve kötülükten arandırma şeklindeki, her müslümanın yerine getirmesinin zorunlu olduğuna inanılan görev.

<sup>118</sup> Muhaliflerini önce davet etmelerini, reddederlerse onlarla savaşmalarını, savaşıkları kimselerin canları ve mallarının kendilerine helal olduğunu, şayet dilerlerse de onları affedebileceklerini söylemektedir. Bkz. İbnu'l-Esir, IV, 394.

Mutarrif b. Muğire b. Şu'be, kendi bölgesine saldıran Şebib'in fikirlerini öğrenmek için görüşme talebinde bulunmuştur. Mutarrif'le görüşmeye giden Hariciler, kendilerinin Allah'ın Kitabı ve Rasulü'nün Sünnetine davet ettiklerini, Emeviler'e karşı isyan etme nedenlerinin, onların ganimetlere el koymaları, Allah'ın suçlar için belirlediği cezaları uygulamamaları ve ülkeyi zorbalıkla yönetmeleri olduğunu söylemişlerdir. Mutarrif, onları tasdik ettiğini söyleyip kendi liderliğinde, bu fikirler için mücadele etmeyi teklif eder. Gelen Hariciler, Mutarrif'den kendi fikirlerini izah etmesini, şayet uygun bulurlarsa, kendisine itaat edebileceklerini söylerler. Şebib'in taraftarlarının bu tutumu, bir Emevi valisine karşı bile ön yargılı olmadıkları ve zalim iktidarın valiliğini yapmayı "küfür" olarak telakki etmediklerini göstermektedir. Bu durumda Şebib ve taraftarlarının temelde Kureyş'e karşı bir husumet gütmedikleri, yani bir Kureyşli'ye itaati kabul edebilecekleri söylenebilir. Fakat onlar da tıpkı diğer Hariciler gibi bir Kureyş dayatmasına, yani hilafete mutlaka bir Kureyşli'nin gelmesi gerektiği fikrine karşıdır. Nitekim aynı görüşme esnasında Medain valisi Mutarrif'in iktidara gelme yolunun şura olduğunu, Hz. Ömer'in böyle bir uygulama gerçekleştirdiğini, Arapların şuradan anladığı şeyin ise Kureyş'ten birisinin başa geçmesi olduğunu söylemesi üzerine Şebib'in adamları bunu kesin bir şekilde reddetmişlerdir.<sup>119</sup>

Dara Haricileri hakkındaki bilgiler oldukça sınırlıdır. Bu sınırlı bilgilerden hareketle, fikri yapılarını ortaya koymak; genelde Haricilik özelde ise Sufriyye'nin temel görüşlerine katkılarının olup olmadığını tespit edebilmek güçtür. Haklarında kaynaklarda sınırlı bilgi olmasını ise bölgede yaşayan Haricilerin eylemci karakterinin sahip olmaları ile izah etmek mümkün olabilir.

### Sonuç Yerine

Cezire bölgesi içinde yer alan ve bugün Mardin iline bağlı olan Nusaybin ve Dara şehirlerinin İslamiyet'in ilk asrında çeşitli mezhep mensuplarının faaliyetlerine ev sahipliği yaptığı müşahede edilmektedir. Bu asırda Şiilik içinde mütalaa edilen *Haşebiyye* Nusaybin'de, Hariciliğin bir kolu olarak kabul edilen *Sufriyye* ise Dâra'da faaliyet göstermiştir.

Söz konusu mezheplerden *Haşebiyye*'nin Nusaybin'e gelişini Muhtâr es-Sakaff'nin Abdullah b. Zübeyr'in güçlerine yenilmesinin ardından, Irak

<sup>119</sup> İbnu'l-Esir, IV, 434.

bölgesinden kaçış olarak izah etmek mümkündür. Nusaybin'de hâkimiyet kurmaları ise daha çok merkezi otoritenin zaafından kaynaklanmaktadır. Çünkü o dönemde İktidarda bulunan Emevilerin bir yandan Hicaz'da isyan eden Abdullah b. Zübeyr ile öte yandan kendi iç problemleri ile meşgul olmaları diğer bölgeler ile yeterince ilgilenmelerine imkân vermemiştir. Bu da Haşebiy'e'nin mahalli düzeyde bir hâkimiyet kurmasına imkân vermiştir.

Tamamen *Siyasal-Karizmatik Liderci* bir din söylemine sahip olan bu hareket, Şiiliğin ortaya çıkışı sürecinde önemli bir role sahiptir. Zira mezhebi bazı kavramları kullanarak Şiiliğin aşırı söylemi olarak kabul edilen ilk fikirleri ileri sürenler bunlar olmalıdır. Bu tür fikirlerin geliştirilmesinde Nusaybin'deki hâkimiyet süreçleri göz ardı edilemez. Ancak Haşebilik fikrinin Nusaybin'in yerlileri tarafından kabul gördüğüne ya da yöreyi önemli ölçüde etkilediğine dair bir veri tespit edilememektedir. Bunun nedeni Haşebiy'e'nin buraya göçüp yerleşen kabilelerden ziyade, geçici olarak burada ikamet eden ve yerli halkla müspet bir temas kuramayan savaşçılardan oluşmasında aranabilir.

Haşebiy'e'nin aksine Haricilik bu bölgede daha çok yaygınlık kazanmıştır. Zira burada yaşayan kabilelerden bir kısmı daha ilk dönemlerden itibaren Haricilerden yana tavır koymuştur. Dolayısıyla Hariciliğin bölgede taraftar bulması daha çok kabile bağlılığı ile izah edilebilir. Mezhebin bölünme sürecinde ise bölge Haricilerinin Sufriyye'yi benimsedikleri görülmektedir. Diğer Harici fırkalara göre daha mutedil fikirler benimseyen bu fırka mensupları, Allah'ın emirlerini uygulayan, adil bir otorite için mücadele verdiklerini söylemektedirler. Bu nedenle zalim olduğunu iddia ettikleri Emevi iktidarına karşı mücadele etmişlerdir.

Hariciliğin temel görüşlerine katkıda bulduklarına dair bir veri bulunmayan bölge Haricilerinin daha ziyade eylemci bir karaktere sahip olduklarını görmekteyiz. Bölge Haricilerinin ilk başkaldırıları Dâra'da Salih b. Müserrih ile başlamıştır. Şebib tarafından sürdürülen bu isyan Emevilerle zor anlar yaşatmıştır. Kuşkusuz bölge Haricileri daha sonraları da bu mücadelelerini Emevi, Abbasi ve Hamdanilere karşı sürdürmüşlerdir. Ancak genelde Hariciliğin tabiatından kaynaklanan güçlü kabilesel yapının süreç içinde öneminin azalması, özelde ise bölgedeki siyasi hareketler ve demografik yapıda meydana gelen değişiklikler Haricilerin güçlerini yitirmelerine ve zamanla yok olmalarına neden olmuştur.

## Ermenek Tahtacıları

**Bayram POLAT\***

### **Abstract**

**Takhtadjys of Ermenek:** *The Takhtadjys attract attention as the lower group of the Alaouite at society of Turks. The people live at the Ermenek whose the Religious folklore and belief of the common people were tackled. In this respect, Religious application at social Takhtadjys and belief of the common(the birth, the sunned, the marriage, the death) had taken and investigated as objectively and descriptive and was related to the traditional religion of Turk. Belief of the common people at the Ermenek based on the traditional religion of Turk and the most of the origin of this belief is lived with different motifs today. However Takhtadjys of Ermeneks application, understanding and looking to the basic of worship and belief of Islam different from Sunni Turk, from the point of view belief of the common resemble to another groups of Turk.*

### **Giriş**

Binlerce yıllık bir gemişe sahip olan Türk milleti engin tarihi boyunca, zaman zaman kendi inançları olan ‘‘Geleneksel Türk Dini’’ inancının yanı sıra, çeşitli dinleri de benimsemiştir. Türklerin benimsediği en son ve en mkemmek din ise ‘‘İşlam Dini’’dir. Türkler bu dini yalnızca kabul etmekle kalmamış, İşlam’a büyük hizmetlerde bulunmuş, İşlam’ı kendi milli kimliğinin ayrılmaz bir parçası haline getirmiş ve aynı zamanda büyük bir Türk-İşlam medeniyeti ortaya çıkarmıştır.

Bazı Türk boyları İşlam’ı kabul ederken, coğrafyanın da etkisinde kalarak kendilerini İşlam dünyasında meydana gelen siyasi ve dini tartışmaların ortasında bulmuştur. Bunun neticesinde Ehl-i Sünnet inancı yanında çeşitli Alevi Türk toplulukları da ortaya çıkmıştır. Bu topluluklar çeşitli yönleriyle Sünni toplumdan farklılık arz etseler de, Geleneksel Türk

---

\* Dr., Ankara . Sosyal Bilimler Enstitüsü.

dininden kaynaklanan halk inanışlarını Türk toplumunun ana kitlesi ile paylaşmaktadırlar. Paylaşılan ortak inanç öğelerini gösterebilmek için "Ermenek Tahtacıları"nı incelemenin Türk kültürüne küçük de olsa bir katkı sağlayacağını umut ediyoruz.

Araştırmanın konusu, Karaman ili Ermenek ilçesinde yaşayan bir Alevi topluluğu olan Tahtacıların dini folklorudur. Hz. Muhammed (S.A.V)'in vefatından sonraki dönemlerde, tarihi seyir içerisinde İslam dini, özde aynı olmasına rağmen bazı teferruatlar farklı biçimde anlaşılabilir yorumlanmış ve bu yoruma bağlı olarak insanlar tarafından yaşanmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda çeşitli İslam anlayışları ortaya çıkmıştır. Bu anlayışların bir kısmı siyasi sebeplerden, bir kısmı ise dini sebeplerden kaynaklanmıştır.<sup>1</sup> Bu İslam anlayışlarından birisi Şii İslam anlayışıdır.

Türklerin İslamlaşma süreci VII. yüzyıldan başlamaktadır. X. yüzyıl ile birlikte Türklerin büyük bir çoğunluğunun akın akın İslam dinine girdiği görülmektedir.<sup>2</sup> Türkler Müslüman olmaları ile birlikte, İslam dinini çeşitli şekillerde yorumlayan mezheplerle ve tasavvufi akımlarla karşılaşmışlardır. Türklerin İslamlaşma sürecinde tasavvufi akımların büyük rolü olduğu, çeşitli coğrafyada ve tarihi dönemlerde şia anlayışından etkilendiği bilinmektedir. Bu etkilenmenin bir sonucu olarak Türkler arasında Alevilik-Bektaşilik ortaya çıkmıştır. Biz bu çalışmada, Türk Alevi-Bektaşî toplumunun bir alt grubu olan Tahtacıların dini folklorunu, Ermenek'teki Tahtacılar örneğinde incelemeye gayret edeceğiz. Bu bağlamda kısaca Tahtacıların tarihçesine değindikten sonra, Ermenek'teki Tahtacıların inanç, ibadet ve halk inanışlarını ortaya koymaya çalışacağız. Etnik olarak Türk olan Ermenek'teki Tahtacılar incelendiğinde onların sosyo-kültürel açıdan ana kitleden hiçbir farkının olmadığı görülecektir. Bu çerçevede çok fazla gündeme getirilmemiş ve üzerinde inceleme yapılmamış olan bir Tahtacı grubunun dini ve kültürel özelliklerinin incelenmesi Türk halk kültürüne katkı sağlayacaktır.

Araştırmada deskriptif (nitelendirici) bir yöntem izlenmiştir. Ayrıca bu toplumun bizzat içine girilerek gözlem metodu kullanılmış ve toplumun ileri gelenleri ile yüz yüze görüşülmüş, bazı sorular sorulmuş ve onlardan bu soruları cevaplamaları istenmiştir. Verilen cevaplar olduğu gibi not alınmış ve daha sonra değerlendirilmiştir. Soru-cevap yöntemin-

<sup>1</sup> Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara, 1965, s. 50.

<sup>2</sup> Bkz. Ünver Günay - Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, Kayseri, 1998, s. 221-222; Erdoğan Mercil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, Ankara, 1991, s. 1-3.



de Ermenek Tahtacılarının dedesi olduğunu ifade eden ve altmış beş yaşlarında olan Ahmet Ertarkın, altmış yaşlarındaki eşi Hatice Ertarkın ve kırk beş yaşındaki Ayşe Kaya ile görüşmeler yapılmıştır.

### Tahtacıların Tarihçesi

Tahtacılar dini anlama, yorumlama ve yaşama bakımından Aleviliğin bir alt grubudur. Bundan dolayı Alevilik hakkında genel bir bilgi verilmesi Tahtacıların doğru anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Arapça'da Alevi kelimesi; "Ali'ye mensup, Ali'ye ait" anlamına gelmektedir. Bu kavram İslam mezhepleri tarihinde ise; "Ali'yi sevmek ve her hususta ona tabi olmak" manasında kullanılmaktadır. Bu sebeple, Ali'yi seven ve ona tabi olan herkese Alevi denilmektedir.<sup>3</sup> Ayrıca sözlük anlamının dışında Alevi tabiri, Hz. Ali'yi en üstün sahabe olarak gören ve onun Hz. Peygamber'den sonra Allah'ın ve Peygamber'in tayini ile halife olması gerektiğini kabul eden Şia ile eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Hz. Ali'nin soyunun adına yapılan fırkalaşma hareketinin siyasi temsilciliğini üstlenmiş olan gruplar içinde Alevi kavramının kullanıldığı bilinmektedir. Ancak Türk Aleviliği kendine özgü kültürel bazı yönleriyle çeşitli Şia gruplarından ayrılmaktadır.<sup>4</sup>

Tamamen Ehl-i Beyt ve Hz. Ali sevgisine dayanan Türk Aleviliği, siyasi bir hareket ve siyasi bir kimlik taşıyan Şia'nın aksine, köken olarak Türklerin İslamiyet'i kabul ettikleri dönemin siyasi, dini ve kültürel özelliklerine dayanmaktadır. Aleviliği, Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya göçleri esnasında geçtikleri güzergahların ve coğrafyanın kültürlerinden etkilenmiş olmasına rağmen, özü itibari ile İslam öncesi "Geleneksel Türk dini"<sup>5</sup> olan inancının bazı özelliklerinin İslami motiflerle yaşatılmasından ibaret olduğu belirtilmektedir.<sup>6</sup>

Alevilik halk arasında ve yazılı kaynaklarda Bektaşilik, Kızılbaşlık, Rafizilik, Tahtacılık vb. gibi çeşitli isimlerle anıla gelmiş, yapı itibarıyla,

<sup>3</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, İstanbul, 1993, s. 232; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, İstanbul, 1994, s. 7; Gülağ Öz, *İslamiyet-Türkler-Alevilik, Bindörtüyük Yıllık Muhalefet*, İstanbul, 1995, s. 154.

<sup>4</sup> Fiğlalı, *Çağımızda İtikâdî İslam Mezhepleri*, s. 233; Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, s. 7-8.

<sup>5</sup> Eski Türk dini hakkında bkz. Harun Güngör, "Eski Türk Dininin İsimlendirilmesi Üzerine", *Prof. Günay Tümer Armağanı*, Ankara, 1996, s. 34-39; Harun Güngör, *Türk Bodun Bilimi*, Kayseri, 1998, s. 19-25.

<sup>6</sup> Fiğlalı, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, s. 10-11.

tarikât ve mezhep özellikleri iç içe girerek karışık bir hal almıştır. Bundan dolayı Aleviliği; Alevi tarikâtlar ve Alevi mezhepler gibi alt başlıklarda ayırt etmeden Karaman ili Ermenek ilçesindeki Aleviler için kullanılan alt gruplardan biri olan Tahtacıları ele alarak Tahtacıların inanç, ibadet ve halk inanışları hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

Tahtacı, Anadolu'nun çeşitli yörelerinde yaşayan Alevi-Türkmen topluluğa verilen isimdir. Tahtacıların Moğolların bütün Türkistan coğrafyasında başlatmış olduğu istila hareketleri esnasında Türkistan'dan Anadolu'ya göç eden Ağaçeriler'in devamı olduğu bilinmektedir.<sup>7</sup> Bu grup geçmişte olduğu gibi günümüzde de "Ağaçeri" diye adlandırılmaktadır. Ağaç-eri adının; Oğuz, Kıpçak ve Uygur Türklerinin çeşitli oymaklarına bağlı gruplardan meydana gelen insan kümelerine verilen genel bir isim olduğu belirtilmektedir.<sup>8</sup> Tarihi seyir içerisinde, genelde ormanlık bölgelerde geçimlerini ağaç işleri ile uğraşarak sağlayan, Anadolu'nun güneyinde ve Akdeniz'e bakan yamaçlarda, Torosların eteklerinde ve Ege Bölgesi'nde varlıklarını sürdüren bu topluluk, Kahramanmaraş, Adana, İçel, Antalya, Muğla, Denizli, Aydın, İzmir, Burdur, Balıkesir, Manisa, Isparta, Çanakkale ve Karaman illerinin ormanlık bölgelerinde yaşamaktadır.<sup>9</sup>

Tahtacılar inanç ve ibadet olarak incelendiğinde, Alevi olmalarına rağmen, Hacı Bektaş tekkesine değil de pir evlerine bağlı oldukları için diğer Alevi gruplardan ayrılmaktadır. Tahtacıların bağlı oldukları iki ocak bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi İzmir'in Narlıdere köyündeki "Yanyatır Ocağı" diğeri ise Aydın'ın Reşadiye nahiyesindeki "Hacı Emirli Ocağı"dır.<sup>10</sup> Bütün Tahtacılar bu iki ocaktan birine bağlı bulunmaktadır.

Tahtacıların inançlarında atalardan kalma nefeslerin, dolayısıyla eski Türk kültürünün Türk örf ve adetlerinin etkisi büyüktür.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Neşet Çağatay, "Tahtacılar", *İ.A.*, İstanbul, 1970, C.XI, s.670; Faruk Sümer, "Ağaçeriler", *Bellekten*, C.XXVI, S. 103, 1962, s. 521, 528; Korkmaz, s. 340; Engin, s. 113-119.

<sup>8</sup> Abdurrahman Yılmaz, *Tahtacılar da Gelenekler*, Ankara 1948, s.11; Harun Güngör, "Acarî Kelimesi Üzerine", *Türk Dünyası Araştırmaları*, S. 57, s. 187-189; Güngör, *Türk Bodun Bilimi*, s. 145; Ali Aksüt, "Tahtacılar", *Cem Dergisi*, Şubat 1999, S. 87, s. 21; İsmail Engin, *Tahtacılar*, İstanbul 1998, s. 62-63.

<sup>9</sup> Yılmaz, s. 11; Esat Korkmaz, *Ansiklopedik Alevilik-Bektaşilik Terimler Sözlüğü*, İstanbul 1993, s. 340; Faruk Sümer, "Anadolu'daki Türk Oymakları Hakkında Araştırmalar", *Türk Dünyası Araştırmaları*, İstanbul 1989, s. 60; Engin, s. 113-119.

<sup>10</sup> Çağatay, s. 670; Yılmaz, s. 17; Yusuf Ziya Yörükan, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, Haz. Turhan Yörükan, Ankara 1998, s. 179-209.

<sup>11</sup> Çağatay, s. 671.

## Ermenek Tahtacıları

Karaman ilindeki Tahtacılar, Ermenek ilçesi Çamlıca köyü, Kızılalan mevkiinde yaşamaktadırlar. Yapılan araştırmalardan buradaki Tahtacı topluluğunun Alanya, Elmalı, Gülnar, Anamur ve İzmir'den göç ederek bu bölgeye yerleştikleri anlaşılmaktadır. Ermenek Tahtacılarının dedeleri ise Aydın'dan gelmedir. 1947 yılında Ermenek Bozalan mevkiine yerleşen Tahtacılar daha sonra Çiniler mevkiini satın almışlar ve 1952 yılında da Kızılalan mevkiine yerleşmişlerdir. Bu yerleşim Ahmet Ertarkın ve 1992 yılında vefat eden Veli Kaya isimli dedelerin önderliğinde gerçekleşmiştir. Köyün yarısı Mersin'in Mut ilçesine, büyük çoğunluğu ise 1972 yılında Fransa'ya işçi olarak gitmiştir. Daha önceki nüfusu 250 (iki yüz elli) kişi civarında olan Tahtacıların, günümüzde 22 hanenin (kırk sekiz kişi) köyde, 42 hanenin Fransa'da, 19 hanenin (48 kişi) Ermenek'in Seyran mahallesinde yaşamlarını sürdürdüğü öğrenilmiştir.<sup>12</sup>

## Ermenek Tahtacılarında İslam İnanç ve İbadet Esaslarına Bakış

Ermenek Tahtacılarının İslam anlayışını tespit edebilmek için, onların İslam inanç ve ibadet esasları ile ilgili anlayışları öğrenilmeye gayret edilmiştir.<sup>13</sup> Bu bağlamda Ermenek tahtacıları genel olarak, Allah'ı bir ve Resulü olan Muhammed'i hak bilmek, Hz. Ali'nin ilk halife olduğuna inanmak gerektiğini belirtmektedirler. Allah'ın her şeye gücünün yettiğini, her şeyi yaratanın ve yeryüzünde olan-biten her şeyin Onun bilgisi dahilinde olduğuna inanmaktadırlar. Allahın, peygamber olarak Hz. Muhammed'i, halife olarak da Hz. Ali'yi seçtiğini, ayrıca on iki imama inanmanın farz olduğunu kabul etmektedirler.

Ermenek Tahtacıları dört büyük meleğin isimlerini sayarak, Azrail'in sert tabiatlı, diğer meleklerin ise yumuşak tabiatta olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca görünmeyen çeşitli varlıkların da bulunduğunu, bunlara da inanılması gerektiğini söylemektedirler.

Allah'ın gönderdiği bütün peygamberlerin hak olduğunu, hepsinin iyilik ve doğruluğu anlattıklarını, kötülöklere karşı çıktıklarını ifade eden

<sup>12</sup> Bayram Polat, *Karaman İli Dini Tarihi ve Günümüz İnanç Coğrafyası*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 1999, s. 109-110.

<sup>13</sup> İnanç ve ibadetler hakkında bilgilerde kaynak kişi Ermenek Tahtacılarının Dedesi Ahmet Ertarkın'dır.

bu grup Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna ve ondan sonra peygamber gelmeyeceğine inanmaktadırlar.

Allah tarafından peygamberleri aracılığı ile gönderilmiş olan bütün kitaplara inanmak gerektiğini belirten Ermenek Tahtacıları, ancak bu kitapların zamanla değiştirildiği kanaatini taşımakta ve Kur'an-ı Kerim'in de daha sonraki dönemlerde Sünniler tarafından değiştirildiğine inanmaktadırlar.

Bazı Tahtacı topluluklar arasında Hz. Ali'nin kişiliği hakkında Onun hem tanrı hem de insan olduğuna inanıldığı belirtilmesine rağmen<sup>14</sup>, Kızılalan mevkiinde yerleşik olan Tahtacılarda Hz. Ali'nin İnsanlığına vurgu yapılmaktadır. Hz. Ali'nin ilk halife ve Hz. Muhammed'in varisi olduğu, asıl Kur'an'ı da onun bildiği kabul edilmektedir. Onlar arsında on iki İmam'a, ahir zamanda "Mehdi"nin geleceğine, onun insanlara doğru yolu göstereceğine ve insanları kötülüklerden vazgeçirerek kâfirlerle savaşaacağına dair çeşitli inanışlara da yaygın olarak rastlanmaktadır.

Ermenek Tahtacıları ayrıca insanların öldükten sonra dirileceğine ve yaptıkları işlerden hesaba çekileceğine de inanmaktadırlar. Onlar bu dünyanın kötülüklerle dolu ve geçici bir yer olduğunu, ebedi hayatın öldükten sonraki hayat olduğunu kabul etmektedirler. Bunun yanında kıyamet gününde Hz. Ali'nin insanlara yardımcı olacağına ve cennete gitmelerinde onlara kolaylık sağlayacağına inanmaktadırlar.

Genel olarak Tahtacıların İslamın inanç esaslarına inanıyor olmalarına rağmen, bazı konularda onların farklı inançlara sahip oldukları görülmektedir. Bunlar yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Ali'nin halifeliği, on iki imama iman ve Kur'an'ın değiştirilmesi gibi konulardır.

Ermenek Tahtacılarının İslamın ibadet esaslarına karşı tutum ve davranışlarının bilinmesi de onların İslam anlayışlarına ışık tutacaktır. Buna göre; namazda asıl olan insanın tertemiz bir kalp ile Allah'ın huzuruna çıkmasıdır. Zaten insan her zaman için Allah'ın huzurundadır. Bu yüzden de insan hiçbir şekilde kalbinde kötülük bulundurmamalıdır. Namaz kılmak için camiye gidip ibadet etmek gerekmez. İnsan her zaman ve her mekânda ibadet yapabilir. Bütün bunlara rağmen, son zamanlarda Tahtacılarından birkaç kişinin Cuma ve Bayram namazları için camiye gidenlerin olduğu da gözlemlenmektedir.

<sup>14</sup> Bkz. Ali Selçuk, *Tahtacılar (Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma)*, İstanbul, 2004, s. 53-56.

Ermenek Tahtacılarının arasında oruç ile ilgili anlayış ve uygulamalar ise şöyledir: Muharrem ayında on iki imam adına, on iki gün oruç tutarlar ve on iki gün yasta kalırlar. Oruca şafak söküp yeryüzünün aydınlanması<sup>15</sup> ile birlikte niyet edilebilir. Akşam vakti oruç tuzla açılır. On iki günlük oruç boyunca oruçlu olan kimse ilk gün orucunu kendi evinde açar. İkinci gün babasının evinde, babası yoksa babasının musahibinin evinde, üçüncü gün kendi musahibinin evinde, dördüncü gün hısım ve akrabasının evinde orucunu açar. Bundan sonra oruçlu olan kimse dokuzuncu güne kadar istediği bir yerde orucunu açar. Onuncu gün babasının evinde, on birinci gün kendi evinde, on ikinci gün ise herkesin bir yere toplandığı, Dede'nin de hazır bulunduğu bir evde orucunu açar. Oruç boyunca kesinlikle duru su içilmez. Ancak hoşaf, ayran, çay, çalkama gibi şeyler içilir. On ikinci gün oruç şafak vaktinde, daha önce kesilen horoz eti veya bu etten pişirilen çorba ile açılır.

Ermenek Tahtacıları'nda isteyenlerin veya müzmin bir hastalığa yakalananlar için adanılarak tutulan "Uğundurma"<sup>16</sup> adı verilen bir başka oruç daha bulunmaktadır. Bu oruç hiçbir şey yemeden ve içmeden geceli-gündüzlü iki gün sürer. İsteyenler ise bu uğundurma orucunu dört gün tutabilir. Bu oruç, genelde Muharrem ayının onu ile on ikisi arasında tutulur.

Tahtacılar oruçlu oldukları sürece nerede ve ne vakitte olursa olsun selam vermek için "yuh münkire" derler. Selam almak için ise "lanet Yezid'e" denir. Oruçlu oldukları süre içerisinde hiç yıkanmamakta, ilk üç gün sabun bile kullanmamaktadırlar. Ermenek Tahtacıları'nda on iki günlük süre içerisinde tıraş olunması, aynaya bakılması, çamaşır yıkanması, bir şey koklanması, rakı (dolu) içilmesi, hayvansal gıda yenilmesi, bit-pire gibi canlıları öldürülmesi ve karı-kocanın aynı yatakta yatması kesinlikle yasaktır. Oruç bitiminde on iki çeşit gıdadan oluşan "Aşure çorbası" pişirilmekte ve herkese dağıtılmakta, bu günün ise Hz. Hüseyin'in şehit edildiği gün olduğuna inanılmaktadır.

Ermenek'teki Tahtacılarda hac ibadeti görülmemektedir. Yörükân Tahtacıların hac amacıyla Meşhed'e gittiklerini<sup>17</sup> ve kesinlikle Hacı Bektaş'ı tanımadıklarını<sup>18</sup> belirtse de, Ermenek Tahtacıları ziyaret için İzmir Narlıdere'ye, Antalya Elmalı'ya ve Hacı Bektaş'a giderler.

<sup>15</sup> Ermenek Tahtacıları bu zamanı "Gavur (kafir) ile Müslüman'ın bir birinden ayırt edildiği vakit olarak nitelendirmektedirler"

<sup>16</sup> Bkz. Yörükân, s. 267.

<sup>17</sup> Bkz. Yörükân, s. 243-244.

<sup>18</sup> Bkz. Yörükân, *Anadolu'da* s. 262

Ermenek'teki Tahtacılar da hem kanlı hem de kansız kurban görülmektedir. Kansız kurbanı "dolu-tolu"<sup>19</sup> demek bundan da içilen içkiyi kastetmektedirler. Yılda birkaç defa ise kanlı kurban uygulamasında bulunmaktadırlar. Kurbanlık olarak genellikle erkek hayvanlar tercih edilmektedir. Kurban bayramında, Muharrem ayında ve adak kurbanı olarak genelde üç kurban uygulamasında bulunmaktadırlar. Ancak günümüzde ekonomik şartlar yüzünden sadece muharrem ayında kurban kesebilmektedirler.

Kurban bayramında bayram namazına gitmemelerine rağmen, gün çıktıktan sonra erkek kurbanlık hayvanını "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" diyerek kesmekte, hayvanın kanını ise bir çukura akıtmaktadırlar. Adak ve Muharrem'de kurban olarak horoz da kesilmektedir<sup>20</sup>. Kesilen kurbanın tamamı bir kaptaki kaynatılıp pişirildikten sonra insanlar arasında ayırım yapılmaksızın beraberce yenilmektedir.

Alevi toplumunun vazgeçilmez törenlerinden biri olan Cem; toplanma demektir. Ancak Ermenek'teki Tahtacılar cem ayini yapamadıklarını belirtmektedirler. Bunun sebebi olarak hem köylerinde bir dedenin olmamasını, hem de gençlerin bu ibadete karşı lakayt bir tavır sergilemelerini göstermektedirler. Bu nedenle yaklaşık otuz yıldır Cem yapmadıklarını söylemektedirler.

### Halk İnanışları

Halk inanışları Türk toplumunun hemen her kesiminde görülebilmekte, bu inanışlar Alevi-Sünni topluluklarda genelde önemli bir farklılık göstermemektedir. Çünkü bu inanışların temel kaynağı zengin Türk kültürüdür. Bu kültür ise Türk milletinin ilk tarih sahnesine çıktığı dönemden itibaren bazı küçük değişiklikler ile günümüze kadar gelmiş olan gelenek, görenek, örf ve adetlerden oluşmaktadır. Bundan hareketle Ermenek Tahtacılarının halk inanışları da diğer Türk gruplarınınkini ile ör-

<sup>19</sup> Bkz. Selçuk, s. 109; Türklerdeki kurban uygulamaları hakkında bilgi ve karşılaştırma için ayrıca Bkz. Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşılık*, İstanbul, 1977, s. 294; Mehmet Eröz, *Eski Türk Dini (GökTanrı İnanıcı) ve Alevilik, Bektaşılık*, İstanbul, 1992, s. 42; Ahmet Güç, *Çeşitli Dinlerde ve İslam'da Kurban*, İstanbul, 2003, s. 130-135; Durmuş Arık, "Kurgızlarda Kurban Fenomeni", A.Ü.İ.F. Dergisi, Ankara, 2006, C. 46, S. 1, s. 157-174.

<sup>20</sup> Horoz Kurbanı Hakkında bkz. Turgay Yazar-Abdulkadir Dünder, "Türk İslam Sanatında 'Horoz' İkonografisi, *Kök Araştırmalar*, C. II, S.1(Bahar -2000), Ankara, 2000, s. 212-235; Selçuk, s. 126-131; Durmuş Arık, *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar)*, Ankara, 2005, s. 84-91.

tüşmekte, ortaklık ve benzerlik arz etmektedir.<sup>21</sup> Bu durum yaşamın çeşitli safhalarındaki halk inanışlarında açıkça görülebilmektedir.<sup>22</sup>

## 1. Doğum

Doğum, insan neslinin devam etmesini sağlayan önemli bir olaydır. Anadolu'da doğum ve doğumun safhaları konusunda çeşitli halk inanışları ve uygulamaları bulunmaktadır<sup>23</sup>. Bu yüzden hamile kadın, sağlıklı bir çocuk dünyaya getirebilmesi için bazı kurallara dikkat etmelidir. İlk önce ağır bir şey kaldırmamalıdır. Daha sonra kötü ve çirkin şeylere bakmamaya dikkat etmelidir. Ermenek Tahtacılarına göre eğer hamile bir kadın hamilelik süresi boyunca sakat birine bakarsa onun doğuracağı çocuğun da sakat olacağına inanılmaktadır. Ayrıca hamile kadın erkek çocuk bekliyor ise kendisinden önce kız çocuk doğurmuş olan kadınları ziyaret etmez. Eğer ziyaret ederse o kadının kırkının hamile olan kadına geçeceğine ve onun da çocuğunun kız olacağına inanılır.

Hamile (iki canlı) olan kadının doğum zamanı geldiğinde, köyün ebisi ve birkaç ihtiyar kadın çağrılarak doğum gerçekleşir. Doğan çocuk oğlan ise anne başına allı-yeşilli bir yağlık bağlar. Kız ise yağlık bağlamaz.

Hamile kadın genellikle kırkı çıkıncaya kadar ziyaret edilmez. Özellikle âdetli kadının çocuğu görmesine izin verilmez. Eğer bunun aksine bir davranış gerçekleşirse çocuğa kötü ruhların hakim olacağına inanılır. Bu sebeple Loğusa kadının kötü ruhlardan korunması için yastığının altına ayna, demir parçası gibi eşyalar konulur. Ayrıca kırk gün bulunduğu odanın ışıkları söndürülmez. Zaten loğusa kadın tabu olarak görüldüğü için yanına yaklaşmakta pek iyi karşılanmaz.<sup>24</sup>

Kadının loğusalığı geçtikten sonra hayırlı olsun demeye gelenlere çeşitli ikramlarda bulunulur. Eğer çocuğa hediye getirilmemiş veya bir şey adanmamış ise çocuk gelen ziyaretçilere gösterilmez. Çünkü çocuğun sadece hediye getiren veya adak adayan görebilir. Bu hediyeye "Görüm Gözlük" denir.

<sup>21</sup> Bkz. Mustafa Erdem, *Kırgız Türkleri Sosyal Antropoloji Araştırmaları*, Ankara, 2000; Durmuş Arık, *Azerbaycan Türklerinin Dini Tarihi ve Halk İnanışları*, Ankara, 2005, s. 115-156; Ahmet Hikmet Eroğlu, *Türk Halk İnanışlarına Giriş*, Ankara, 2006.

<sup>22</sup> Ermenek Tahtacılarının halk inanışları ile ilgili bilgiler Hatice Ertarkın ve Ayşe Kaya'dan alınmıştır.

<sup>23</sup> Bkz. Ahmet Gökbel, "Sivas Yöresinde Doğumla İlgili İnanç ve Adetler", *Folklor / Edebiyat Dergisi*, C. X, S. XXXVII, Ankara, 2004/1, s. 223 (223-230)

<sup>24</sup> Bkz. Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1993, s. 49-50; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ankara 1998, s. 156.

Çocuk kırk günlük olunca “*kırklama*” merasimi düzenlenir. Bu tören şu şekilde yapılır. Eş, dost, hısım ve akraba doğum yapan kadının evinde toplanırlar. Bir kurban kesilerek gelenlere ziyafet verilir. Çalgı çalınarak çeşitli eğlenceler düzenlenir. Daha sonra yere kabaca bir yatak serilerek beşik yatağın üzerine konur. Köyün ileri gelen bacılarından ikisi beşiğin sağ ve sol tarafına geçerek karşılıklı olarak otururlar. Sağ tarafa oturan kadın çocuğu kucağına alır ve “*salâvat*” getirerek çocuğu beşiğin altından yuvarlar. Karşısındaki kadın çocuğu alır ve aynı şekilde çocuğu geri yuvarlar. Bu iş üç kere tekrar edilerek “*kırklama*” tamamlanmış olur.<sup>25</sup>

## 2. Sünnet

Ergenlik çağına gelmemiş olan (genelde 5-8 yaşlarında) erkek çocuklar için çalgılı ve içkili bir sünnet töreni düzenlenir. Bu tören erkekliğe geçiş töreni olduğu kadar, aynı zamanda Müslümanlığa giriş töreni olarak da algılanır.

Sünnet olacak çocuğa o gün özel elbise giydirilir. Günümüzde bu elbisenin yerini sünnet kıyafeti almıştır. Davetliler gelmeye başladıktan sonra çalgı da başlar. Gelen bütün misafirlere ziyafet verilir. Ziyafet bittikten sonra çocuğun babası davetlilerle birlikte oyun oynar. Daha sonra çocuk da oynatılarak altın ve para cinsinden çeşitli takılar takılır. Taki merasimi bittikten sonra çocuk eve götürülerek sünnetçi tarafından sünnet edilir. Çocuğun sünnet olması ile birlikte sünnet töreni de bitmiş olur.

## 3. Nişan ve Düğün

Evlenecek çağa gelmiş olan delikanlıya ilk önce kız aranır. Ailenin de uygun gördüğü genç bir kıza gizlice bir kadın gönderilir ve kızın fikri sorulur. Eğer kızın gönlü var ise erkek tarafına yakın bir aile büyüğü ile oğlanın babası dünürcü olarak gönderilir. Kız evinde, kızın yakınlarından ileri gelenler bir araya toplanırlar. Gelen dünürçüleri hoş karşılarlar. Erkek tarafı selamlaşmadan sonra niyetlerini “Allah’ın emri, peygamberin kavli” diyerekten söze başlarlar ve “kızımız filanı, oğlumuz falana” istiyoruz diyerek niyetlerini açıklarlar. Kız tarafından ileri gelenler veya kızın babası “münasip gördüyseniz eyvallah” der. Fakat, bize biraz düşünme süresi verin diyerek bu faslı kapatırlar. Değişik konulardan bahsedilirken

<sup>25</sup> Yılmaz, *Tahtacılar da Gelenekler*, Ankara 1948, s. 35-36.



kız evi gönüllü ise gelen misafirlere tatlı bir şey ikram eder. Daha sonra erkek tarafı, kız tarafından izin isteyerek kalkarlar. Eğer ayakkabılar düzeltilmiş ve giyilmeye hazır ise kız tarafının evliliği hoş karşıladığı; bunun aksine bir düzensizlik söz konusu ise kız tarafının kız isteme olayına pek hoş bakmadığı, hatta karşı çıktığı anlaşılır. İkinci gelişte ise usulen kız isteme yenilenir ve söz kesilir. Daha sonra kahve içilir ve çeşitli şartlar konuşularak karara bağlanır. Bu şartlar erkek tarafının neler alacağı, kız tarafının neler vereceği, başlık parasının miktarı ve kıza ne kadar altın takılacağı vb.den ibarettir. Daha sonraki dönemlerde ise düğün günü kararlaştırılır.

Düğün üç günden ibarettir. Düğünler genelde Cuma, Cumartesi ve Pazar, bazen de Salı, Çarşamba ve Perşembe günleri olur. Düğün, oğlan evine bayrak dikilmesi ile fiilen başlar. Cuma günü akşamı çalgı ile birlikte eğlence de başlar. Düğünlerde içki içmek serbesttir. Cumartesi günü öğleye doğru damat köy meydanına çıkartılarak takı merasimi düzenlenir. Takılar damada takılır. Takının cinsi ise altın ve paradan olur.

Cumartesi akşamı kına gecesi düzenlenir. Bu eğlence kız evinde olur. Gelinin eline, ayaklarına, sağ bileğinin altından itibaren tüm eline ve sağ kulağının dibine, dul olmayan bir kadın tarafından kına yakılır. Daha sonra geline hayırlı olsun denilir ve gelinin etrafında kadınlar toplanarak, beraberce eğlenmeye devam edilir. Düğünde oynanan bu oyuna “Bengi veya Mengi” oyunu denilir.<sup>26</sup>

Pazar günü erkek evi gelin almaya gelmeden önce, geline gelinlik kıyafeti giydirilir. Beline kırmızı kuşak, başına ise al ve yeşil renkten oluşan iki parça örtü örtülür. Buna “baş bağlama” denir. Bu işi yaşlı bir kadın yapar.<sup>27</sup> Erkek tarafı gelin almaya geldikten sonra biraz beklenerken gelinin yakınları ile vedalaşmasına fırsat verilir. Daha sonra sağdıç ile birlikte damat gelinin bulunduğu odaya girerler. Bu esnada gelinin yakınları bahşiş almak için kapı bastırma ve çeyiz sandığına oturma vb. adetleri yaparlar. Daha sonra damat gelinin koluna girerek onu evden dışarı çıkarır. Eğer gelin köyde kalacaksa, ata bindirilir. Şehre gidecekse damatla birlikte gelin arabasına bindirilir. Böylece gelin alma işi tamamlanır.

Gelin kalacağı eve geldikten sonra hediye almadan attan inmez. Damadın babası, geline bir bağışta bulduktan sonra gelin attan indirilir ve eve götürülür. Gelin eve girerken içi su dolu testi veya bardağı tek-

<sup>26</sup> Yılmaz, s. 27.

<sup>27</sup> Yılmaz, s. 31.

meleyerek kırar. Böylece hastalıklı olmadığını, güçlü, sağlıklı olduğunu etrafa göstermiş olur. Bu esnada gelinin başına bereket sembolü olarak buğday, kuru üzüm ve bozuk paradan oluşan saçı saçılır. Daha sonra gelin, eline sürülen bal ve yağı kapının üst tarafına sürerek içeri girer. Akşam olunca dede veya yaşlı biri tarafından nikahları kıyılarak damat içeri girer.

Ermenek Tahtacılarında yeni evlenen çiftler en az beş-altı yıl baba ocağında kalmaktadırlar. Bu süre içerisinde sofraları kesinlikle ayrılmamaktadır. Daha sonra isteğe bağlı olarak herkes kendi evine ayrılmaktadır.

#### 4. Kız Kaçırma ve Dış Evlilik

Tahtacılar evlilik genelde kendi aralarında olmasına rağmen, günümüzde Sünnilerden de kız aldıkları belirtilmektedir. Bunun ise kız kaçırma hadisesi ile gerçekleştiğini ifade etmektedirler. Sünni bir kız Tahtacı bir erkeğe kaçarsa, kızın mutlaka erkeğin geleneklerine, örf ve adetlerine uymasının gerekliliğini belirtmektedirler. Çünkü aile arasında dirlik ve düzenin sağlanabilmesi için bunun gerekli olduğu ifade edilmektedir.

Dış evlilikte gelen kızın bakire olması çok önemlidir. Eğer kız bakire değilse geri gönderilir. Sünni bir kızla evlenen erkek suç işlemiş sayılır ve “düşkün” olur. Düşkün olan erkek belirli bir süre için Tahtacı toplumunun dışına itilir ve onunla bütün ilişkiler kesilerek, kendi başına yaşamak zorunda bırakılır. Düşkünlükten kurtulabilmek için verilen cezanın yerine getirilmesi zorunludur. Bu ceza toplumun ileri gelenleri veya dede tarafından verilir.

Tahtacılar Sünnilere kız vermediklerini, ancak bazen kızın kendi rızası ile Sünni bir erkeğe kaçtığını da belirtirler. Eğer Tahtacı bir kız, Sünni bir erkeğe kaçarsa, kızın kendi tercihini ortaya koyduğunu, yapılacak bir şeyin olmadığını söylerler. Ancak belli bir süre sonra barışılırsa da sık sık gelinip gidilmediğini belirtmektedirler. Tahtacılar musahip çocuklarının birbirleri ile evlenmeleri de yasak kabul edilir.

#### 5. Ölüm

Tahtacılar ölümcul hastalığa yakalanan kimse, ev içerisinde ayrı bir odaya alınarak, hasta yanına sadece hizmetinde bulunan kişi yani eşi girebilir. Bunun dışında kimse odaya alınmaz.<sup>28</sup> Hasta ruhunu teslim et-

<sup>28</sup> Diğer Türk topluluklarında hastanın ayrı bir odaya alınması ile ilgili olarak bkz.. Abdülkadir İnan, *Manas Destanı*, Ankara 1985, s. 153; Jean-Paul Roux, *Eski Çağ ve Orta Çağ-da Altay Türklerinde Ölüm*, Çev: Aykut Kazancıgil, İstanbul 1999, s. 101.

tiği andan itibaren, cenazenin yakınları çağrılarak gözleri kapatılır ve üzerindeki elbiseler çıkartılır. Daha sonra çenesi bir bezle bağlanır. Buna “çene çekme” denir. Ayakları ve kolları uzatılarak düzgün bir şekilde yatırılır ve iki ayağın baş parmağı birbirine bağlanır. Üstü beyaz bir çarşaf ile örtülerek karnı üzerine metal bir parça (bıçak, makas, vb.) konur. Böylece cenazenin şişmesi engellenmiş olur. Daha sonra cenazenin bulunduğu odada bulunan herkes dışarı çıkartılarak odanın kapısı kapatılır ve kimse içeri alınmaz.

Cenaze yakınları diğer odaya geçerek ağıt yakmaya başlarlar. Özellikle kadınlar saçlarını-başlarını yolarak, dövünürler. Bu ağıt, ölen kişinin sağlığında yapamadıklarını ve sağlığında yapmış oldukları iyiliklerin yüksek bir sesle manzum olarak söylenmesidir.<sup>29</sup> Daha sonra, defin işlerini hazırlayan bir kişi çağrılır. Eğer defin işlerini bilen biri yoksa Sünni köyden bir imam getirilir ve bu kişinin kontrolünde cenaze kabristan yakınlarına götürülür, ulu bir ağacın –genellikle bu çam ağacı olur- altına kurulmuş olan “teneşir” tahtasının üzerine konur. Hemen yakına bir ocak çatılarak (kurularak) su ısıtılır. İmam cenazeyi gusül abdesti aldırarak yıkar. Yıkama işlemi, cenazenin sakalı tıraş edilerek tamamlanmış olur. Yıkama işlemi bittikten sonra kefen hazırlanır ve kefenin içine kokulu çeşitli bitkilerden (nane, kekik vb.) oluşan karışım konur. Cenazeye kolonya sürülerek kefen giydirilir. Bu esnada cenazenin boyu ip ile ölçülerek mezar kazma işlemi başlar. Mezar kazmada kullanılan aletler kesinlikle omuza alınmaz ve metal kısımları yere doğru tutulur. Daha önce ölçü alınan ip yere serilerek, üç yerinden kazma ile kopartılarak mezar kazma işlemine başlanır. Cenaze erkek ise göbek hizasına, kadın ise göğüs hizasına kadar sanduka şeklinde kazılır.

Defin için hazır bekletilen cenaze musalla taşına konulur ve cenaze namazı kılınır. Cenaze namazı kılındıktan sonra orada bulunanlara “Erenler hakkınızı helal eyleyin” denilerek helâllik alınır. Eğer cenaze çocuk ise çoğu zaman cenaze namazı kılınmaz. Cenazenin yüzü son bir kez açılarak yakınlarına gösterilir. Daha sonra ayakları doğuya, yönü kibleye gelecek şekilde hafif sağ tarafa döndürülerek mezara konulur. Mezarın üzeri uzun ve geniş taşlarla örtülür. Açık kalan delikler küçük taşlarla kapatılarak üzerine ilk önce çamur, daha sonra toprak atılır. Daha sonra mezarın üstü harç kullanılmadan taşlarla sanduka şeklinde, yaklaşık 50–60 cm

<sup>29</sup> Ağıt yakma için bkz. Abdülkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara 1995, s. 195.

yükseklğinde örülür. Mezarın doğu ve batı uçlarına başı geniş ve yuvarlak, ucu ince iki tahta dikilerek tepelerine birer çivi çakılır. Buna “Yel Bayrağı” denir.<sup>30</sup>

Ermenek Tahtacıları diğer Türk topluluklarında olduğu gibi dikdörtgen şeklinde, dik ve tek kişilik mezarlar kullanılmaktadır<sup>31</sup>. Mezarlıkta yapılan incelemede çeşitli mezar tipleri dikkat çekmektedir. Bunlar üstü tahta çatı ile örtülü “ev tipi” mezar, etrafı taşlarla çevrili “yığma” mezar ve düzgün taşların bir araya getirilmesi ile oluşan “sandukalı” veya “sandıklı” mezar tipleridir.

Cenaze evinde üç gün süreyle yas tutulur. Bu esnada cenaze evinde aş (yemek) pişirilmez, hem cenaze evinde hem de komşularda radyo ve televizyon gibi eğlence aletleri açılmaz. Cenazenin haftasında, kırkında ve ölüm yıl dönümlerinde mezarlığa (mezar üstüne) gidilerek daha önce hazırlanmış olan yemekler gelen bütün insanlara ikram edilir.<sup>32</sup> Yemek yendikten sonra “Allah’ım sana gelen (sığınan) şu zatı affet, onu cennetine gönder” diye dua ve niyazda bulunulur.

## 6. Diğer Halk İnanışları

Ermenek Tahtacılarının günlük yaşamında Geleneksel Türk inanışlarının izlerine yaygın olarak rastlanılır. Bunlardan birisi kutsal ağaç motifi ile ilgilidir.<sup>33</sup>

Ermenek Tahtacıları arasında mezarlık yakınında bulunan ormanlık arazi içerisinde oldukça yaşlı, eğri-büğrü kambur bir çam ağacına saygı gösterildiği, bu çam ağacının yanına yaklaşırken destur çekildiği, ona karşı izin istendiği ve bu ağaca saygısızca yaklaşıldığında insana zararının dokunacağına inanıldığı tespit edilmiştir.

Ermenek tahtacıları bölgede kesinlikle av yapmamaktadır. Kimse eline silah almamakta özellikle keklik, tavşan ve kaz avlamamaktadır.

Ermenek tahtacıları arasında ay ve güneş tutulması ile ilgili inanışlar da oldukça ilgi çekicidir. Ay ve güneş tutulması esnasında, ayın kararmaya başlamasıyla birlikte “Ay Dede” nin hastalandığına ve onun kötü ruh-

<sup>30</sup> Yılmaz, s. 82.

<sup>31</sup> Karşılaştırma için bkz. Abdulkerim Rahman, *Uygur Folkloru*, Çev. Soner Yalçın - Erkin Umut, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996, 111-113.

<sup>32</sup> Bkz. Rahman, s. 115-116.

<sup>33</sup> Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevi ve Bektâşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İstanbul 2000, s. 113-140.

lar tarafından istila edildiğine inanılmaktadır. Ay Dede'nin bu hastalığının tedavi edilmesi ve onu ele geçiren kötü ruhların kovulması için davul ve teneke çalınmakta, silah atılmakta ve insanlar yüksek sesle bağırarak naralar atmaktadırlar. Bu şekilde gürültü yapılarak kötü ruhların "Ay Dede"yi terk edeceğine inanılmaktadır.

Yağmur yağarken gök gürlemesinin Hz. Ali'nin narası, şimşek çakması esnasında beliren ışığın ise Hz. Ali'nin kırbağı olduğuna inanılmaktadır. Bu esnada "Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali" denilmektedir. Böyle denildiğinde şimşek çakması ve yıldırım düşmesinden dolayı doğabilecek tehlikelerden korunulacağı kabul edilmektedir.

Ermenek Tahtacıları arasında Dağ Kültüne de rastlanmaktadır. Onlar dağların yüceliğine ve yeryüzünün dikili kazıkları olduğuna inanmaktadırlar. Ayrıca bu çevrede bulunan tepelerde iki tane yatır bulunmaktadır. Bu yatırların bulunduğu yerlerin de kutsallığına inanılmakta ve ziyaret yeri olarak kabul edilmektedir.

## 7. Ziyaret Yerleri

Ermenek Tahtacılarının kutsal kabul ettikleri iki önemli ziyaret yeri bulunmaktadır. Bunlardan birisi köyün güneyinde bulunan Görmeli Yaylasındaki "Yaren Dede", diğeri ise Çiniler mevkiinde "Kuşöncek Koca"dır. Bu ziyaret yerlerinin Tahtacılar için işlevselliği çok önemlidir. Mevsimin kurak gittiği günlerde yağmur duası için "Kuşöncek Koca" ve "Yaren Dede"ye gidilmektedir. Ayrıca Yaren Dede hastalıklardan ve sıkıntılardan kurtulmak için ziyaret edilmekte, ona dilek dilenmekte ve sıkıntıların sembolü olarak çeşitli bezler ve çaputlar bağlanmaktadır. Bunun yanında çocukları olmayan aileler "Yaren Dede" ve Mersin Değirmendere'deki Zeyne'ye giderek sıkıntılarını arz etmekte ve çare aramaktadırlar.

## 8. Hacı Bektaş-ı Veli İle İlgili Menkıbeler

Diğer Alevi topluluklarda olduğu gibi Ermenek'teki Tahtacı topluluğunda da Hacı Bektaş-ı Veli ile ilgili çeşitli menkıbeler bulunmaktadır. Biz bunlardan sadece iki tanesini tespit etmiş bulunmaktayız. Bu menkıbeler şu şekildedir:

-Bir gün Hacı Bektaş-ı Veli bir grup insan ile beraberken ona; bir kerametini görelim diye soru sorarlar. O da; Keramet dediğin nedir ki, diye cevap verir ve hemen yakında bulunan kuru bir duvara binerek yılanı eline alır ve onu kamçı yaparak oradan uzaklaştır.

Diğer bir menkıbe ise Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'ya gelişi ile ilgilidir.

-Ahmet Yesevi Hacı Bektaş-ı Veli'ye dönerek bu meşalenin düştüğü yere git ve oraya yerleş der. Yesevi Hazretleri elindeki meşaleyi Horasan'dan fırlatır. Meşale Nevşehir Hacıbektaş'a düşer. Bunun üzerine Hacı Bektaş-ı Veli Anadolu'ya gelerek Hacıbektaş'ı yurt tutar ve insanlara ilim öğretmeye başlar.

Genel olarak Hacı bektaş-ı Veli ile ilgili anlatılan menkıbelere bakıldığında Geleneksel Türk Dininde şaman (kam)'ların göstermiş olduğu olağanüstü davranışlar ile büyük benzerlikler arz ettiği görülmektedir. Çünkü, yalnızca Türk Sünniliği değil, Türk Alevi- Bektaşiliği de kültürel temel kaynakları bakımından Orta Asya'ya uzanmakta ve her iki anlayış da aynı kaynaklardan beslenmektedir.<sup>34</sup>

## Sonuç

Bu araştırmada Ermenek'teki Tahtacıların kısa bir tarihçesi, yaşadıkları coğrafya, dini folkloru ve halk inanışları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ermenek Tahtacılarının İslamın inanç ve ibadet şekillerine bakışı, anlayışı ve uygulayışında çeşitli farklılıkların bulunduğu tespit edilmiştir. Diğer Alevi topluluklarında olduğu gibi Ermenek Tahtacılarında da cem ayininin olduğu, fakat çeşitli sebeplerden dolayı bu ayinin yapılamadığı belirlenmiştir.

Ermenek'teki Tahtacı toplumunun halk inanışlarının Geleneksel Türk Dini inanışlarına dayanmakta ve bu inanışların kökeni önemli bir kısmı çeşitli motiflerle günümüzde de yaşatılmaktadır. Ermenek Tahtacılarının İslam dininin inanç ve ibadet esaslarına bakışı, anlayışı ve uygulayışı Sünni Türklerden çeşitli farklılıklar arz etse de, halk inanışları bakımından diğer Türk gruplarıyla büyük oranda ortaklıkları bulunmaktadır. Bu durumu göz önünde bulundurarak Türkiye'de Geleneksel Türk İnanışlarının sadece Alevi kesim tarafından canlı biçimde yaşatıldığı fikrinin yanlış olduğu da iddia edilebilir. Çünkü Türk kültürü bir bütün olarak; Türk milletini oluşturan insanların yaşattığı ortak unsurlardır ve Türk toplumunun her kesiminde paylaşılmaktadır.

<sup>34</sup> Bkz. Harun Güngör-Abdurrahman Küçük, "Türk Alevi-Bektaş İnançlarında Şamanlığın İzleri", *Milli Bütünlüğümüzün Kaynakları: Asya'dan Anadolu'ya Taşınanlar*, Ankara, 1997, s. 1-18.

# Zahiriliğın Öncüsü İbn Hazm'da Felsefî Meseleler

**Müfit Selim SARUHAN\***

## **Abstract**

**Philosophical Matters in the Ibn Hazm as a Pioneer of Zahirıyya.** İbn Hazm as an outstanding representative of Islamic theological school of zahirıyya also has philosophical views and approaches in his system. From this point, it will be very interesting to deal with his ideas. In the border of this article we will shed lights on his views about, philosophy, his critics for Kindi about the naming God as First cause. İbn Hazm's classification of sciences and his views on soul, intellect, ethics, love will be explained. Logic found itself place in the Islamic sciences due to his instruction very before Al Ghazali. Before Kant he made explanations about the principle of a priori .He hinted tabula Rasa before John Locke. As a result, his works constitutes one of the original and important monuments of Muslim thought.

**Key Words:** Ibn Hazm, Islamic Philosophy, God, Soul, Ethics, Knowledge, Love.

## **Sunuş**

İslam Felsefesinin kapsamının ve temel niteliklerinin tartışılması felsefe yapılan bir zemini ortaya çıkarmaktadır. İnsan, değışen bir varlık olarak, var olan nesnelere ve onlar hakkındaki bilgileri her zaman yeniden yorumlayabilmekte ve yeni anlamlar ve değerler üretebilmektedir. İslam Felsefesinin mahiyetinin ne olduğu, teorik ve pratik boyutlarının neleri kapsadığı hususu felsefi bir araştırma ortamını doğurmaktadır.<sup>1</sup>

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

<sup>1</sup> Dağ, Mehmet "İslam Felsefesinin Bazı Temel Sorunları Üzerine Düşünceler", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 5, Samsun, 1991, s. 3; Kutluer, İlhan, "Üç Perspektif: Kelam, Felsefe ve Tasavvuf" İslam Felsefesinin Sorunları Sempozyumu, Ankara, 2003, s. 3-35 (Elis Yayınları).

İslam Felsefesi denilince, Kelam, Tasavvuf ve Fıkıh 'tan farklı bir disiplin kastedilir. İslam Felsefesini, diğer İslami bilim dallarından ayıran şeyin ne olduğu onun kendine temel aldığı bilgi sistemine ve metoduna dayandırılarak açıklanır.

İslam felsefesi tabiri, felsefenin Müslüman bilginler tarafından ve Müslüman olmasa bile İslam medeniyeti içinde yapılışını niteleyen bir terkip olmakla birlikte, İslam'ın hikmetini, felsefesini ortaya koyan bir anlam çağrışımını da ihtiva etmektedir. İslam Felsefesi ile kelamın sınırlarının ne olduğu nerede birleşip ayrıştıkları hala çekiciliğini sürdüren bir tartışma sürecidir. Kelam tasavvuf ve hatta fıkıh gibi temel disiplinlerin de İslam felsefesi için kaynak oluşturduğuna dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. İslam Felsefesinin sınırı konusunda çeşitli görüşler vardır. Araştırmacılardan H. Ritter ve Van den Bergh, Kelam'ın felsefeye dahil edilebileceğini fakat Tasavvuf ve Fıkıh Usulü'nün edilemeyeceği görüşündedir. Schacht ise, kelam ve tasavvufu dahil ederken Fıkıh Usulünü dışarıda tutar. H. Corbin, İ. Mezkur gibi araştırmacılar Fıkıh Usulünü de Felsefenin içinde mütalaa ederler. R. Arneldez, Kelam ve Tasavvuf 'un yanı sıra ayrıca Fıkıh Usulünü ve gramer ve dil çalışmalarını da Felsefe içinde değerlendirir.<sup>2</sup>

Vurgulamaya çalıştığımız şey, bünyesinde Mantık, Psikoloji, Fizik, gibi bilimlerle, Metafizik Bilgi, Varlık, Ahlak, Siyaset felsefelerini içeren teknik anlamıyla İslam Felsefesi denilen şeyin sadece, bu alanın maruf temel isimleri ile sınırlandırılmayacağıdır. Eserlerinde İslam Felsefesinin konularını ele alan bir kişi, Kelam, Tasavvuf ve Fıkıh bilimleri içinde eserler ve sistemler ortaya koymuş olsa bile, görüşleri arasında İslam felsefesinin içeriği ile örtüşen yaklaşım ve yorumları bulunabilir. Böyle bir görüşün kabulü, İslam felsefesinin alanını ve özgünlüğünü daha da geliştirebileceği gibi bir dinamizm kazandırır. Nitekim birçok filozof da kendi sahalarının dışında görüş serdetmiştir. İbn Sina, bir felsefeci olmasına rağmen Felak ve Nas surelerinin felsefi yorumunu yapmıştır.

Bir kişinin adının Kelam, Tasavvuf ya da fıkıh geleneği içerisinde zikredilmesi, onun, felsefi görüşler taşımadığı anlamına gelmemelidir. Ke-

<sup>2</sup> Bayraktar, klasik anlamda, felsefeci olarak tanınmamakla birlikte, pratik felsefe olarak, sayılan, ahlak, iktisad ve siyaset sahalarında eserler verenlerinde dahil edilmesi görüşündedir. Hatta İbn Teymiyye gibi, felsefe ve filozofları tenkid edenlerin düşüncelerinin de İslam felsefesi çerçevesinde değerlendirilebileceğini belirtir. Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1997, s. 4-5.



lam, Tasavvuf ve Fıkıh disiplinleri İslam felsefesine kaynaklık eden altyapıyı oluştururlar. Bunun örneklerinden birini teşkil eden İbn Hazm'ı bu makalede ele almaya çalışacağız.

Zahirî ekolün<sup>3</sup> önde gelen bir temsilcisi olan İbn Hazm (ö. 1064), fıkıh, hadis, tarih, edebiyat, dinler tarihi, kelâm ve felsefe gibi alanlarla uğraşmış bir bilginidir.<sup>4</sup> Zahirîlik ekolü, onunla zirveye ulaşmıştır.

## A. İbn Hazm'ın Düşüncesinin Felsefi Kaynakları ve Yöntemi

### 1. Araştırmacıların Gözüyle İbn Hazm

Henry Corbin, İbn Hazm'ı İslam platonikliğinin müritleri arasında sayarak, onun, Muhammed İbn Davud İsfehani (vefatı 909)'nin *Kitabu'z Zühre* adlı eserinden ve bu eser vasıtasıyla, Platon'un Şölen kitabından alıntılar yaptığını kaydeder.<sup>5</sup>

Gibb, İbn Hazm'ı Ortaçağ İslam dünyasının en özgün kişilerinden biri olarak takdim ederken<sup>6</sup>, Von Grunebaum, İbn Hazm'ın kişiliğinin İslam düşünce tarihinde aykırı unsurların ilginç birlikteliğini ve İslam bilginlerinin çok yönlülüklerini gösterdiğini belirtir.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Zahirî ekolü, kıyas, istidial ve teville başvurmaksızın başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere dinî metinleri, dış anlamıyla, yoruma kaçmaksızın olduğu gibi anlamayı ilke edinen Davud ez-Zahirî'nin kurucusu olduğu bir ekoldür. Batınlık içselliği ifade ederken, zahirîlik dışsal olanı betimler. Her zahirin bir batını, içsel, allegorik, saklı anlamı olduğunu iddia eden Batınlık, Me'mun'un hilafeti boyunca (813–833) güçlüydü. Sekizinci yüzyılda, Allah'ın zâtı, Kur'an'ın anlaşılması ve halifeye karşı tavır gibi konularda batını bir atmosfer oluşmuştu. Bu duruma karşı Irak'ta Davud İbn Ali önderliğinde dinsel gerçeklerin anlaşılmasında lafzî anlayışın dikkate alınmasını savunan, vahyin yorumlanmasına değil de lafzına sarılmaya dikkatleri çeken zahirîlik ortaya çıktı. Goldzhier, Ignaz, *Zahirîler, Sistem ve Tarihleri*, Çev. Cihat Tunç, Ankara 1982, s. 12

<sup>4</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî 7 Kasım 994'te doğup 1064'te ölmüştür. Aslen Fars ya da İspanyol olduğuna dair görüşler vardır. Çeşitli sahalarda eserleri bulunan İbn Hazm'ın doğrudan kelâm ve felsefe ile ilişkilendirilebilecek önemli eserleri şunlardır; *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal, Müddâvatu'n-Nüfus ve Tehzîbu'l-Ahlâk; el-Usûl ve'l-Furu'*, *et-Takrîb li Haddî'l-Mantik; Tavku'l-Hamame fi'l-Ülfeti ve'l-İllafi*. Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bkz. İbn Hallikan, *Vefâyatu'l-Ayan ve Enba'u Ebnai'z-Zaman*, neşr. İhsan Abbas, c. III, Beyrut, 1977, s. 325; İbn'ül Kiftî, *İhbâru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, Kahire 1326, s. 156; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Umem*, Beyrut 1912, s. 75–77; Ferruh Ömer, "Zahirîlik", *(A History of Muslim Philosophy içinde)*, çev. A. Demirhan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, I, s. 311.

<sup>5</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, 1986.

<sup>6</sup> H.A.R. Gibb, *Arabic Literature*, Oxford, 1963, s. 114

<sup>7</sup> Lenn E. Goodman, *İslam Hümanizmi*, çev: Ahmet Arslan, İstanbul, 2006, s. 131.

Araştırmacılar, İbn Hazm'ın zahirliğini değerlendirirken, aklın alanını sınırlayan lafızca zahirliği değil, aksine, nassa bağlı olmakla birlikte eleştirici ve akılcı eğilimi bulunan bir zahirlik olduğunu kaydederler.<sup>8</sup>

İslam Düşüncesi ve bilginleri üzerinde pek çok eseri bulunan Ülken'in tespitiyle, İbn Hazm, İslam felsefesinde Meşşai ve İşraki akımların dışında, hiçbir genel istikamete doğrudan bağlı olamayan, eklektik kalmış yahut modern felsefeye unsurlar hazırlayan ve skolâstiği aşan yeni fikirler getirmiş filozoflardan birisidir.<sup>9</sup>

İzmirli İsmail Hakkı'ya göre, İbn Hazm, felsefe ve mantık kitaplarından gereği gibi yararlanabilseydi, İbn Bacce'den önce felsefe okulunu açabilecekti. Bununla birlikte, İbn Hazm, mantık konusunda Aristoteles'e karşı çikabilecek bir mantık formasyonuna sahip olabilmıştır.<sup>10</sup>

Kutluer'e göre, İbn Hazm'ın felsefi görüşleri arasında Endülüslü Aristocuğunun öncüsü ve hazırlayıcısı olmanın ve İbn Rüşd'ü müjdelemenin işaretleri bulunmakla birlikte bu konuların tam olarak açığa çıkması için geniş kapsamlı yöntem tartışmaları gerekmektedir.<sup>11</sup>

İbn Hazm'ın felsefeye olan yakın ilgisi, tıpkı, Kindi'nin fikirlerini tenkit gibi, Ebu Bekir Razi'nin *et Tahkik Fi nakdi Kitabı'l İlmi'l İlahi* adlı kitabına ve onun meşhur beş ezeli ilkesine, yaptığı Mecusi çağrışımlar nitelemesiyle de kendisini gösterir.<sup>12</sup>

## 2. İbn Hazm'ın Felsefi Kaynakları

İbn Hazm'ın felsefi altyapısında, onun zihnini besleyen kaynakları belirlemeye çalıştığımızda, Milet ve Elea Okulları'nı Prodicus, Epikür, Öklid, Batlamyus, Platon, Aristoteles ve İskenderiyeli Afrodisyus'u bulmaktayız.

1064'te vefatı dikkate alındığında İbn Hazm'ın Kindî, (ö. 860) Fârâbî (ö. 950), İbn Sinâ (ö. 1037) ve İbn Miskeveyh (ö. 1030) gibi kendinden önceki filozoflardan yararlanmış olması muhtemeldir. Bu düşünceyi teyid eden bir eden bir kanıt onun Kindi'nin bazı fikirleriyle ilgili bir reddiye yazdığına dair görüşlerdir.<sup>13</sup> Endülüslü cenahında, ise sadece, İbn Me-

<sup>8</sup> Muhammed Abid Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Komisyon, İstanbul 1993, s. 64.

<sup>9</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, II. Baskı, İstanbul, 1995, s. 248

<sup>10</sup> İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, Haz. Ahmet Özalp, İstanbul, 1995, s. 240

<sup>11</sup> İlhan Kutluer, "Bir Reddiyenin Anatomisi, İbn Hazm'a Nisbet Edilen Er Redd ale'l Kindi el Feylesüf Adlı Risalenin Tahlili" S.A.Ü.İ.F.D. Sayı 3, Adapazarı, 2001, s. 23-40.

<sup>12</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut trs. Mektebetu'l-Hayyat, I, 73-86, 197

<sup>13</sup> Kutluer, a.g.m, s. 29.

serre (ö.931) İbn Hazm'dan önce yaşamış olup, İbn Bacce (ö. 1139) İbn Tufeyl (ö. 1185), İbn Rüşd (ö. 1198) ondan sonra gelmişlerdir.

### 3. İlimler Sınıflaması

İbn Hazm, İslam düşünce tarihinde hemen her ilim adamında görülen, ilimleri sınıflama geleneğine uymuş ve bu konuda yani, tasnif hususunda *Meratibu'l Ulum* adlı eseri yazmıştır. Bu eser, Brockelman, tarafından *Risaletü Meratib'il Ulum* adıyla kaydedilirken, İbn Hallikan, tarafından *Meratib'il Ulum ve Teallukuha ba'duha bi'bad* adıyla zikredilir.<sup>14</sup>

İbn Hazm, bu eserinde, eğitim açısından sistematik bir müfredat sunar. Buna göre;

- Eğitime başlayıp, dil bilimlerinde yetkinleşen kişi, öncelikle Öklides'in *Usulu'l hendese* eserini okumalıdır. Dil bilimlerinden sonra matematiğe geçişin temel sebebi İbn Hazm'ın matematiğe yüklediği ulvi fonksiyondur. İbn Hazm, matematik ilminin bizim Allah'ın alemdeki sanatını anlamamıza yardımcı olan işlevinden söz eder.

- Öğrenci, güneş ve ay tutulmalarını gelgit olaylarını şehirlerin koordinatlarını öğrenmek için Batlamyus'un *El Macesti* adlı eserini okumalıdır. Ona göre, Astroloji burhani bir ilim değildir.

- İbn Hazm'ın ilimleri değerlendirmesinde, mantık alet ilmi olması hasebiyle, önemli bir yer işgal eder. Bu ilmin önemine değinir.

Fizik başlığı altında, meteoroloji, zooloji, botanik, mineraloji yi alt bilim daları olarak saymaktadır. Bunlar o dönemde bağımsız ilimler değillerdi ve Tabiat başlığı altında anılıyordu. Felsefenin esas konusunu teşkil eden alemin sonradanlığı ve ezelliği gibi tartışmalarla, nübüvvetin imkanı gibi meseleler metafiziğin konusudur.<sup>15</sup>

İbn Hazm, ilimleri akli ve nakli olarak iki grupta mütalaa eden geleneksel tasniflere uymakla beraber, akli ilimleri tanımlarken, farklı ve özgün bir yaklaşım sergiler. Buna göre, akli ilim, insanların içine doğal olarak Allah'ın yerleştirmiş olduğu iç sezgidir. İnsanın, iyi ve kötü hakkındaki bilgilerinin temel kaynağı bu iç sezgidir.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> GI Brockelman, I, 697, İbn Hallikan, *Vefayātu'l-Ayan ve Ebnâi'z-Zaman*, tahk. İhsan Abbas, Beyrut 1977IV; 13, 17

<sup>15</sup> İbn Hazm, *Risaletü Meratibi'l Ulum*, neş. İhsan Abbas, Beyrut, 1983, 2.69-74; Kutluer, a.g.m., s. 27-8

<sup>16</sup> İbn Hazm, *el-Fasl I*, 5-6; Savaş, Nuh, *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2002, s. 10 vd.

Böylece İbn Hazm, akli, tanrısal bir armağan ve yeti olarak görür. Akli ilimlerin kaynağını fitri içsel bir sezgiyle özdeşleştirilmesi ilginç bir husus olarak karşımıza çıkar. Onun açık zihniyetinin diğer bir örneği de Hukuk, Tarih ve Dilbilgisi gibi ilimlere her milletin kendine özgü ilimler olarak kabul etmesidir. Gerçektende tanımlama günümüz anlayışına uygun düşün bir görüştür. Bunun dışında kalan Matematik, Tıp ve Felsefe gibi diğer bütün bilimleri insanların ortak değeri sayarak beşeri bir gerçeği vurgular.

#### 4. İbn Hazm ve Mantık

İbn Hazm, Aristoteles hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: “*Aristoteles’in mantık ve tabiat bilimi hakkındaki eserlerinin hepsi hatasız, faydalı, Allah’ın tevhid ve kudretine işaret eden, bütün ilimlerin değerlendirilmesinde büyük katkı sağlayan eserlerdir.*”<sup>17</sup>

İbn Hazm’ın Aristoteles hakkında yaptığı değerlendirmelerde vurguladığı iki husus önemlidir. Öncelikle, Aristoteles’e Mantık ve Tabiat bilimlerinde olan güveni ve onu bu alanlarda tam anlamıyla otorite sayması ve kusursuzlukla değerlendirmesi, ikinci olarak, Aristoteles’in mantık ve tabiat anlayışının dini ilimlere yapacağı katkının büyüklüğünü vurgulamasıdır. Mantık ve Tabiat felsefesi, Tanrı’nın birliği ve kudretinin anlaşılmasında yararlanılması gereken disiplinlerdir. Bilindiği üzere Gazzali, Aristoteles mantığını İslami ilimlerle uzlaştırmayı ilk deneyen kişi görülür.<sup>18</sup> Gazzali’ye bunun ilhamını veren kişinin İbn Hazm olması kuvvetle muhtemeldir. Gazzali, İbn Hazm’ın izinden giderek, Aristoteles mantığını felsefi ilimlerin yanı sıra, Kelam ve Fıkıh ilimleri için yöntem olarak ortaya koymuştur.

İbn Hazm, mantık ilmine dair kaleme aldığı, *et-Takrib li Hadd’ül Mantık* da mantık konularını Aristoteles’in Organon’u düzeni içinde ele alır. Kategoriler’i “Esmâ’ül-Müfred”, Perihermeneias’i “Kitabu’l Ahbar”, Birinci Analitikler, İkinci Analitikler, Topika ve Sofistik delileri “Burhan” başlıkları altında inceler. Daha sonra Hitabet ve Şiir’e yer verir.<sup>19</sup>

Düşünüre göre, Mantık ve Felsefe ile delil ortaya koymak, alemin bilinmesi açısından önemlidir. Ona göre mantık ilminin en önemli faydası gerçekleri benzerlerinden ayırmasıdır.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 95.

<sup>18</sup> Mehmet Vural, *Gazali Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara, 2004, s. 15.

<sup>19</sup> İbrahim Çapak, “İbn Hazm Mantığında Kıyas” *Felsefe Dünyası*, 2006, sayı, 42.

<sup>20</sup> İbn Hazm, “Risaletü’l-Tevfik ala Şari’n-Necat” *Resail* içinde, (tahk. İhsan Reşid Abbas), Mısır, s. 43.

İbn Hazm, kıyas konusunu öne çıkarır. Ancak İbn Hazm, fıkıhçıların iki şey arasındaki benzerlikten hareketle bir şey hakkındaki hükmü diğeri için geçerli saydıkları kıyas şeklini yani analogiyi değil, Aristoteles'in üzerinde durduğu yani "bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere vardığımız" kıyas tarzını önemser.

İbn Hazm, Mantık'ta kullandığımız kıyası "burhan", analogiyi ise "kıyas" olarak isimlendirir. Ona göre analogi, "herhangi bir şeye, benzeri başka bir hükümle hükmü gerektiren sebepteki benzerliklerinden veya bazı ortak özelliklere sahip olmalarından dolayı hükmedilmesidir."<sup>21</sup>

İbn Hazm,'n Mantık ilmini ele alırken dini ilimlerden özellikle kelimeler ve fıkıhtan örnekler vererek mantık ilmine karşı bazı çevrelerce alınan menfi tavrı önlemek ve mantık ilmini sevdirmek gayesinden hareket ettiğini araştırmacılar ortaya koymaktadır.<sup>22</sup>

İbn Hazm, farklı fikir, ekol ve anlayışların tasnifinde sahip olduğu yetinin bir örneğini de, mantık karşıtı görüşlerin tasnifinde gösterir. Onun tespitine göre, mantık karşısında geliştirilen dört temel tutum vardır.

Birinci grubu, okuyup incelemeyen mantık kitaplarını inançsızlık ve sapkınlıkla özdeşleştirenler oluşturur.

İkinci grup, mantığı kendilerince anlaşılabilir hezeyanlar yığını olarak değerlendirip bilgisizlikten kaynaklanan bir tutumla karşı çıkar.

Üçüncü grup, mantık kitaplarını okuyup anlamakla birlikte, önyargılardan kurtulamayıp mantık kitaplarını sapkınlıkla itham eden görüşlerin etkisinden kurtulamadıkları için karşı çıkanlardır.

Dördüncü grup, mantık kitaplarını salim bir anlayış ve önyargıdan uzak olarak inceleyenlerdir.

İbn Hazm'ın ifadesiyle, mantıktan istifade eden mantık ilimlerini yerterince öğrenen kişiler diğer ilimlerin öğrenilmesinde de bir kolaylık bulurlar.<sup>23</sup>

İbn Hazm, mantığı, burhan ve kesin bilgi için bir araç olarak kabul edip, tümdengelim ve tümevarımı akıl yürütme metodu olarak benimser-

<sup>21</sup> İbn Hazm, *Usûl-i Din*, (Çev. İbrahim Aydın), İstanbul 1991, s. 73.

<sup>22</sup> Naci Bolay, "İbni Sina Mantığında Modal Önermeler ve Bu Önermelerin İbni Hazm Vasiyetiyle İslam Fıkıhına Uygulanışı" *Uluslararası İbni Sina Sempozyumu Bildirileri* içinde, Ankara 1983, s. 216.

<sup>23</sup> İbn Hazm, *et-Takrib li hadd'il mantık...* neşr. İhsan Abbas, Reasil(IV içinde, s. 97-98; Kutluç, a.g.m., s. 54; Jabri, Mohammed Abed, *Arab-Islamic Philosophy, A Contemporary Critique* trans. from the French, Aziz Abbasi, 1994, s. 63.

ken, kıyası, dini ilimler açısından reddeder.<sup>24</sup> Tümevarım ve tümdengeli mi Allah'ın varlığının ispatı ve peygamberliği ispatında kullanmaktadır. Şüphesiz dini ilimler sahasında onun kıyası reddedişini akla karşı çıkış anlamında değerlendirmek yanlış olacaktır. Din ilimleri sahasında, metodu gereği kıyası kabul etmeyen bir kişiyi düşünme düşünce ve felsefe karşıtlığı ile suçlamak ne denli isabetli bir tutum olabilir Akli ve nakli ilimlerin içerik ve metotları farklıdır. Her bilimin ayrı bir dili ve sistemi vardır.

İbn Hazm gibi Endülüslü olan İbn Rüşd (ö. 1198) kaleme aldığı *Faslu'l-Makâl* adlı din ve felsefe ilişkilerini incelediği eserinde “*Ey basiret sahipleri ibret alın*”<sup>25</sup> ayetinde geçen “ibret alın” kelimesini değerlendirirken, ibreti, akli kıyas anlamında ele almaktadır<sup>26</sup>. Oysa İbn Hazm, ayette geçen *itibar, ibret alma* kelimelerini, ayetin öncesi ve sonrası açısından “şaşkınlık”la irtibatlandırır. Kur'an'da, *itibar* kelimesinin kıyas olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını söyler<sup>27</sup>. *İtibar* kelimesi “abr” kökünden türeyen bir kelime olarak Lisanü'l Arab'ta şaşkınlık ve hayret anlamlarını<sup>28</sup> da kapsamaktadır.

İbn Hazm'ın genel sisteminde zahiri yaklaşımının ona kazandırdığı şey, Kur'an'ın yorumu konusunda temkinli davranıp “metin bana ne diyor” yaklaşımıyla hareket edip, “ben metinden ne anlayabilirim” düşüncesini taşımamasıdır. Onun bu yaklaşımı felsefi metinlerin okunmasına uyarlanabildiğinde, felsefi metinlerden yararlanma üst düzeylere çıkabilecektir. Felsefeyle ilgilenen kimse, talibi kimse, sözgelimi, İbn Sina'nın bir eserini okurken çoğu kez, üstadın, genel sistemini anlama ve değerlendirmeden ziyade, kendi birikimini ve araştırmasını destekleyen bilgilere müracaat etmektedir. Bu açıdan klasik kitaplardan bütünselliğiyle istifade edilememektedir İbn Hazm'ın dinsel metinleri anlamada başvurduğu metot, felsefi kavram ve terimlerin her filozofta mevcut ortak olan tanımlarına güvenmeyi aynı zamanda farklılıkları da tespite yönelmeyi telkin etmektedir.

<sup>24</sup> I. Abdallah Fadel, “Notes on Ibn Hazm's Rejection of Analogy (Qiyas) in Matters of Religious Law” *The American Journal of Islamic Social Sciences*, sayı 2, Washington, 1985, II, 207-224.

<sup>25</sup> Haşır, 59/3.

<sup>26</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve Takrîru Ma Beyne's-Şerîa ve'l-Hikme mine'l-İttisal*, çev. Süleyman Uludağ, Ankara 1974, s. 67.

<sup>27</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, tahk. Muhammed Şakir, Beyrut trs., Mektebetü'l-Hayyat, VIII, 74.

<sup>28</sup> İbn Manzur, *Lisan'ül Arab*, Beyrut, 1990, c. IV s. 530.

## B. İbn Hazm'da Felsefi Sorunlar

### 1. İbn Hazm'a Göre Felsefe ve Dinin Gaye Birliği

İbn Hazm felsefenin, (ilmü'l-felsefe) gayesini, hem teori ve hem de pratik açıdan ele alır. Hakikat ile erdemin gerçek niteliğini öğrenmek teorik bir gaye olduğu gibi, insanın, nefisini, hakikatin ve erdemin doğrultusunda ıslaha yönelterek mutluluğa ulaşmaya çalışması pratik bir gayedir. Onun sisteminde felsefe, hem dünya ve hem de ahiret mutluluğuna katkı sağlayan bir özellik taşır.<sup>29</sup>

Felsefe ve dinin birleştiği noktada burası olmaktadır. Çünkü dinin de temel gayesi insanın mutluluğudur. İbn Hazm sisteminde, felsefe, ruhun terbiyesine katkıda bulunmaktadır. İbn Hazm'ın felsefeyi mutluluğa ulaştırmanın bir nitelikte değerlendirmesi ve ruhun eğitim ve geliştirilmesinde esas alınacak iki kıstas belirlemesi de ilgi çekicidir. Böylece, İbn Hazm, hakikat ve erdemi mutluluğa giden yolda esas gaye değer olarak belirlemektedir.

### 2. İbn Hazm Düşüncesinde Tanrı

İbn Hazm'a göre, hakikatte sadece Allah *Bir*'dir: Tüm sayıların temeli olduğu için *Bir* zorunludur. Alem de *bir* yoktur. Çünkü, *bir* alemin dışında olmalıdır. Hakikatte sadece Allah, Birdir. O'nda zat ve varlık biridir.<sup>30</sup>

Böyle bir Allah anlayışının hakim olduğu felsefi sisteminde zaman ve mekân sınırlıdır. Zaman ve mekân Allah tarafından yaratılmıştır. Düşünür, Allah'ın varlığını ispat ederken, âlemin hadis oluşundan hareket eder. Aristoteles'in âlemin sonluluğu ve fiilî olarak sonsuzun mümkün olamayacağı delillerine dayanarak burhanî bir metotla görüşlerini açıklar: Buna göre, âlemin bir öncesi varsa, hadisliği de sabit olur. Düşünce, sonradan yaratılmış olan âlemin bir yaratıcısının olmasını zorunlu kılar. Allah, zaman ve mekân içinde algılanamaz çünkü O, zaman ve mekânın yaratıcısıdır.<sup>31</sup>

İbn Hazm'a göre kadim terimi, Kur'an'da yaratılmış varlıklar için kullanılmıştır. Bu açıdan kadim kavramını, Allah'ın subuti sıfatı olarak gören kelamcılar yanlışlardır.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 171; II, 237

<sup>30</sup> A.g.e., I, 64

<sup>31</sup> Aynı yer,

<sup>32</sup> A.g.e., I, 460

Allah'ın nitelikleri isimdir ve sıfat değildir. Allah'ın kendi zatına vermediği sağlıklı, mutlu ve zeki gibi isimler O'nun hakkında doğru olsa da, O'nun bu ifadelerle anılması doğru olmaz. Kendisini gören ve işiten olarak adlandırırsa da biz O'nun görme ya da işitme duyusuna sahip olduğunu söyleyemeyiz. Ona akıl tarafından sadece dört isim verilebilir: İlk, Bir, Hak ve yaratan Allah bir cisim değildir. Cismi meydana getiren cisim olmaz. Allah, ne hareketlidir nede sükûn halindedir. Kıyamet gününde "altıncı duyuyu" ile görülebilecektir.<sup>33</sup>

İbn Hazm'a göre, "Allah, zatını bilir." ifadesini kullanmak mümkün olmakla birlikte, "O'nun kendi zatına gücü yeter demek yanlış olur.<sup>34</sup> Bu durumda makul olan, Allah'ın kudret sıfatıyla, kadir, irade sıfatıyla mürid ve bilgi sıfatıyla bilen olduğunun kabulüdür. İbn Hazm, "Allah bildirmedikçe, insanlar, onun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler."<sup>35</sup> ayetinden hareket ederek, Allah'ın bilgisinin sınırlandırılmayacağı görüşüne ulaşırken İbn Rüşd üzerinde etkili olmuş görünmektedir. İbn Rüşd, filozofların, insanın bilme sürecinin farklılığını vurgulamak gayesiyle Allah'ın bilgisini cüzi ve külli terimleriyle ifade etmelerine bu etkiyle karşı çıkmaktadır. Allah'ın ilmini, insanın bilgisine benzetme çabası olarak gördüğü bu yaklaşımı reddeder.<sup>36</sup>

İbn Hazm, Tanrı hakkındaki bilgiye giden yolda karşıt ihtimaller üzerinde de düşünerek delilini temellendirmeye çalışmaktadır. İbn Hazm'a göre tecrübeden önce gelen, kabli bilgiyle (modern felsefenin a priori dediği) aklın, Allah hakkında bir bilgiye ulaştırılmayacağını iddia edenler bulunabileceğinden bu tür bilgiyle, Allah'ı bilebileceğimiz düşüncesine sarılmamalıdır.<sup>37</sup> İbn Hazm, delil kurgularken her yönüyle pürüzsüz, objektif olanı ilke edinmenin kaygısını taşımaktadır.

### 3. Kindi'yi Eleştirisi

İbn Hazm, Kindi metafiziğini, Tanrı'ya illet denildiği için eleştirmektedir.<sup>38</sup> Bir çok araştırmacı, İbn Hazm'ın ilk İslam filozofu olarak kabul

<sup>33</sup> Aynı yer

<sup>34</sup> A.g.e, I, 387

<sup>35</sup> El Bakara, 2/255

<sup>36</sup> Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004, s. 112

<sup>37</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm el-Ahkâm*, Kahire 1927, c. IV, s. 107; Ferruh Ömer, "Zahirîlik", I, 311.

<sup>38</sup> İbn Hazm'a nisbet edilen *er-Redd 'ale'l Kindi el feylesuf* isimli eserin ona aidiyeti hakkında farklı görüşler vardır. Eseri Tunus Ahmediye kütüphanesinde bulan araştırmacı İhsan Abbas bu eserin Kindi 'nin *Fi'l Felsefeti'l Ula* eseriyle paralelliklerine dikkat çeker.



edilen, Kindi'yi Aristo'nun burhan'ından uzaklaşıp, Mutezile kelamcılarına ve Plotinus'un ontolojisine teslim olmakla tenkit ettiğini belirtmektedir. Üstelik İbn Hazm, kelamcılarının, sorununun, akıl üstü varlığı ve nitelikleri olan Tanrı'ya insana benzetip, dinen ve aklen dayanaksız teolojiler ürettiklerini savunmaktaydı.<sup>39</sup>

İbn Hazm'a göre, Tanrı'ya illet demek, tevhit ilkesiyle çelişmektedir. Aslında, Kindi, kendi sistemi içinde, Tanrı'dan izafet kategorisi içinde bahsedilemeyeceğini, uygun olan yaklaşımın selbi bir yaklaşım olduğunu belirtmiştir. Her ne kadar bunu belirlemiş olsa da, bu konuda başarısız olduğunun işareti, Tanrı'ya illet olarak isimlendirmiş olmasıdır. Tanrı, *malullere ait fillerin illeti* olmadığı gibi, *malullerin illeti* veya *illetin illeti* de değildir. Onun için en uygun niteleme, Tanrı'nın *el Ahad, es Samed*, ve *el Evvel* isimlerinin irşadıyla, *İlletlerin yaratıcısı denilmesidir*. Bununla ilişkili olarak, İbn Hazm 'ın yaratma konusunda seçtiği kelime olan *ibda*, "eksiksiz, sağlam ve benzeri olmayan" anlamını içermektedir.<sup>40</sup>

İbn Hazm'ın bu muhteva ile anlamlandırdığı *İbda* ile, Ragıb el İsfehani'nin "cevher veya ârâz'da bir şeyi var etmek değil, cevherin kendisini var etmek anlamındaki *ibda* kavramı, kanaatimizce İbn Hazm'ın anladığı *ibda* ile paralellik arz ederler.<sup>41</sup> İbn Hazm'ın temel kaygısı Tanrı'ya illetler zincirinde değil bunları aşan aşkın bir konumda illetlerin yaratıcısı konumunda görmesidir.

Tanrı, illetleri yoktan yaratır. İletler aracılığıyla da mürekkep varlıklar oluşur. İlet malulsüz, malul, illetsiz olamaz. Sebep sonuç arasındaki zorunluluk fikrinden hareketle, determinist bir zorunluluk gereği, Tanrı'ya illet ismi vermek onun özgür iradesini inkar anlamına gelirken, Bununla birlikte İbn Hazm, bir taraftan zorunluluğun aleme Tanrı tarafından konulduğunu belirtmekte bir beis görmez.<sup>42</sup> İbn Hazm'a göre, sebepliliği inkar etmek sofistçe bir yaklaşımın göstergesidir

---

Eserin İbn Hazm'a ait olmadığını belki de tuttuğu ders notlar olabileceği görüşünü taşır. Öte yandan, Alman Oryantalist Hans Daiber ile El Cabiri danışmanlığında İbn Hazm hakkında doktora tezi yapan Salim Yefut (*İbn Hazm ve'l-Fikri'l felsefi Fi'l magrib ve'l Endülüs, Magrib*, 1986) reddiyenin İbn Hazm'a aidiyetini kabul etmektedir. Kutluer, a.g.m. s. 31

<sup>39</sup> Kutluer, a.g.m. s. 31

<sup>40</sup> İbn Hazm, *er-Redd 'ale'l Kindi el feylesuf*, s. 369; Kutluer, a.g.m., s.33

<sup>41</sup> İsfehani, Ragıb, *Müfredat*, Kahire, 1381 s. 396-397

<sup>42</sup> Kutluer, a.g.m., s. 23-40

İbn Hazm, tabiat felsefesi açısından değerlendirmelerde bulunurken kavramları kendi yöntembilimi açısından incelik ve titizlikle tahlil eder. Akılcı bir metotla ile tespitler yapar. İlet ve sebep kavramları arasında ayırma gider. İlet, zorunlu olarak bir şeyi gerektiren her özelliğin ismidir. Ateş, yakmanın, kar soğumanın illeti olduğu gibi, illet sonucundan asla ayrılmaz. İletle sonucu arasına girilmez. Bunlardan biri olmadan diğeri gerçekleşmez. Birisi, diğerinden ne önce ne de sonra olabilir. Sebep ise, irade sahibinin yaptığı bir fiiline neden oluşturan özelliktir. Öfkenin intikam sebebi olması böyledir. İrade sahibi intikamı seçmeseydi, bu fiili yapmazdı. Sebep, sonucu doğuran zorunlu şey değildir. İlet, iki şey arasında zorunlu bir ilişkidir. İlet, doğadaki şeyler arasında bulunur. Sebep ise bir tür dürtüdür. Sebep, kendilerinde irade hürriyeti olan varlıklara aittir<sup>43</sup>. İbn Hazm, "ateş yüzlerini yakar"<sup>44</sup> ayetinden hareketle, dini bakış açısının cansız varlıkları fail olarak nitelediğini kaydederken<sup>45</sup> İbn Rüşd üzerinde etkili olmuştur. İbn Rüşd'e göre, fail, müşterek, ortak anlamalı bir terimdir. Yazının cansız faili kalem iken, canlı faili ise insandır.<sup>46</sup>

#### 4. Atomculuğu Tenkidi ve Boşluğu Reddi

Atomculuk denilince, maddenin atom denilen, küçük, bölünmez, değişmez, ezeli, kendi aralarında benzerlik gösterip, sadece şekil, ağırlık ve durum yönünden değişiklik gösteren parçacıklardan meydana geldiğini ileri süren filozof ve filozof fizikçilerin genel görüşlerine verilen isimdir. İslam atomculuğu görüşünü savunup başlatan IX. Yüzyılda, Basra'da Mutezile bilginleri olan, Allaf (ö.849) ve Cubbai(ö.915) gibi bilginler olmuştur.

Allafa göre, cisimler, atom yığınlarından oluşmuştur. Atomların en-boy ve yüksekliği yoktur. Bölünmez ve parçalanmazlar. Hareket edebilirler, ayrılır ve birleşebilirler. Renk ve kokuları yoktur.<sup>47</sup> Atomculuğun tenkidi yine bir kelamcı olan Nazam(ö.838)la başlamıştır. İbn Hazm ise, Nazzam'ın tenkitlerini daha da geliştirmiştir. Nazzam'a göre, hiçbir bütün bölünemez değildir. Bölünme sonsuza kadar bölünebilir ve bölünme

<sup>43</sup> Cabirî, a.g.e. s. 644; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 77.

<sup>44</sup> El Mü'minün, 23/104

<sup>45</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, III, 236

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *el Keşf*, s. 140

<sup>47</sup> El Eş'ari, *Makalat al İslamiyyun*, H. Ritter, neşr. Wiesbaden, 1963, s. 208

asla durmaz.<sup>48</sup> Atomculuğu felsefi anlamda sistemli bir şekilde ilk eleştiren Kindi olmuştur. Kindi, cisim, hareket ve zamanı birlikte gördüğünden, hiçbirini diğerinden önce değildir. Bu noktadan hareketle, cisim için sonsuzluk düşünülemez: ama sonsuza kadar bölünebilir.<sup>49</sup>

İbn Hazm'a göre, yaratma, "var olmaya sebep olmak" demektir. Allah'ın âlemi sürekli yaratması, âlemi sürekli olarak yok etmesi anlamına gelmez. Yaratma, yaratılmış olanı kapsar. Yaratma anında her şey sükûn halindedir. Âlem sonsuz değildir. Atom, mevcut değildir.<sup>50</sup>

İbn Hazm'a göre, hiçbir bütün için bölünmenin durduğunu düşünemeyiz. Bir parça sonsuza kadar bölünebilir.<sup>51</sup>

İbn Hazm, zaman konusunda da özlü bilgiler sunar. O, İslam düşüncesinde zamanı andan ibaret gören görüşlerin en erken bir temsilcisi olarak kabul edilebilir. Bu fikri teyit sadedinde, "dünyanın süresini araştırdığın zaman iki zamanı birbirinden ayıran "an"dan başka bir şey olmadığını görürsün. Geçmiş ve gelecek, ikisi de yoktur." der.<sup>52</sup>

İbn Hazm'ın Tanrı hakkında, *Allah, ne hareketlidir nede sükun halindedir.*<sup>53</sup> ifadesi Aristoteles'in "an" için söylediğiyle aynılık göstermektedir. Nitekim, Aristoteles'e göre, madde atomculuğu kabul edilemezken zaman atomculuğu ise kabul edilebilir. Onun ifadesi "Biz anın bölünmez olduğunu biliyoruz. An değişmez; an'da ne hareket ne de sükun vardır. " şeklindedir.<sup>54</sup>

İbn Hazm'ın görüşlerinde felsefe açısından önem taşıyan bir diğer konuda onun boşluğu reddetmesidir. İslam kelamı ve felsefesinde boşluk kavramı, bir kavram tartışması olmaktan çok, sistem tartışmasıdır. Boşluk kavramının, mekân kavramıyla sistematik ilişkisi, onu bir taraftan metafizikle irtibatlandırıldığı gibi, diğer taraftan da hareket kavramıyla olan ilişkisiyle de ,onu fizik ve mekanik konularla aynı çerçeve içinde mülahaza edilmesine yol açmaktadır.<sup>55</sup>

İbn Hazm, boşluğu<sup>56</sup> kabul eden, Ebu Bekri Razi'yi tenkit ederek boşluk anlayışına karşı çıkar. Muhtemelen Aristoteles etkisinde cisim ve

<sup>48</sup> A.g.e, s. 208-13

<sup>49</sup> Kindi, *Risale Fi Vahdaniyyatillah*, s. 203

<sup>50</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, V, s. 81-92

<sup>51</sup> A.g.e, V, s. 93-94

<sup>52</sup> İbn Hazm, *Mudâvatu'n-Nüfus*, Türkçe çeviri, s. 47

<sup>53</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 119

<sup>54</sup> Aristoteles, *Physique*, VI, 234a. 8; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.166.

<sup>55</sup> Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad*, İstanbul, 1996, s.182

<sup>56</sup> Grek atomculuğuna göre, boşluk kavramı; her biri, sonlu olan sonsuz sayıdaki, kozmik

mekanın birbirinden bağımsız düşünülmemeyeceğini belirtir. Değerlendirmesinde mekan, kuşatan cismin iç sınırı ve kuşatan ile kuşatılan arasında yüzey olduğundan, cisimler arası bir boşluk kavramının düşünülmemeyeceği neticesine varır.<sup>57</sup> Temelleri Philoponus' ta bulunan, kelpsudra-ser-rakat'tül-ma, (Su hırsız) delilini zikreder. Farabi'nin de etkisinde<sup>58</sup> şu öneri verir; Buna göre, ağzı dar, gövdesi geniş, dibinde, küçük delikler bulunan, su hırsız isimli alet suya batırılır ve ağzı tıkanırsa, dibindeki deliklerden su akmaz, ağzı açıldığında akmaya başlaması, akarak şişede bir boşluk oluşturmasının imkânsızlığındandır.<sup>59</sup>

### 5. Nefs ve Akıl

İbn Hazm, *el-Fasl*'da, nefis hakkında kendinden önceki filozof ve kalamcıların görüşlerini tespit, tasnif ve tenkit eder. Buna göre, Calinus nefsi araz görmekle hata etmiştir. İbn Huzeyl, Muammer b. Ömer ve Attar gibi kelâmcılar da nefsi, cevher görmekle beraber cisim kabul etmemeleri yönünden yanılmışlardır.

İbn Hazm'a göre nefis, beden dışında eşyayı idrak eden, bedeni yöneten, etkin, akleden, belirgin kılan, hayat sahibi bir güçtür<sup>60</sup>. Nefs, havadan hafif, feleksel, yüce bir cisimdir. Nefs, elem ve lezzeti, ferahlık ve nefreti anımsama ve unutmayı, kendisini ve dışındakileri, cisim ve arazları ve yaratıcıyı bilen bir yetidir. En, boy ve derinliğiyle bir cisim olan nefis, İbn Hazm göre, yakınlaşma (mûcaveret) yoluyla cisimle birleşiktir<sup>61</sup>.

İbn Hazm'a göre, nefsin bedene girmeden önce de varlığı vardır.<sup>62</sup> Nefs, ölümden sonra da var olacaktır. Nefs, ölümden sonra özel duyusu-

---

sistemin içinde bulunan mutlak uzay boşluğu anlamına geldiği gibi, cisimleri oluşturmak için, birleşip ayrılmak üzere hareket etmesi gereken, atomlar arasındaki boşluk anlamını da gelmektedir. Yunan Felsefesinde, mutlak bir boşluğun varlığını kabul eden görüşlerin karşısında Aristocu, görüşler alemde boşluğun olamayacağını savunmuştur. Kutluer, *Akıl ve İtikad* s. 181.

<sup>57</sup> Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983, s.137; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 197-198

<sup>58</sup> *Ebu Nasr il Farabi'nin Hala Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lügal, Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu, 1951.

<sup>59</sup> İbn Hazm'ın boşluğun olmadığına dair kullandığı bu örneklem, boşluğu kabul edenler tarafından da kendi lehlerine kullanılmaya çalışılmıştır. Kutluer, a.g.e., s. 193, 211; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 73-8; İbn Hazm;

<sup>60</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 74-75.

<sup>61</sup> A.g.e. V. s. 75.

nu ve bilgisini kaybetmeyecektir. İbn Hazm, nefsin ölüm ötesindeki durum ve hareketliliğinin kemalini Kur'an'dan ayetlerle temellendirmeye çalışır<sup>63</sup>.

Ona göre nefis ve ruh eşanlamli iki kelimedir. Beden, sırasıyla toprak, nutfe, alaka, mudğa, kemik ve etten oluşmuştur. Oysa ruh, Allah'ın "ol" emriyle aşamasız olmuştur<sup>64</sup>.

İbn Hazm'a göre, duyularımızın kaynağında nefis bulunmaktadır. Akıl ve ihtiras nefsin iki gücüdür. İnsan nefsinin akıl ve ihtiras arasındaki seçimini belirleyen Allah'ın yardım etmesidir.<sup>65</sup>

İbn Hazm'a göre, nefis ile akıl farklı anlamlara gelmektedir. Akıl, nefste yüklem olmuş bir arazdır. Akıl araz olarak kabul edişinin temelinde, aklın nicelik olarak derecelenebileceğinin kabulünden hareket eder. Buna göre, akıl için daha güçlüsünü ve yetersizini düşünebiliriz. Nefis, aklın bir yetisidir. Onu cevher ve bir feleğe sahip olarak gören filozoflar yanılmıştır.<sup>66</sup>

## 6. İbn Hazm'da Tecrübe Öncesi (A Priori) Bilgi

İbn Hazm, insan zihninin boş bir sayfa gibi dünyaya geldiğini çağrıştıran ifadelerini Kur'an'dan ayetlerle destekler<sup>67</sup>. İbn Hazm, bu yönüyle de John Locke'un, zihni, tecrübe öncesi boş bir levhaya benzettiği görüşüne zemin hazırlar.<sup>68</sup> İnsan, doğum sonrası doğal bir hareketlilik içinde büyür, temyiz gücünü kazanır ve geliştirir. Duyularını kullanma gücü artar. İnsan, güzel kokunun doğası gereği güzel, çirkin kokunun da yine doğası gereği nefret uyandırıcı olduğunu, renkler arasındaki ayırımı, dokunduğu ve işittiği şeyler arasındaki farklılığı bilir.

İbn Hazm'a göre, bilginin ilk kapısı duyulardır. Küllün cüzden büyük olduğunu, tek bir cismin farklı iki yerde olamayacağını, aynı anda hem

<sup>62</sup> İbn Hazm, nefsin beden öncesi varlığını kabul ederek Platon'a yaklaşırken nefsin bedenle birlikte var olduğunu söyleyen Farabi ve İbn Sina'dan farklı bir görüşe sahiptir. İbn Sina, *eş Şifa, en Nefs*, s.13; İbn Sina, *Risâle Edhâviyyetü fi Emri'l-Meâd*, Mısır 1939, s. 36.

<sup>63</sup> "Ahiret yurduna gelince, işte asıl yaşama odur. Keşke bilmiş olsalardı." Ankebut, 64.

<sup>64</sup> *Fasl*, 92.

<sup>65</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 107; III, 50.

<sup>66</sup> İbn Hazm, a.g.e. V. 75

<sup>67</sup> "Allah sizi annelerinizin karnından bir şey bilmeksizin çıkardı." (Nahl, 78)

<sup>68</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Collaborated by Alexander Fraser, Oxford, 1894, S. 325.

oturan ve hem de ayakta olan bir kişinin olamayacağını açık (bedihî) olarak biliriz. Böylesi bilgiler, üzerinde ihtilaf olmayan zorunlu ilk bilgilerdir<sup>69</sup>.

İbn Hazm'ın Kant'tan yedi asır önce, *el-Fasl* adlı eserinde dile getirdiği önsel bilgi, (a priori) birçok araştırmacının dikkat çektiği bir husustur. A priori bilgi, tecrübeden bağımsız olarak, elde edilebilen bir bilgidir. İbn Hazm, tecrübe öncesi bilgi (a priori) konusunda açıklamalarıyla İbn Rüşd üzerinde de etkili olmuştur.

İbn Rüşd, İbn Hazm etkisiyle "aşikârdır ki, iyi ile kötü, yararlı ile zararlı, güzel ile çirkin, insanlarda ne örfе, ne de geleneğe dayanır. O tabii olarak var olan bir şeydir.<sup>70</sup> Böylece, insanda tecrübeye dayanmayan önsel bilgiler olduğunu belirtmektedir. İbn Hazm, yakini bilgiye ulaşmada dört basamağı öngörür. Birinci basamakta, duyuların tanıklığı ile beraber, aklın zorunlu ilkeleri gelmektedir. İkinci olarak aklın zorunlu ilkelerine dayanan burhan, üçüncü olarak Kur'an ve Hadis, dördüncü olarak da duyulara dayalı bir haber üzerinde iki ya da daha çok kimsenin uzlaşması yer almaktadır.

İbn Hazm'a göre, altıncı duyu, birincil şeyler hakkında nefsin bilgisidir. Nefsin, akıl aracılığıyla, herhangi bir delile ihtiyaç duymaksızın bilebileceği şeyler vardır. Küçük bir çocuk, iki hurma verildiğinde ağlamaya başlar. Üçüncüsünü de verince susar. Çocuk, bütünü parçasından büyük olduğunu bilir. Aynı duygu, iki nesnenin aynı yeri kaplayamayacağı bilgisini de verir.<sup>71</sup>

## 7. İbn Hazm'da Ahlak

İbn Hazm'ın ahlâk ilmi açısından önem arz eden bir eserinin başlığı *Mudâvatu'n-Nüfus ve Tehzîbu'l-Ahlâk ve Zühd fi'r-Resâil* adını taşımaktadır. İbn Hazm'ın kitabının başlığı nefislerin tedavisi anlamına gelmektedir.

Buna göre, İbn Hazm, bir anlamda Kindî, Ebû Bekr Râzî, İbn Miskeveyh Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi düşünürlerde gördüğümüz et-Tıbbu'r-Ruhanî geleneğini temsil ederek, kişilik gelişimi açısından ahlâkî eksikliklerin giderilmesi ve tedavi edilmesini hedeflemektedir. İbn Hazm,

<sup>69</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 72.

<sup>70</sup> *Averroes on Plato's Republic*, Trans: Lerner, R. Introduction and Notes N.Y. Cornell University Pres, 1974, II, VI, 4-5.

<sup>71</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 107.

insan kişiliğinin gelişimine engel olan hususlar arasında, kedere kapılmayı ve kendini beğenmeyi, kibirli olmayı incelemektedir. *İlâcu'l-Gam* ve *İlâcu'l-Ucûb* başlıkları altında bu eksiklikleri ele alarak bunlardan kurtuluş için bir dizi teorik ve pratik tedbirler sıralar.

“Bütün insanların eşit düzeyde, iyi gördükleri ve istedikleri bir amacı öğrenme ihtiyacı duydum. Sonunda şundan başka bir şey bulamadım. Bütün insanların iyi gördüğü ve istediği şey, kaygıdan, üzüntüden kurtulmaktır.”<sup>72</sup>

O, bu hususta psikolojik bir tespitte bulunur. Buna göre, insan uyuyunca, ruhu dünyadan çıkar ve bütün sevinç ve üzüntüleri unuttur. İnsan, nefsinin, tıpkı uykudaki gibi, sevinç ve üzüntülerden uzak bir dereceye ulaştırırsa, tam mutluluğu elde eder.<sup>73</sup>

Düşünür, insanı kedere boğan etmenleri sıralarken ölüm, ayrılık ve insanın karşılaştığı fizyolojik sosyal şartları ve yetersizlikleri zikreder. Sıkıntı, öfke, bunalım gibi duygulardan kurtulmanın yolu, Allah'a yönelmektir. Allah'a yönelen ve bu yönelişini eylemlerle destekleyen kişi huzura erişir<sup>74</sup>.

İbn Hazm, kişiliğin gelişimi meselesiyle ilgili olarak, tecrübeye dayalı metotlar önerir. İnsanın sorunlarla yüzleşmeden önce onları olgunlukla karşılayabilecek bir karakter kazanmasının gerektiğini öngörür.

Nefsin hoş olmayan şeylere alıştırılması durumunda, onların başa gelmesi durumunda kaygının az olacağını, yani başlangıçta, nefsin onlara alıştırılması sebebiyle, kişiye zarar vermeyecekleri<sup>75</sup> görüşünde olan, İbn Hazm'ın ifadesiyle, *riyazetü'l-enfus*, olarak nitelediği, nefis eğitimi aslanları terbiye etmekten daha zor bir süreçtir.

Aklın, erdemli olan ile erdemsiz olan davranışları ayırma gücü vardır. Akıl sahibi olmak demek, erdeme dayalı bir yaşayış sürmek, kötü fiillerden sakınmaktır. Aklın bir diğer fonksiyonu ise, siyasî ve sosyal hayatımızı düzenliyor olmasıdır.<sup>76</sup> Ona göre akıl, varlıkların özelliklerini birbirinden ayırt eder, akıl, kişinin eşyanın gerçek niteliğini kavramasını ve

<sup>72</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 39

<sup>73</sup> İbn Hazm aynı eser, s. 47

<sup>74</sup> İbn Hazm, aynı eser, s. 13-14. İbn Hazm'ın ruhsal tıp konusunda, diğer filozoflarla ortak yaklaşımı için bkz. Kindî, *fi'l-Hile li Def'i'l-Hüzn*, s. 6; Ebû Bekr Râzî, *et-Tıbbu'r-Ruhanî*, s. 33-35.; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh ve Şerhi Kuvvahuma*, s. 102-109; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, c. 3, s. 345-346.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *Mudâvatu'n-Niifus.*, s. 59

<sup>76</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 92; Necatî, *ed-Dirasat en-Nefsaniyye*. s. 149.

imkânsız olan şeyleri diğerlerinden ayırmasını sağlayan bir araçtır<sup>77</sup>. Âlemdeki varlıklar ve tabiat olguları karşısında aklın rolü, idrak edilen her şeyin sıfatlarını ve hangi özellik ve durumda olduklarını bilmekten ibarettir<sup>78</sup>. Bilgi, duylara ve kesin delillere bağlı olarak bir şeye olduğu gibi inanmaktır. İnanç, delillere dayalı olduğunda sahih bir bilgi olur. Her bilgi, aynı zamanda bir inançtır. Fakat her inanç bilgi değildir<sup>79</sup>.

Bilginin değerine de değinen İbn Hazm'a göre, ilmin insan kişiliğini yüceltici bir yönü vardır. İnsan, bilgi sayesinde, kaygı, elem ve korkudan uzaklaşır. Bilgi, her şeyi bilinir ve anlaşılır kıldığı için insanı mutluluğa ulaştırır. Bilgi, erdemlerin güzelliklerini öğretip onların açığa çıkmasına etken olur.<sup>80</sup>

İbn Hazm'ın ahlâkî gelişim sadedinde ele alıp değindiği bir başka konu da "kendini beğenmişlik" duygusudur. Kendini beğenmişlik duygusunun tedavisi ancak aklın yardımıyla olabilir. Bu çerçevede, bilinç devreye girmeli, kendi üzerine bakışını yöneltip kusurlarını gözden geçirip özeleştiri yapmalıdır. Diğer bir yol da, kendi aklını ve düşüncelerini hayranlık derecesinde beğenen kişi, aklına gelen kötü düşünceleri hatırlamalıdır. Bu tür bir anımsama, insanı kibir hastalığından uzaklaştıracaktır. İlmiyle gurura kapılan, asıl ilim sahibinin Allah olduğunu hatırlamalı, ilmi ona verenin Yüce Yaratıcı olduğunu bilmelidir. Cesaretinin gururuna kapılan, kendinden daha cesur olanları düşünmeli, yaşlılığı göz önüne getirmelidir. Kısacası her sahip olunan yeti ve özellikle gurura kapılmamak için kişi ondan mahrumiyeti ve daha üstün yeteneklerde olanları hatırlamalı ve kendisini orta yola çekmelidir<sup>81</sup>.

İbn Hazm, düşüncesinde olgunluğa giden yol, içinde bulunulan durumun fark edilmesiyle başlar. Söz konusu bilgi, olgunlaşmaya yol açması noktasından, bir sebep ve sonuçların çok yönlü bir şekilde gözden geçirildiği, acele hükmün bulunmadığı, iradî, gönüllü bir gelişim sürecidir.

İbn Hazm'ın ahlâk görüşlerinde Ceoslu Prodicus ve Epikür'den etkilendiği şeklinde görüşler vardır. Ahlak felsefesinin temelinde, elemden kur-

<sup>77</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, neşr. Muhammed Şakir, Beyrut 1980, Dâru'l-Afâki'l-Cedide, I, 13.

<sup>78</sup> Cabirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Komisyon, İstanbul 1995, 63.

<sup>79</sup> İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furu'*, Beyrut 1984, s. 8-163; ayrıca Yusuf Şevki, "İbn Hazm" maddesi, *TDVİA*, c. 20, s. 56.

<sup>80</sup> İbn Hazm, *Mudâvatu'n-Nüfus*, Türkçe çeviri, Erdemci Cemalaeddin, Hüseyin Bircan, Van, 2005, s. 52-55

<sup>81</sup> İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 69.



tulma bulunan, İbn Hazm, mutlu insanı erdemli insanla özdeşleştirmektedir. Hazrı arzulamak ve elemden kaçmak mutluluğun ölçüsüdür. Ancak, kişilik gelişimi sadece felsefeyle değil vahyin yardımıyla gerçekleşir<sup>82</sup>.

## 8. Aklın Işığında Sevgi Felsefesi

İbn Hazm, *Tavku'l-Hamame - Güvercin Gerdanlığı* eserinde sevgiyi, çeşitleri ve bu çeşitlere has özellikleriyle inceler. Zahirî ekolün temsilcisi olan bir şahsiyetin sevgi felsefesi yapması son derece ilginçtir. Bu değerlendirmesinde sevginin sebep ve etkilerini rasyonel bir inceleme ile ele alır. Bu değerlendirmesine İbn Hazm, sevgiyi nefisler arasında bir birleşim ve uzlaşım olarak görür. Birleşen ve uzlaşan nefisler birbirlerine eğilim gösterirler. Sevgi, ruhsal bir güzel görme ve nefsanî bir uyarıdır. Sevgi, uyumun ve benzerliğin olduğu kişiler arasında yer eder. Sevgi, ruhların çeşitli varlıklar arasında bölünmüş parçalarının birleştirilmesidir. Sevgi ile şehvet ayrı şeylerdir. Sevgiyi, birleşim, tanışım ve yakınlaşma ortaya çıkarır. Halbuki, şehvet, sadece şekil güzelliğine bir düşkünlük olup, içsel olanı, manevî olanı aramayan bir duygudur<sup>83</sup>.

İbn Hazm, sevgilerin en yücesinin, ilâhî sevgi yani Yüce Allah'a karşı sevgi olduğunu belirtir. Bu tür bir sevgi, İlâhî sevginin yücelik ve üstünlüğünü gaye edinen kimselerin inanç ve eylemlerindeki ortak çabadan kaynaklanır. İnsandaki sevginin aşamaları vardır.

- a) Kişi, önce baktığını güzel olarak tasavvur eder. (istihsan)
- b) Ardından güzel olarak algılanana karşı bir hayranlık(el-i'cab) oluşur.
- c) Üçüncü aşama, ülfet aşamasıdır. Ülfet, İbn Hazm'ın terminolojisinde, kişinin sevdiğinin yokluğunda duyduğu yalnızlık duygusudur.
- d) Sevginin dördüncü aşaması tutku (el Kelef)da zihnin tümüyle seviyenle meşgul olmasıdır.
- e) Sevginin beşinci aşaması karasevdalılıktır. Bu merhalede kişi, hastalığa, kuruntu ve ölüme giden bir sürecin içine girmiş olur.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. V, s. 58; Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul, 2001, s. 26,150.

<sup>83</sup> İbn Hazm, *Tavku'l-Hamame fi'l-Ülfeti ve'l-üllâf*, Kahire 1976, s. 10; Henry Corbin'in *İslam Felsefesi Tarihi* kitabını Türkçeye kazandıran Hüseyin Hatemi bu eseri değerlendirirken, "ahlaki ve irfani değeri olmayan bir şaşkınlık anıtı olarak" değerlendirmesi ilginçtir.

<sup>84</sup> İbn Hazm, *Tavku'l-Hamame fi'l-Ülfeti ve'l-üllâf* s.10; İbn Hazm, *Mudâvatu'n-Nüfus*,. s. 59

Sevginin etmenleri arasında; akrabalık, gaye birliği, güçlü bir insanın imkânlarından yararlanma duygusu, cinsel arzu ve sır saklama arzusuyla insanların bir araya gelmeleri gibi özellikleri sıralar. İbn Hazm'ın tespit ettiği önemli husus, sevgi türlerinin nedenleri yok olunca kendilerinin de yok olacağıdır. Sevgiye bağlanan sebepler çoğalınca sevgi artmakta, bu sebepler azalınca sevgilerde de bir azalma olmaktadır. Gerçek sevgi, bu koşullu durumun dışındadır. İnsan akrabalarını ve yakınlarını sever; anne, baba, eş ve çocuk sevgisi insanın doğuştan getirdiği sevgilerdir. Aynı proje ve hedef için bir araya gelmiş insanlar arasında da bir tür sevgi oluşabilir. Her sevginin oluşumunu sağlayan bir sebep vardır. Bu sebepler, kalıcı, koşulsuz, kapsayıcı olduğu ölçüde sevgiler de kapsayıcı ve kalıcı olurlar<sup>85</sup>.

Henry Corbin, İbn Hazm'ı öncülüğünü Muhammed İbn Davud İsfehani (ö. 909)'nin yaptığı İslam platonikliğinin müritleri arasında sayarken, İbn Hazm'ın Davud İsfehani'nin *Kitabu'z Zühre* adlı eserinden ve bu eser vasıtasıyla, Platon'un Şölen kitabından alıntılar yaptığını kaydeder.

İbn Hazm'ın buradan aldığı alıntıda ifade edilen şey kısaca şudur; Felsefe ile uğraşan bazı kişiler, Tanrı'nın her ruhu küre şeklinde yarattığını ve sonra ikiye ayırarak, her bir parçayı bir bedene yerleştirdiğini düşünmüşlerdir. Buna göre, aşkın sırrı, bu iki parçanın başlangıçtaki bütünlüğü ile tekrar birleşmesidir. Aşk'ın ortaya çıkış sebebini açıklarken, İbn Hazm'ın görüşleriyle Platon'un Phaidros adlı eseriyle benzeşen ifadeler rastlarız. Aşkın ortaya çıkışının sebebi, zahirde güzel olan bir surettir. Çünkü ruh güzeldir ve güzel olan her şeye tutkun olmaya meyli vardır. Mükemmel suretlere meyleder. Böyle bir suret gördüğünde ona tutulur, bu suretle, kendi öz tabiatından bir şey görünce, karşı konmaz bir çekime kapılır. Zahiri İbn Hazm'da böylesine batini yorumlar ilgi çekicidir. Bunun yanı sıra, "Ey İnsan suretinde inci, bir insan sureti görüyorum, fakat daha derin düşündüğümde, ruhlar ve felekler aleminden gelen bir nesne olarak bana görünüyor" derken, zahiri ve batini sınırı belirsizleştirmekte, her iki taraf içinde, zahir, görünüş, zuhur ve tecelli haline gelmektedir.<sup>86</sup>

## Sonuç

İbn Hazm, çok yönlü bir bilgin örneğidir. Farklı disiplinler ile ilgili eserler kaleme almış, ismi, daha çok Kelam, Mezhepler ve Dinler Tarihi,

<sup>85</sup> A.g.e., s. 9-10.

<sup>86</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 223.

İslam Hukuk Felsefesi literatüründe geçmektedir. Bununla birlikte genel sistemi içinde, felsefi yönü, yönlendirmeleri ve klasik ve modern felsefe arasında köprü olan görüşleri bulunmaktadır. Mantık, epistemoloji, ahlak ve buna dayalı ruhsal tıp geleneği ile ilgili görüşleri önem taşımaktadır.

Gazzali, Aristoteles mantığını İslami ilimlerle uzlaştırmayı ilk deneyen kişi görülmele beraber, Ona bunun ilhamını veren kişinin de İbn Hazm olması kuvvetle muhtemeldir. Gazzali, İbn Hazm'ın izinden giderek, Aristoteles mantığını felsefi ilimlerin yanı sıra, kelam, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimler için yöntem olarak ortaya koymuştur. İbn Hazm, ilimleri akli ve nakli olarak iki grupta mütalaa eden geleneksel tasniflere uymakla beraber, akli ilimleri tanımlarken özgün bir yaklaşım sergilemektedir.

İbn Hazm, akli, bir tanrısal armağan ve yeti olarak görmektedir. Akli ilimlerin kaynağını fitri içsel bir sezgiyle özdeşleştirmesi ilginç bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Kindi'yi Aristoteles'in burhan'ından uzaklaşp, Mutezile kelimcilerine ve Plotinus'un ontolojisine teslim olmakla tenkit ederken, zımmen kendi aidiyetini kelama değil de hikmet geleneğine bağlar gibidir. Aristoteles ve Kindi'nin izinden giden İbn Hazm atomculuğu reddeder. Bununla birlikte, an"dan başka bir şey olmadığını ifade etmekle de zaman atomculuğunu kabul etmiş görülmektedir.

Zahirî ekolün temsilcisi olan bir şahsiyetin sevgi felsefesi yapması son derece ilginçtir. Sevginin sebep ve etkilerini rasyonel bir inceleme ile ele almaktadır. İbn Hazm, mutlu insanı, erdemli insanla özdeşleştirmektedir. Hazzı arzulamak ve elemenden kaçmak mutluluğun ölçüsüdür. Kişilik gelişimi, sadece felsefeyle değil vahyin yardımıyla gerçekleşir.



# Felsefi Düşünce de Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)

**Cevdet KILIÇ\***

## **Abstract**

*In this study we took in hand Aristotle and Plotinus' "The One" philosophy in the notion of "The One" perspective and we tried to determine its place in İbn Sina's thought. In this study we took in hand the approach in three perspectives in the unity of the essence of the existence numerical one, obligatory ones unity, first principle, the one, and the compulsory being. The ontologic and epistemologic meaning of the concept one's foundations, its structure and meaning, its indivisibility in Ibn Sina were determined by Aristotle. In the compulsory unity, on the other hand, together with Aristotle Plotinus's philosophy consists the base of the Ibn Sina philosophy.*

**Key Words:** Aristotle, Plotinus, First Principle, Obligatory Being, Existence, The One.

## **Giriş**

Bir kavramının filozoflar tarafından üç önemli varlık alanında kullanıldığı görülmektedir. Bunlar; Kendisiyle Zorunlu Varlığın birliği, Âlemin ana ve esas yapısının araştırılmasında doğa bakımından sürekli olan, bütün, birey ve tümel olanların birliği ve kendinden önce başka bir sayının gelmediği, bölünmeyi kabul etmeyen ve çoğalmanın başlangıcı olarak var olan matematiksel sayıdır.

"Bir" kavramı, "çok" kavramının temellendirilişiiyle ilgisiz düşünülemez. Filozoflar, "bir'i" "çok" kavramı ile birlikte ele almışlar ve bu iki kav-

---

\* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İllâhiyat Fakültesi, e-posta: ckilic@firat.edu.tr

ram çerçevesinde varlıkla epistemolojik ve ontolojik ilişki kurarak karşılaştıkları problemlere çözümler ortaya koymuşlardır. “Bir”, çokluğun zıddı ise veya “çok” “bir”in zıddı ise, Bir, nasıl oluyor da kendi zıddını meydana getirmekte veya çokluk, nasıl kendi zıtlarından oluşmaktadır? Çokluk birden fazla olmak ise, kendisi bir adet olan, fakat birçok öğeden meydana gelmiş bir bileşiğin hangi anlamda bir, hangi anlamda çok olduğu yahut kuvve halinde bir olan, ama fiil halinde açılıma uğradığında çokluk arz eden varlıklar hakkında bir mi veya çok mu denileceği, tümel kavramların mahiyetleri itibariyle bir birlik haline soktuğu, ancak tek tek fertleri itibariyle çok olan varlıkların, özde bir mi olduğu veya çok mu olduğu, böyle kavramsal yaklaşım ışığında kendisiyle Zorunlu Varlığın hangi anlamda bir olduğu gibi problemler, filozofların bu iki kavram çerçevesinde ele aldıkları problemlerdir.

Ancak, “bir ve çok” kavramları problematik olarak ele alındığı takdirde başta illiyet problemi, Tanrı âlem ilişkisi, sudûr nazariyesi ve özdeşlik ilkesi olmak üzere pek çok kavramla ve problemle olan ilişkisinin birlikte ele alınması gerekir. Fakat burada bir makalenin sınırlarını zorlamamak açısından bu iki kavramı birlikte ele almanın bir başka araştırmanın konusuna bırakmayı uygun buluyoruz. Çünkü bir’i ve bir’den çok’a geçişteki metafizik derinliği incelemek bir makalenin sınırlarını zorlayacağı da bir gerçektir. Dolayısıyla bu çalışmamızın ana eksenini İbn Sînâ (980-1037)’nın Bir düşüncesi üzerine yoğunlaştırarak, kendisini önceleyen ilk çağ filozoflarından yoğun olarak Aristoteles (M.Ö.384-322) ve Plotinus (M.S. 202-270)’un bir kavramı üzerindeki felsefelerini ortaya koymaya çalışacağız.

## 1. Bir Kavramı

Terim olarak bir; Arapça’da *v-h-d*<sup>1</sup> kökünden, türevleriyle birlikte; “tek”, “bir”, “ilk sayı”, “yalnuz” “tek kalmak”, “tek olmak”, “kuvvet ve ilimde ön planda olan”, “bir kimseyi zamanın biricisi kılmak” gibi manalara gelmektedir.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> “H” harfinin fetha veya zamme okunuşuyla.

<sup>2</sup> Er-Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, Beyrut 1997, “Vhd” mad. s. 808-809; İ. A.H. ez-Ziyat Mustafa, H. Abdülkadir, M.Ali en-Neccar, *el-Mu’cemu’l-Vasîr*, İstanbul 1989, s. 1016; el-Fîruzâbâdî, *Mecdü’d-Dîn*, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu’l-Muhîr*, Beyrut 1994, s. 233; ez-Zemahşerî, Carullah Ebu’l-Kasım Muhammed. b. Ömer, *Esrârü’l-Belağâ*, Beyrut 2001, s. 812; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, (I-XVIII) C. XV, s. 230,231; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, İstanbul 2001, s. 1132.

Istılahta ve felsefi literatürde Bir; “*Var olan her şeyin kendisine özendiği*”, “*kendisinden pay aldığı*”, “*ezelî-ebedî yetkin form*”, “*var olan her şeyin kendisinden türediği, sudûr ettiği tanrısal varlık*”. “*Tanrı*”, “*dünya ruhu*”, “*mutlak zihin*” ya da “*tin*”. Her şeyin var oluşunun kendisine borçlu olduğu “*ilk varlık*”, “*ilk ilke*”, “*fenomenlerin görünüşlerin gerisindeki ilk temel gerçeklik*”. “*Doğası, özü, başka bir şeyin sonucu olmayan başka bir şeyden türememiş, değişmez, mutlak, bağımsız ve zorunlu varlık*”<sup>3</sup> manalarını kapsamaktadır.

Bir şeye “bir” denildiğinde, önemli olan hangi anlamda bir olduğunu söylememizdir. Bir şeyi sayarken, onun aritmetik anlamda bir “adet” olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki sayısal anlamda bir, kendisinden sonra gelen 2,3,4,...n şeklindeki sayı dizisinin birinci sayısı anlamında ise 2’yi 3’ü ve diğerlerini meydana getiren temel sayının 1 olması durumunda kastettiğimiz anlam, yahut aritmetik olarak 1’in yarısından yani 1/2 den söz ettiğimizde “o varlık birdir” önermesindeki bir oluş yüklemine ontolojik gerçekliğine işaret edilir. Bir şeyin bir oluşundan, onun bölünmez bir bütünlüğe, bu bütünün birtakım parçalardan meydana gelmeyeşine veyahut da bir eşi olmaması anlamında bir, yani “tek” oluşu kast ediliyor da olabilir. Bu durumda bir kavramına yalnızca bir nicelikten ibaret gibi yaklaşılamayacağı anlaşılır. Ayrıca bir kelimesinin sayısal değeri olarak kullanıldığı yerlerde “mutlak sayı” olarak “bir” anlamı kastedilir ve hiçbir şekilde sayılmayı kabul etmeyen şeydir denilir.<sup>4</sup>

Bir kavramı, dâimiler ve felsefeciler tarafından çeşitli kategorilerde ele alınmıştır. Bu kategorilerin açılımları ileride ele alınacaktır, ancak burada genel çerçevesini ele alacak olursak, Bir’e sayı, ittisal, terkip, nev’i, cins ve hakiki olmak gibi çeşitleriyle bu birdir denilmektedir.

*Sayı olarak bir*; buna zatı itibarıyla bir (*vahid bizzat*) de denilir. Bu kendi nefsinde bölünmeyi ve parçalanmayı kabul etmeyen şeyden ibarettir. Bir sayısının en önemli özelliği kendinden önce başka sayı gelmemesidir. Kendinden önce gelen sıfır, hiçliği sembolize eder. Bir ise hiçliği takip eder ve diğer sayılar ondan türer. Burada Bir’in yaratıcılık işlevi de ortaya çıkar. Bu bağlamda Yunan alfabesindeki alfa (&) da başlangıcı

<sup>3</sup> İbrahim Medkür, *el-Mu’cemu’l-Felsefi*, Kahire 1983, s. 209; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002. s. 183.

<sup>4</sup> Medkür, *a.g.e.*, s. 209; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 125.

temsil eder. İbrani alfabesindeki *alef* ise başlangıç olduğu gibi, bir inanışa göre diğer bütün harfler ondan türer.<sup>5</sup>

*İttisal ile bir*; Kendi nefsinde bölünmeyi kabul eden ancak, cüzleri birbirine benzeyen şey demektir. Su gibi.

*Terkip yoluyla bir*; Bu da bölünmeyi kabul eder, ancak bunun cüzleri birbirine benzer. Sandalye, kürsi gibi.

*Nev'i yönüyle bir ise*; Bir tümelin altında bulunan fertler hakkında o tümelin bir nev'i denir. Mesela; Zeyd ve Amr, insanlık bakımından bu ikisi birdir denilir.

*Cins bakımından bir'e gelince*; Bu da bir küllînin altında o küllî kendisi için cins olan şeyler hakkında kullanılır. Mesela, insan ve at, hayat sahibi olmaları konusunda ortak olmaları onlar için bir cinstir denilir.

*Gerçek anlamda bir*; Zorunlu Varlığın vasfı olduğu zaman ne bölünme ne çoğalma ne de üreme söz konusu olmayan bir demektir. Bu manada bir birlik, münferit tek ve yalnız demektir.<sup>6</sup>

Kur'an-ı Kerim'de "Bir" manasına gelen kelimeler, hem Allah'ın zatının "Tek" olduğunu anlatmak için, hem de sayısal ifadeleri de kapsayan yönüyle 80 küsur yerde geçmektedir. Allah'a nispet edilen "bir"lik herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamına gelmez. Buradaki bir, cüzlerden oluşmuş (mürekkep) bir varlık olmayan benzeri ve dengi bulunmayan yegâne tapınılacak varlık demektir.<sup>7</sup> Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın birliği *Ehad*<sup>8</sup> ve *Vahid*<sup>9</sup> kelimeleriyle anlatılmaktadır. *Ehad* ve *Vahid* lafız bakımından aynı kökten olup 'yalnız ve tek' manalarını ifade etse de, kullanış bakımından bazı ince farklar barındırmaktadır. İbn Sînâ, İhlâs sure-

<sup>5</sup> Erhan Altunay, "Sayıların Sembolizmi", <http://www.hermetics.org/Sayilar.html>; Memencioğlu, Kemal, "Sayıların Erdemi", <http://www.hermetics.org/rakam.html>; İbn Arabî, *Harflerin İlmî*, çev.: Mahmut Kanık, İstanbul 2000, (Mahmut Kanık'ın yazdığı "Harflerin İlmîni Sunarken" isimli girişinden, s. 20), s. 129.

<sup>6</sup> el-Âmidî, Seyfüddîn, *Kitabu'l-Mübîn, fi Şerhi Elfâzı'l-Hukemâ ve'l-Mütেকellimîn*, (Abdül-Emin el-A'sem, *el-Mustalahu'l-Felsefî* içinde) Kahire, 1989, s. 377; Medkür, *el-Mu'cem.*, s. 209.

<sup>7</sup> Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, (Risaleler içinde) Mısır 1907, s. 60; İbn Sînâ, *Şifâ (İlâhiyyât)* (I-II), thk., İbrahim Medkür, Kahire 1961, C. I., s. 43; es-Sâbüni, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, çev.: Bekir Topaloğlu, İstanbul 1978, s. 65; Topaloğlu, Bekir, "Allah" mad. TD-VIA., İstanbul 1989, C. II, (471-499), 478; Gazzâlî, *el-Madnunu Bih ala Gayri Ehlih*, (Mecmu'atu Resâil içinde IV. Kitap) Beyrut 1994, s. 61; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X) sad.: Heyet, İstanbul trsz, C. X, s. 61; İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşîyye*, (İbn Sînâ, Risaleler içinde), terc.: Alparslan Açıkgeç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 2004, s. 46.

<sup>8</sup> İhlâs 112/1

<sup>9</sup> En'âm 6/19, Ra'd 13/16, İbrahim 14/52, Nahl 16/22, Ankebüt 29/46, Saffât 37/4.



sindeki “*ehad*” kelimesine; “*birlikte mübalağa*” diyerek “*vahit*” kelimesinin daha ileri bir seviyedeki yoğunluğuna ve birliğin mükemmelliğine işaret ederek Birlikte tam mübalağa, ancak bir’de en mükemmel ve en şiddetli şekilde gerçekleşmektedir demektir.<sup>10</sup> Çünkü bir bölünmeyi kabul etmeyen, bazı açılardan bölünmeyi kabul edenden daha öncelik hakkına sahiptir. Vahid, sayıların ilk rakamının yani bir’in ismidir. ‘Bir olan’ olarak tercüme edilir ve “şerîki olmayan”, “sayısal bakımından çoğalmayan” manasına gelir. Çünkü çoğalma ve bölünme hudûs alâmeti olup böylesi bir varlık ilâh olamaz. Vahdaniyet Allah’ın sayı yönünden Bir olması anlamında değildir. Çünkü sayı yönünden bir olmak sadece Allah’a özel bir nitelik olmayıp diğer varlıklar da bununla nitelenebilmektedir.<sup>11</sup>

“Allah Birdir” denildiğinde buradaki birlik sayı dizisinin ilk basamağı anlamına gelmez. Buradaki Bir, cüzlerden oluşmuş bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan, gerek zatı, gerek sıfatları ve gerekse isimleri açısından hep birdir. Hiçbir şekilde ortağı olmayan bir tek hakikattir. O’nu birçok isimler ve sıfatlarıyla tanıtmaya çalışmak O’nun zatında çokluğunu kabul etmek veya onun zatında bir benzer isnat etmek anlamına da gelmez. O’nu vahdet özelliği ile tanıtmak O’na bir sınır ve ölçü belirlemek de değildir. Allah Bir’dir demek, O’ndan başkasının tanrılığını reddeden bir selbî sıfattır. Allah’ın birliği sayı olarak ikinin yarısı anlamına gelen bir cinsinden yani sayısal anlamda bir demek değildir. Sayı ancak onun yarattığı mahlûkat ve mülkü için geçerlidir.<sup>12</sup> Sonuç olarak sayı saymaya başladığında “vahid/bir” diye başlanır, “ehad” kelimesiyle sayı saymaya başlanmaz. “Ehad” kısaca “*tek*”, “*biricik*”, “*şebih ve nazırı olmayan*”, yaratılmış varlıklar için kullanıldığında ise, “*münferit*” manasına gelen bir kelimedir. İbn Manzur’un ifadesiyle ehad; kendisiyle birlikte zikredilen sayıların tamamını nefyeder. Onun için “ehad” ismi olumsuzluk ma-

<sup>10</sup> İbn Sînâ, *Er-Risaletü’s-Saniyye ve Tefsiru’s-Samedîyye li’ş-Şeyhi’r-Reis.*, s. 19

<sup>11</sup> El-İsfahânî, a.g.e., s. 809; el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 233; İbn Manzur, a.g.e., C. XV, s. 230,231; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, İstanbul 2001, s. 1132, Medkür, a.g.e., s. 209; Cevzici, a.g.e., s. 183; Cürcânî, S. Şerif, *et-Ta’rifât*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987, s. 99. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 259 vd.

<sup>12</sup> İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, 1968, C. III, s. 448-451; Gazzâlî, *el-Madnûn*, s. 61; Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, (Risaleler içinde) Mısır 1907, s. 60; Fârâbî, *Füsûlu’l-Medenî*, çev.: Hanifi Özcan, (Fârâbî’nin İki Eseri), İstanbul 2005, 75; İbn Sînâ, *er-Risaletü’l-Arşîyye*, (İbn Sînâ, Risaleler içinde), terc.:Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara 2004, s. 46; İbn Sînâ, *Şifâ* (İlâhiyyât), C. I., s. 43.

kamında, “vahid” ise ispat makamında kullanılır. Vahid ve ehad arasındaki bu ince çizgiyi burada noktlayıp şimdi de Bir kavramının bahsi geçen filozofların yaklaşımlarının ne olduğu üzerinde duralım.

## 2. Aristoteles'te Bir Kavramı

Grek düşünce geleneğinin varlık felsefelerinde özellikle Tanrı ve tabiatın gizemini çözme çabalarında ve varlığın ilk ilkelerine ulaşmada yardım aldıkları anahtar kavramlar arasında “Bir” ve benzeri kavramlar olduğu görülür.<sup>13</sup> Aristoteles'in Bir düşüncesini şekillendiren filozoflar arasında kendisini önceleyen ve *Metafizik*inde hem tanıtmak hem de kritiğini yapmak amacıyla genişçe yer verdiği filozoflardan Pythagoras (MÖ. 580-500) ve Platon (MÖ.428-308)'un “bir”le ilgili felsefeleri belirleyici olmuştur.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Felsefe tarihinde filozofların ontolojik-fiziksel bir problem olarak ele aldıkları gerçeğin farklı görüntülerini bir ve aynı ilkeye bağlayarak, belirli bir âlem tasarımına varmaya çalıştıkları ‘çoklukta birlik’i arayan bir monist eğilim pek çok felsefi düşünce sisteminin temelinde yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz.: İfrah, Georges, *Hint Uygarlığının Sayısal Simgeler Sözlüğü*, (Rakamların Evrensel Tarihi VI) 5. Baskı, çev.: Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüler Kitapları, Ankara 2003, s. 36, 144; Yunan Düşüncesindeki doğa filozoflarında “bir” problemi hakkında geniş bilgi için bkz.: Ülken, H. Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968, s.94; Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara 1977, s. 24 vd.; Karlığa, H. Bekir, *İslâm Kaynakları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İÜEF, yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 1979, s. 315; W. Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, İstanbul 1984, s. 32-33; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 20; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, İstanbul 1991, s. 10, 28; Denkel, Arda, *İlkçağ Doğa Felsefeleri*, İstanbul 1998, s. 15; Koç, Emel, “Birlik-Çokluk Problemi”, *Felsefe Dünyası*, Ankara 1997, sa.: 26, (59-69), s. 59.

<sup>14</sup> Varlık düşüncelerini temelini *sayılar metafiziği* üzerine kuran ve her şeyin aslının sayı olduğunu kabul eden *Pythagoras*, “Her şeyin aslının sayı” olduğu düşüncesinden hareketle bu sayıların Tanrı'nın kendisi olduğu kanaatini taşımaktaydılar. Pythagoras'a göre 1 sayısı “Monad”dır, yani tektir, Hiçbir benzeri olmayan önsüz-sonsuz yaşamı, tüm varlıkların bünyesinden çıktığı eril ateşi ve Tanrının kendisini simgelemektedir. Bir'in sembolü bir noktadır, bölünmez doğru ve aslı prensiptir. Pythagorasçı felsefede Bir; başkasına muhtaç olup olmama durumuna göre bir, zaman bakımından bir ve zâtî ve arazi bakımdan bir olmak üzere üç türünden bahsedilmektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-II) Tah.: Emir Ali Mehna ve Ali Hasan Fa'ur, Lübnan 2001, C. II s. 390 vd.; Karlığa., a.g.tez, s. 127-129; Kılıç, Cevdet, “1 ile 10 Arası Sayılar Metafiziği”, *Felsefe Dünyası*, 200/1, sa.: 43 (31-55), s. 35 vd.

Platon felsefesinde ise “bir” kavramı, “birlik ve çokluk” problemi, ya da “çokluk üzerindeki birlik” olarak “idea” anlayışı hakimdir. Platon Felsefesinde bir kavramını, hem matematik varlık alanında ve hem de ontolojide kendini gösterir. Öte yandan Platon felsefesinde bir kavramıyla alakalı olarak farklı iki tavrı karşılaştırmaktayız. Biri “ideal âlemi”, diğeri meydana gelen ve yok olan nesnelere âlemidir. Platon'a göre İdea “.... gerçektir, çünkü o bir dir”, “Mutlak olandır.” Platon felsefesinde idealarn gerçekliği ve iyiliği fikri bir arada düşünölmüştür. Duyusal nesnelere karşılaştırıldıklarında her biri

Aristoteles'te Bir kavramı, hem matematiksel hem ontolojik ve hem de metafizik varlık alanında kendini gösterir. Aristoteles'e göre, Bir kavramı sadece tek bir bilimin değil, farklı bilimlerin konusudur. Buradan anlaşılan Aristoteles'in düşüncesinde kavramlaşan her hangi bir varlık düzeyinin, tek düze bir kavram olarak kalması değil, kavramların içerdiği manalar ve kavramlar arası ilişkiler önemlidir. Aristoteles felsefesinde Bir kavramı için de aynı şeyleri söylemek mümkün olmakla birlikte, bu kavramda farklı bilimlerin konusu olmasının altında yatan sebebin, bir'in onun anlamlarının farklılığından değil, bu kavramın tek bir ilkeye işaret etmemesi ve tanımların tek bir anlamla ilgili olmamasıdır. Bir'in her cinsten belli bir doğa olduğu ve Bir'in doğasının asla kendinde bir olmadığını belirten Aristoteles, Bir ve varlık'ın hemen hemen aynı manaya geldiğini,<sup>15</sup> Bir olmak demek, aynı zamanda bireysel varlığa sahip olmak demek olduğunu belirtmektedir.<sup>16</sup>

Aristoteles, Bir'in, varlığın ve birliğin tözü olup olmaması meselesi üzerinde durarak bunun zor ve önemli bir ontolojik mesele olduğunu vurgulamaktadır.<sup>17</sup> Aristoteles, kendinde bir ve kendinde varlık olanın aynı zamanda bir ve varlık olmasının zorunluluğunu dile getirir. Bunun yanı sıra "var olan bir" ve "var olan varlıklar"la birlikte, bir'den sonra gelecek çokluğun da güçlüğü ortaya çıkar. Bu güçlüklerin çözümünde Aristoteles, bütün varlıkların bir, bir'in de varlık olmasıyla birlikte bir'in bir töz değil o varlığın bir yüklemi olacağını vurgulamaktadır. Bir'in bir yüklem olarak algılanmasında bir ile cevher arasındaki gerginliği gidermeyi başarmıştır demek mümkündür. Bu meselede Aristoteles, şunları söylemektedir;

"Eğer kendinde bir ve kendinde varlık varsa onların tözünün bir olan ve varlık olan olması zorunludur. Bu durumda ortaya çıkan zorluk bir olan ve var olanın dışında başka her hangi bir şeyin nasıl var olabilece-

---

"bir" ve "gerçek" olan ideaların kendi aralarındaki münasebetleri söz konusu olduğunda, onların da özel bir statüye sahip olan bir idea ile yani "iyi ideası" ile düşünölmeleri dikkate değerdir. Anlaşılaçağı üzere, Platon felsefesinde "birlik ve çokluk" problemi, ya da "çokluk üzerindeki birlik" olarak idea anlayışı hakimdir. Platon, *Devlet*, çev.: Canan Eyi, İstanbul 2001, s. 307, 308; Weber, a.g.e., s. 52, 56; Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 205; Cevizci, a.g.e., s. 528; Koç, a.g.m., s. 62; H. Gazi Topdemir, "Platon'un Matematiğı", *Felsefe Dünyası*, Ankara 1999, s. 29, (123-126) s. 125.

<sup>15</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1059a 18

<sup>16</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1054a 19; *Fizik*, çev.: Saffet Babür, İstanbul 1997, s. 185a 1

<sup>17</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1001a 5.

ği yani varlıkların nasıl çok olabileceğini anlama güçlüğü ortaya çıkar. Çünkü varlıktan başka olan bir şey yoktur. O halde bunun kaçınılmaz sonucu bütün varlıkların bir olduğu ve bir olanın da varlık olduğudur.”<sup>18</sup> ...“O halde bir, bir töz değil bir yüklemidir. Eğer diğer kategorilerde özü gereği mevcut olan Bir, var olmazsa tözün kategorisinde de hiçbir şeyin, ne Sokrates, ne Tanrı, ne de başka bir şeyin kendisine bir dayanak ödevi göreceği bir Bir var olamaz. Çünkü nitelik, nicelik vb. de belli bir gerçekliğin Bir’e dayanak ödevi gördüğü, tözde ise hiçbir şeyin ona dayanak ödevi göremeyeceğini, Bir’in kendisinin töz olacağını söylemenin ne gereği vardır?”<sup>19</sup>

Aristoteles’in *Metafizik* ve *Fizik* adlı eserlerinden hareketle İlk İlke’nin birliğini de bu kategoriye dahil edecek olursak dört türlü bir’in varlığından söz ettiğini görmekteyiz. Bunlar, ilineksel anlamda bir olan, kendi özü gereği bir olan ve sayısal bir’dir. Bir’in çeşitlerini açıklamaya geçmeden önce, Aristoteles’in bir kavramından ne anladığını ve ne anlatmak istediğinin anlaşılması için onun bu manada yaptığı tanımlamalara biraz daha yakından bakmak gerekir. Şimdi de Bir’in türlerini kategorik anlamda bir tasnife tabi tutarak Aristoteles’in söyledikleri üzerinde durmaya çalışalım.

### 1. İlineksel Bir

Tek bir tözün ilineklere o töze bağlı olarak kullanıldıklarında tözle aynı şeyi ifade ettiklerinden birdir.<sup>20</sup> “Koriskos ve müzisyen”le “müzisyen Koriskos” bir ve aynı şeyler olduğu gibi.

### 2. Kendi özü gereği Bir

Aristoteles, kendi özü gereği biri üçe ayırmaktadır.

#### a) Süreklilik Arz Eden ve Bölünmeyen Bir

Kendi özü gereği Bir olan *sürekli* olduklarından ötürü Bir olarak adlandırılanlar. Nasıl ki kol ve bacak gibi vücudun her kısmı bir diye adlandırılırsa, bir çizgi kırık bile olsa sürekli olması şartıyla bir diye adlandırılır. Doğru, yüzey veya cisim süreklilik bakımından birdir.<sup>21</sup> Bir hareket bölünmediği takdirde birdir, bölünmezlik de zaman bakımından bölünmezliktir. Her hangi bir şekilde sürekli olan şeyler, bir bükül-

<sup>18</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1001a 5. Aristoteles, a.g.e., s. 1001a 30; 1054a5

<sup>19</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1001a 5; 1001a 30; 1054a 5; ayrıca bkz., a.g.e., s. 426. 1. dipnot.

<sup>20</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1015b20

<sup>21</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1016a3

me gösterebilir bile, bir olan şeyler diye adlandırılırlar. Ancak bükümlü olmayan şeyler daha fazla birdirler. Düz çizgi de kırık çizgiden daha fazla birdir.<sup>22</sup>

Aristoteles'e göre varlıkların çoğunluğunun bir diye adlandırılmalarının nedeni ya bir olan başka bir şey yapmaları veya ona sahip olmaları veya onun etkisine uğramaları veya onunla ilgili olmalarıdır. Asıl anlamda bir diye adlandırılan şeyler tözleri bir olan şeylerdir. Bu bir olmaya süreklilik ya form ya da tanım bakımından bir olmalıdır. İster genel olarak sürekli olan, ister -özellikle ne bir temas ne bir dış bağın ürünü olmayıp- doğal olarak sürekli olan şeylerin bir birliği vardır. Bu birlik, Aristoteles'in zihninde kategorik ve yoğunluk anlamında bir sıralamaya tabidir ve çeşitli özelliklere sahiptir.<sup>23</sup> Bu özelliklere bakıldığında;

1. Sürekli varlıkların içinde hareketi daha bölünmez ve daha basit olan daha fazla birdir ve önce gelir.

2. Bütün olan ve bir biçim ve forma sahip bulunan şeyler, birdirler ve hatta daha yüksek anlamda birdirler.

3. Özellikle bütün, doğa bakımından bir bütünsel ve bir yapıştırıcı, bir çivi, bir bağla bağlanan şeylerde olduğu gibi zorlama sonucunda meydana gelen bir bütün değilse veya başka deyişle eğer bütün sürekliliğinin nedenini bizzat kendisinde taşımaktaysa bunlar da daha yüksek seviyede birdirler.

3. Hareketi yer ve zaman bakımından bir ve bölünmez olan bir şey, bu anlamda birdir. Bunun sonucu açıkça şudur ki; eğer doğası gereği bir hareket ilkesine, yani birinci türden yer değiştirme hareketinin -daireysel hareket- ilkesine sahip olan bir şey varsa, bu şey bir olan bütün büyüklüklerin ilkidir. O halde bazı şeyler bu anlamda sürekli veya bütün olmak bakımından birdirler.

4. Bu anlamda bir olan başka bazı şeyler de, kavramı bir olan şeydir. Düşünceleri bir olan şeyler, yani düşünceleri bölünmez olan şeyler bu tür şeylerdir. Bir şey, tür veya sayı bakımından bölünmezse, o şey düşünce bakımından da bölünemezdir. Dolayısıyla sayı bakımından bölünemez olan sayı, sadece bir'dir. Bunun yanı sıra, tür bakımından bölünemez olanı bilgi ve bilim bakımından bölünemez ve öyle ki tözlerin bir olmasının nedeni olan şey birincil anlamda bir olmak zorundadır.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1016a10

<sup>23</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1052a 20

<sup>24</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1052a 33

Anlaşıldığı üzere Aristoteles felsefesinde Bir denildiğinde; doğa bakımından sürekli olan, bütün, birey ve tümel olanlara Bir demektir. Bütün bu varlıkların birliğini teşkil eden şey, bazıları ile ilgili olarak hareketin, diğerleri ile ilgili olarak düşüncenin veya kavramın bölünmezliğidir. Bir konusunda bir de uyarıda bulunan Aristoteles, ne tür şeylerin bir olduğu ile Bir'in özünün ne olduğu, kavramının ne olduğu sorununu birbirine karıştırmamak gerektiğini belirtmektedir.<sup>25</sup>

### **b) Cins Bakımından Bir**

Birbirlerine karşıt özel ayrımlarla bölünmekle birlikte cinsleri bir olan varlıklar da kendi özleri gereği bir olan varlıklar diye adlandırılır. Çünkü burada ayrımların taşıyıcısı olan cins birdir. İnsan, at ve köpek bir hayvan olmaları bakımından bir birlik oluştururlar.

### **c) Tür Bakımından Bir**

Her tanım kendi içinde bölünebilmekle beraber eğer bir şeyin özünü ifade eden tanım diğer bir şeyin özünü ifade eden diğer bir tanımdan ayırt edilemezse bu şeylere de özleri gereği bir olan şeyler denir bunlara türsel birlik denir. Örneğin nasıl ki yüzeyler söz konusu olduğunda onların formunun tanımı birse büyüyen ve küçülen şeyler de tanımları bir olduğundan bir birlik oluştururlar.<sup>26</sup> Ayrıca, maddeleri tür bakımından birbirinden farklı olmayan şeyler de kendi özleri gereği bir olan şeyler diye adlandırılırlar. Örneğin şarap ve suyun tür bakımında birbirinden ayırt edilmemeleri gibi.<sup>27</sup> Tek kelime ile özlerini konu olarak alan düşüncenin bölünemez olduğu ve kendilerini ne zaman ne yer ve ne de tanımları bakımından birbirinden ayırmasının mümkün olmadığı şeyler en fazla bir olan şeylerdir. Bu şeyler arasında da özellikle tözler en fazla birliğe sahiptirler. Yani tözleri aynı olan çok adlı şeyler tanım bakımından birdir. Yine Aristoteles'e göre, genel olarak bölünme kabul etmeyen şeyler bölünmeyi kabul etmemeleri bakımından bir diye adlandırılırlar.

## **3. Sayısal Bir**

Aristoteles'de tıpkı Pythagoras gibi ilk sayının bir değil iki olduğunu söylemektedir. Ancak yine de bir olanın özü itibarıyla bir tür sayısal ilke

<sup>25</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1052b 20.

<sup>26</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1016b1

<sup>27</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1016a15

olduğunu da kabul etmektedir. Aristoteles'e göre, ilk ölçü bir ilkedir. Kendisiyle her cinsi bildiğimiz şeyin, bu cinsin ilk ölçüsü olmasıdır. O halde her cinsten bilinebilir olanın ilkesi Bir olan'dır. Ancak bir olan bütün cinslerde aynı değildir. Mesela ağırlıkla ilgili olan Bir, hareketle ilgili Bir'den farklıdır. Ancak her durumda Bir olan, ya nicelik, ya da tür bakımından bölünemezdir.<sup>28</sup>

Aristoteles'e göre hiç bir yönde bölünemez olmakla birlikte bir konu olan şeye nokta, bir yönde bölünebilir olana doğru, iki yönde bölünebilir olana yüzey, her yönde bölünebilir olana cisim denir. Sayı bakımından bir olan varlıklar, maddeleri bir olan varlıklardır. Aynı zamanda Bir, iki'den önce geldiği için sayıların da maddesi olmaktadır.<sup>29</sup> Tür bakımından bir olanlar tanımları bir olan, cins bakımından bir olanlar kendilerine aynı tür kategorinin yüklendiği varlıklardır. Benzerlik bakımından bir olan varlıklar ise birbirlerine olan durumları, tür bakımından bir olan her şey, cins bakımından da birdir. Ancak cins bakımından bir olan her zaman tür bakımından bir değildir. Sadece benzerlik bakımından birdir.<sup>30</sup>

#### 4. İlk İlke'nin Birliği

Aristoteles, *Fiziğinde* İlk Muharrik, *Metafiziğinde* Tanrı dediği varlığı ele almakta ve onun zorunluluğunu, ezeliğini ve birliğini ispata çalışmaktadır. Her iki eserinde kullandığı isimler farklı olsa da aşağı yukarı Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını anlatan pasajlarındaki Tanrı'ya atfettiği sıfatlarda Aristoteles, hareket ve zamanın ezeliğini kendine hareket noktası yaparak, her hareket eden varlığın bir hareket ettiriciye ihtiyacı olduğunu ve ancak tek bir hareket ettirici tarafından hareket ettirilebileceğini belirtir.<sup>31</sup> Dolayısıyla Aristoteles, İlk Muharrik'in bir tane olmasını zaruri bulmakta ve bunun sebebini izah ederken; "*çünkü hareket daimi ve sürekli. Daimi olduğuna göre sürekli olması gerekmektedir. Sürekli ve kesintisiz olması için de bir olması gerekir. Bir olmak içinse hareket gibi İlk Muharrik'in de bir olması gerekir*"<sup>32</sup> demektedir. Aristoteles'in bu fikrine göre kendi kendine hareketsiz ezeli bir hareket ettiricinin zorunlu olarak hareket ettirdiği ilk şeyin de ezeli ve sonsuz bir şekilde hareket ettirilmiş olması gerekir.

<sup>28</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1016b18

<sup>29</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1084b30

<sup>30</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1016b37; s 1045b24.

<sup>31</sup> Aristoteles, *Fizik*, 256a 13-31.

<sup>32</sup> Aristoteles, a.g.e., 1071b5; *Fizik*, 259a 13; 258b10-12.

Aristoteles, İlk Göğün ezeli ve ebedî olması gerektiğinin zorunluluğunu da vurgulayarak, onu hareket ettirenin, hareket etmeyen, ezeli ve ebedî bir hareket ettiricinin var olmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Yine en mükemmel hareket şekli olan dairevî hareketi meydana getiren varlık ta İlk hareket ettiricidir ve bu varlığın zorunlu varlık olması gerekir.<sup>33</sup> Bu düşünceleriyle Aristoteles, sonlu hiçbir şeyin sonsuz bir zaman esnasında hareket edemeyeceği gibi, hiçbir sonsuz hareketin de sonlu bir hareket ettirici tarafından meydana getirilemeyeceğini ortaya koyar.<sup>34</sup>

Aristoteles'e göre tek bir gök vardır. Eğer birden çok gök olsaydı her göğün hareket ettirici ilkesi form bakımından bir, sayı bakımından çok olurdu. Ancak sayı bakımından çok olan her şey maddeyi içerir. İlk özün kendisinin maddesi yoktur. Çünkü o tam fiildir. Dolayısıyla ilk hareket ettirici aynı zamanda hem form, hem sayı bakımından birdir ve dolayısıyla ezeli-ebedî bir tarzda ve sürekli hareket içinde olan şey de yalnızca birdir.<sup>35</sup>

Ezeli, hareketsiz ve bir olan İlk Muharrik'in aynı zamanda herhangi bir miktara sahip olmaması gerektiğini belirten Aristoteles, aksi takdirde buna İlk Muharrik'in sonlu olacağını sonlu bir muharrikin sonsuz bir zaman boyunca hareket vermesinin imkânsız olacağını savunur.<sup>36</sup> Buradan Aristoteles'in varmak istediği nokta, İlk Muharrik; "hareketsiz hareketlinin" bölünmez, parçalara ayrılmaz, miktarsız ve uzamsız bir "Bir" olduğu sonucuna ulaşmak istediğini söylemek mümkündür.

Ancak, Aristoteles'te, İlk Muharrik ile Tanrı'nın özellikleri yan yana getirildiğinde bu iki varlığın aynı olup olmadığı hakkında zihinlerde bazı tereddütlere yol açsa da bu hususta şöyle bir izah getirmek mümkündür. Aristoteles, *Fizik* kitabında Tanrı kelimesini çok az kullanmasına karşın, *Metafizik*inde daha çok kullanmaktadır. *Metafizik*in XII. (Λ) kitabında ise bu iki kelimeyi birlikte kullanmıştır. *Fizik*'te İlk Muharrik'i fizik karakterli bir muharriki temsil etmekteyken, *Metafizikte* bir manevîlik ve metafizik bir boyut kazanmaktadır. Yani, *Fizikte* fiziksel âlemin ve hareketin ezeliliğine bağlı olarak kozmolojik bir karakter taşıdığı halde, *Metafizik*'te daha çok teolojik ve ontolojik bir karakter kazanmaktadır.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Aristoteles, a.g.e., 1072 a25, 1072b 10.

<sup>34</sup> Aristoteles, *Fizik*, 266a12, 22; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında..*, s. 140.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 1074a 35; Kaya, a.g.e., s. 141.

<sup>36</sup> Aristoteles, *Fizik*, 267 b 17.

<sup>37</sup> Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafizik'i İle Gazzâlî Metafizik'inin Karşılaştırılması*, Ankara 2005, s. 107; Kaya, a.g.e., s. 141, 142.



Aristoteles'in İlk Muharrik ve Tanrı fikrinden hareketle gerçekten, Tek bir tanrı fikrinin var olup olmadığı meselesi asırlarca üzerinde tartışılan bir konu olmuştur. Aristoteles'in Homeros'tan naklettiği "Birçok kimsenin hükmetmesi doğru değildir, bir kişi kral olmalıdır"<sup>38</sup> ifadesiyle bir yandan Tanrı'nın Bir olduğunu ifade etmek istediğini anlamak mümkünken, öte yandan, Tanrı gibi ezeli olan ve hiçbir değişmeyi kabul etmeyen elli beş tane sabit küreden bahsetmektedir.<sup>39</sup> Yine o, feleklere akıl ve ruh isnat etmekle onlara kutsallık atfetmesiyle, bazı eserlerinde de sık sık "Tanrılar" ifadesini kullanması hususları dikkate alındığı takdirde Aristoteles'te tam bir Tanrı'nın Birliği düşüncesinin varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir.

#### 4. Plotinus'ta Bir Kavramı

Yeni Platonculuk, Bir yandan Yunan felsefe geleneğinden pek çok unsuru kendisinde barındıran, öte yandan tarihsel ve coğrafi etkilerle doğunun mistik, dinî ve felsefî öğretilerini de içeren bir hareket olarak İslâm dünyasına intikal etmiştir. Bu hareket, en geniş biçimiyle İslâm filozofları tarafından geniş çaplı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Müslümanların "eş-Şeyhu'l-Yunânî" adıyla tanıdıkları Plotinus, klasik İslam filozofları üzerinde büyük etkileri olan bir filozof olarak kabul edilmektedir. Plotinus'un Müslüman filozoflar üzerine bıraktığı etkiyi tespit etmeye çalışanlar, İbn Sînâ'nın *Salaman ve Absal*'ına, İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakkzan*'ına, Suhreverdî'nin *el-Gurbetu'l-Garbiyyesine* ve diğer felsefeci gruplara İslâm sufilerinin eserlerine etki ettiğini düşünür.<sup>40</sup> İslâm düşünce dünyasında başlangıçta Plotinus'un fikirleri, Aristoteles'e atfedilen *Theologia* (Esolocya) kitabı sayesinde öğrenilmiştir. Aristoteles'in zannedilen bu eser, daha sonra Plotinus'un *Enneadlar* isimli eserinin IV, V, ve VI. Kitaplarından ibaret olduğu anlaşılmıştır.<sup>41</sup>

Yeni Platoncu felsefede, bir taraftan Yunan felsefe mirasının kendisine getirdiği ve hakikatin insan aklının kullanılmasıyla kavranabileceği

<sup>38</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 1076a 2.

<sup>39</sup> Aristoteles, *Metafizik*, s. 1074a 14-15.

<sup>40</sup> Neşşâr, A. Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (I-II) çev.: Osman Tunç İstanbul 1998, C. I, s. 235; Bayraktar, a.g.e., s. 61.

<sup>41</sup> Neşşâr, a.g.e., s. 238; Kaya, a.g.e., s. 204; Bayraktar, a.g.e., 61; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev.: Yaşar Kutluay, Hüseyin G. Yurdaydın, İstanbul 2003, s. 32, 133; Koroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, MÜSBE., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2001, s. 125 vd.

düşüncesini benimseyerek çeşitli varlık seviyeleri arasındaki rasyonel ilişkiyi ortaya koyarken, diğer yandan da aklın da üzerine yerleştirildiği *En Yüce İlke*'den ve varlıkların bu ilkeye uzaklık ve yakınlıklarına göre kazandıkları kutsallık derecelerinden söz etmek suretiyle farklı bir varlık ve bilgi anlayışını öne çıkarmaktadır. Sonuçta Plotinus düşüncesinde kozmosta iki tür hareket söz konusudur. Birinci tür hareket, en üstün doğa veya İlk Varlık'ın açıklamasında âlemin bu iki varlıktan ortaya çıkmasının anlatımında ve ideler dünyası ile görünen dünya arasındaki dinamik ilişkiyi ön plana çıkaran metafizik bir çözüm olarak kullanılmıştır. Bu hareket aynı zamanda bir iniş hareketi olup, aklî bir süreçle izah edilir. İkinci tür hareket ise, maddeden başlayıp Bir'e yükseliş şeklinde olur. Bu hareket Plotinus felsefesinde ahlâkî ve ruhî problemlerin çözümlenmesinde ve özellikle insanın mutluluğunun belirlenmesi yönünde önemli bir yere sahiptir. Bu hareket aynı zamanda mistik bir yükseliş olup, nefsin arınmasıyla ve bu arınma sonrasında nefsin İlk kaynağına dönmesiyle mümkün olacaktır.<sup>42</sup>

Plotinus, aslında yeni bir felsefi ekol kurucusu olmaktan çok, kendisini felsefesinin bütün hakikati ihata ettiğine inandığı Platon'un bir yorumcusu ve takipçisi olarak tanımlıyordu.<sup>43</sup> Bu yüzden Plotinus'un, geliştirdiği "Bir" felsefesi aslında Platon'un *İyi* idesiyle ilgili görüşlerinden yararlandığı görülmektedir. Daha doğrusu Plotinus'un Bir'i, Platon'un *İyi* idesinin tanrılaştırılmış şeklidir. Bilindiği gibi Platon, *İyi* idesinin, ideler dünyasının üstünde yer aldığını ve varlığın sebebi olduğunu, varlık ve bilginin ötesinde bir varlığa sahip olduğunu belirtmiştir.<sup>44</sup> Buna göre, *İyi*

<sup>42</sup> Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1974, s. 182; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 107; Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, USA. 1977, s. 132; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1056; Hançerlioğlu *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 423; Richard E. Higginson, "Emanation", *Dictionary of Theology*, U.S.A. 1988, s. 181; C. A. Kadir, "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) çev.: Kasım Turhan, C. I., İstanbul 1990, s. 143-144; Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlähî Yönü*, çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1992, s.125; Medkür, a.g.e., s. 105; Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev.: Sedat Umrân, İstanbul, 1997, s. 86; Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Bursa 2000, s. 66; Richard H. Popkin, *Metafizik'in Kısa Tarihi*, terc. ve der.: Ahmet Cevizci (Metafizikçe Giriş), İstanbul 2001, s. 138; Hana'l-Fahurî ve Halil el Curr, *Tarihu el-Fikri'l-Felsefi 'inde'l-Arab*, Lübnan 2002, s. 110; Bowe, G.S., *Plotinus and The Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, 2003, s. 33; Zeki Özcan, (Plotinus'un Enneadlar Çevirisine yazdığı Giriş), Bursa 2006, s. 12 vd.

<sup>43</sup> Köroğlu, a.g.tez., s. 28.

<sup>44</sup> Platon, *Devlet*, s. 294; Eflâtun, *Sofist*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1988, s. 266b; Yunus Kâzım Köni, *Platon'un İde Nazariyesi*, İstanbul 1937, s. 71.

idesi, bir tür sezgiyle matematik ve diyalektikle uzun yıllar uğraştıktan sonra ruha düşecek bir kıvılcımla, aydınlanma yoluyla bilinebilir.<sup>45</sup> Plotinus'un varlık düzeninde varlık alanları, biri işte bu aydınlanma yoluyla anlaşılabilir kavranılır dünya ile maddî âleme tekabül eden duyulur dünya olarak ikiye ayrılmaktadır.

Plotinus'un bu âlemde gözlerine ilişen ilk özellik, "birlik"tir. Dolayısıyla Plotinus felsefesinde inen ve yükselen çift kutuplu hakikatte, Bir'in yeri ve önemi çok büyüktür. Bir'in ne'liği ve ne olmadığı, tanımlanabilirliğin ve tanımlanamazlığın imkânı ve imkânsızlığı, Bir'in varlık hiyerarşisi düzenindeki yeri, âlemdeki birliğin arka planı, sayısal bir ve bunun açılımları, çokluk ve bir'in çokluk üzerindeki etkisi gibi hususlar bütünüyle Plotinus'un "Bir" üzerinde felsefe yaptığı en önemli hususlardır. Plotinus, felsefesini bütünüyle İlk Varlığın Birliği üzerinde kurduğundan, bu birlik, yalnızca realitede değil, zihnî tasarımda da bir olması, bu belirgin özelliğinin her yönden bulunmasının gerektiğidir. Plotinus'un Bir'i varlıkların ilk kademesi, "En Üstün Doğa", "İlk Varlık" diye adlandırdığı varoluş aşamasını ifade etmek için kullandığı felsefi terimdir. Bu terim, aslında Pythagorasçılar'ın felsefesinde yer alan ve varlığın kendisinden çıktığı Tanrı anlamındaki Bir'in Yeni Platoncu felsefedeki varlığın kendisinden sudür ettiği Yüce Tanrı olan Bir'e benzerliği söz konusudur.

Plotinus'a göre Bir, esasında adsız olandır. O, dile getirebildiğimizden daha çoğudur ve daha büyüğüdür. Biz O'nun hakkında ne olmadığı konusunda konuşabiliriz ama onun ne olduğunu dile getiremeyiz.<sup>46</sup> Plotinus biraz da mistik bir yaklaşımla şunu dile getirir. "Eğer sen onu dile getirmek ya da onun bilincine varmak istersen, bunun dışındaki her şeyi ondan uzak düşün." <sup>47</sup> Yine bir başka cümlesinde şöyle söylemektedir. "Bir'e nasıl varılır, O'ndan başka her şeyi ruhtan söküp atmamakla."<sup>48</sup>

Plotinus'a göre Bir; "Tanrı", "İlk Olan" ve "Tek Olan" bir varlıktır. Bir'in başlangıcı ve sonu yoktur ve zorunlu olarak âlemi oluşturur.<sup>49</sup> Plo-

<sup>45</sup> Platon, *Mektuplar*, çev.: İrfan Şahinbaş, Ankara 1962, s. 379a; Köroğlu, a.g.tez., s. 28.

<sup>46</sup> Plotinus, *The Enneads*, İngilizce'ye çeviren: Stephen MacKenna, London 1991, s. V, IV, (7), s. 387; (Zeki Özcan çevirisi), Bursa 1996, s. 39-40; ayrıca bkz.: V, IX (5) s. 425; (Zeki Özcan çevirisi) s. 82.

<sup>47</sup> Plotinus; a.g.e., V, III (49), s. 364; (Zeki Özcan çevirisi) s. 51 vd.; Weischedel, a.g.e., s. 86

<sup>48</sup> Plotinus, a.g.e., s. V.IX,(8).

<sup>49</sup> Plotinus, a.g.e., V, II, (2), s. 361; (Zeki Özcan çevirisi) s. 21; Bowe, Geoffrey Scott, *Plotinus and The Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, 2003 s. 105; Hana'l-Fahurî ve Halil el Curr, *Tarihu el-Fikri'l-Felsefi 'inde'l-Arab*, Lübnan 2002, s. 110;

tinus'a göre Tanrı vardır ve O her şeyin kaynağı olup kendisinden sudûr edilendir. Çünkü sahip olması gereken doğa, böyledir. Bir, çok olanı içinde taşır. Çokluğun karşısında bir, oradan bakıldığında -çünkü çokluk bir olmazsa var olamaz- çokluk ondan hareket edilerek ve onun içindedir. Bunun için Bir, Tanrılık olarak boş olan matematik bir kavramı türünden bir şey değildir.

Plotinus, "En Üstün Doğa", "İlk Varlık"ın açıklamasında onun özel bir biçimde "bir" olduğu sonucuna varmıştır. Ona özgü bir özel yöntem sebebiyle felsefi deyimlerde bu İlk Varlık, yüklediği manalar sebebiyle Plotinus'un Bir'i diye anılmaya başlandı:

"Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiç biri değildir. Her şeyin ilkesi olduğu için her şey değildir fakat her şeydir. Çünkü her şey, sanki ona döner veya daha çok onun kadar var değildirler. Fakat olacaklardır. Onda hiçbir şey olmadığı için her şey ondan gelir. Varlığın var olması için Bir, bizzat varlık değildir. Fakat varlığın türeticisidir. Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir. Yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma ondan farklı bir şeyi meydana getirir."<sup>50</sup>

Aynı zamanda Plotinus, âlemin ilk varlıktan çıkışını açıklamasında bütün varlıkların bu âlemden birbirine bağlı halkalar şeklinde ortaya çıktığını ve Bir'de temsil edildiklerini söyler.

"Türemiş şey Bir'e doğru döner. O bir'in soyundandır. Ve bakışını kendine doğru döndürerek Zeka olur. Türemiş varlığın Bir'le ilişkili biçimde türemesini durdurması, varlık olmasını, bakışını kendine döndürmesi ise zekâ olmasını sağlar ve o Bir'e bakmak amacıyla durduğundan hem zekâ hem de varlık olur."<sup>51</sup> "...Bir'den sonra gelen varlıklar varsa, onların, ya doğrudan doğruya ondan gelmeleri, ya da araçlarla ona geri dönmeleri ve ikinci veya üçüncü sırada olmaları zorunludur. Çünkü ikinci sıradaki birinci sıradakine, üçüncü sıradaki de ikinci sıradakine geri döner. Bütün varlıkların önünde basit ve kendinden sonra gelenlerden farklı bir şeyin var olması gerekir. Bu basit şey kendi başına vardır. Ardından gelenlerle karışmaz ve buna karşılık başka şeylerde başka bir tarzda bulunur."<sup>52</sup>

Plotinus'a göre "En Üstün Tabiat" veya "İlk Varlık" her bakımdan hem gerçekte hem de zihni tasarımda Bir'dir, Tek'tir. Hiçbir açıdan onda çokluk bulunmaz. Kesinlikle onda bir bileşim de yoktur. İlk varlık gerçek anlam-

<sup>50</sup> Plotinus, *The Enneads*, s. (V II/2)

<sup>51</sup> Plotinus, a.g.e., s. (V II/2)

<sup>52</sup> Plotinus, a.g.e., s. (V IV/7)

da sadedir ve her bakımdan kesinlikle Bir'dir, Tek'tir. En üstün tabiat veya ilk varlık her yönden tek olduğuna göre, kendisine çokluk'u gerektiren bir nitelik verilemez. O'na ne akıldır, ne makuldür denilebilir.<sup>53</sup> Plotinus şöyle demektedir.

“O basittir, kendi başına vardır, onda başka nesnelerdeki birliklerle ortak hiçbir şey yoktur. Çünkü önce, eğer ayrı ve kendisinden başka türeyen bir terim yoksa bir şey nasıl başka olabilir. Çünkü basit başka hiçbir şeye bağlı değildir. İki veya birçok tersine başka bir şeye bağlıdır. Birinci olanı ışığa, ondan sonra gelen varlığı güneşe ve üçüncü varlığı ışığını güneşten alan aya benzetebiliriz.”<sup>54</sup>

Aynı zamanda Bir'in akıl veya aklın konusu olamayacağını belirten Plotinus, O'nun akıl olarak nitelendirilmesi, insanın onun kendisiyle birlikte akıl dairesinde ve düzeyinde bir makulün varlığını düşünmesini gerektireceğinden ve onun kendisi olsa bile durum aynı olacağından, Onun zatında kendisinin makulü olması, gerçekte onun düzeyindeki çokluğu kaldırsa da zihni tasarımıdaki çokluğunu kaldırmayacağını söyler. Bu nedenle Plotinus, aklın, göreceli bir şey olduğunu ve zihinde onunla birlikte bir makulün varlığını gerektirdiğini söylemektedir. Aynı şekilde İlk'in akıl olarak nitelendirilmesi de, onun dairesinde çokluk olmayı zorunlu kılar ve “makul” diye nitelendirilmesi de onda kendi varlığının sebebi olan bir çokluğu gerektirir.<sup>55</sup> Yani bir şeyin aklın konusu olması orada bir aklın bulunmasını gerekli kılar ve bu makul akıldan başka bir şey olmasa bile böyledir. Yani kendinde akıl olan bir şey, yine kendisi için akıl edilen konu da olabilir. Fakat her halükarda akıl, akledilen bir şeyin kendisiyle birlikte olmasını gerektirir.

Aynı şekilde Bir, cevher ve araz diye de nitelenemez. Çünkü cevherlik ve arazlık nispi şeylerdir. Buna göre onun cevher olarak nitelenmesi zihnin onun bir cevher olarak tasarladığı anda onunla birlikte bir araz tasarısını gerektirir. Zira zihin yalnızca onun cevher olmasını tasarlamaz, fakat onun karşıtı olan arazi de tasarlamaya yönelir. Bu durum ise, kuşkusuz onun düzeyinde çokluk'u gerektirir. Onun her yönden bir olduğunu varsaymak, onun gerçekte tasarımıda da bir olmasını zorunlu kılar. Yani zihin onu tasarladığı anda, kesinlikle onda bir çokluk tasarlayamaz. Aynı şekilde onu araz olarak nitelemek de onun varlığının nedeni olan bir çokluğu onda gerekli kılar.

<sup>53</sup> Plotinus, a.g.e., s. V.III (49).

<sup>54</sup> Plotinus, a.g.e., s. V.VI (24)

<sup>55</sup> Plotinus, a.g.e., s. V.III (49); el-Behiy, a.g.e., s. 122.

Bununla birlikte Plotinus, varlıkların ilkinin birliğini zedeleyecek nitelikte tanımlamamak konusunda oldukça titiz davranmasına rağmen onu “İyilik” ile nitelendirir. İyilik sadece onunla var olan bir nitelik olduğu için değil, üstelik iyilik doğrudan O’nun kendisi oluşundan dolayı O’nu iyilikle nitelendirmiştir. O’nun mertebesinde zaten iyilikten başka bir şey yoktur. O’nun zâtı ile iyiliği bir tek şeydir.

Plotinus, İlk’in birliğini ve O’nun sıfatlarını açıklamalarında selb yolunu benimsemiştir. Plotinus’un düşüncesindeki Bir; akılla kavranmayan, aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. O’nun ‘ne olduğu’ değil ‘ne olmadığı’ hakkında konuşulabilir. Plotinus, Bir hakkında ifade edilecek her şeyin onun doğasının saf birliğini bozacağına inandığından dolayı, sık sık İlk İlke’nin, Bir ya da İyi’nin ya da Tanrı’nın dil ve düşünceye aşkınlığını vurgular. Öte yandan Plotinus, Bir’e herhangi bir ad yüklemenin ona ikilik katmak anlamına geleceğinin de farkındadır. Bu nedenle Tanrı, gerçekte dile getirilemez olandır. Varlığın, zamanın ve niteliğin ötesindedir. Akıl ve ruh da değildir. Çünkü bütün bu kavramları insan kendi denemesinden elde eder. O’na atfedilecek her sıfat onu sınırlandıracağından, O’na sıfatlar vermekten kaçınılmalıdır.<sup>56</sup>

Plotinus’a göre Bir’e ilişkin bilgide uygun olan Bir’in ne olduğu değil, ne olmadığını göstermektir. Bu nedenle Plotinus’un dile getirilemez olanı dile getirme çabası negatif yönde ilerler.<sup>57</sup> Plotinus’un Bir’i sadece dil ve düşünceye aşkın değil, aynı zamanda varlığın da ötesindedir. Bir, varlığın ötesinde olduğu için hiçbir şekilde belirlenmemiştir, O niteliksizdir. Bir, öylesine aşkın öylesine mutlak ki, Bir adı bile ona uygun olmayacaktır.<sup>58</sup> Bir’in varlığın ötesinde olması varlıktan başka olması, Plotinus için onun var olmayan olması anlamına gelmez. Aksine, Bir’in var olan bütün varlıkların nedeni olmasına rağmen, aşkın olan, kendi kendine yeterli olan, var olmak ya da varlığını korumak için hiçbir nesneye ve düşünceye ihtiyacı olmayan bir İlkir. Onu tanımlamak yönündeki her girişim, onu sınırlamakla sona erecektir.

Plotinus’a göre, yine Bir’in aşkınlık tanımlanamazlık ve varlıktan bağımsızlık ilkesine göre, Bir’e düşünce, irade ya da etkinlik de atfedilemez. O düşünce değildir, çünkü düşünce, düşünen ile düşünülen arasında bir ayrım gerektirir. Dolayısıyla Bir’e ikilik katmak demektir. O’nu irade ya da

<sup>56</sup> Plotinus, a.g.e., V, IX, (8).

<sup>57</sup> Plotinus, a.g.e., V, IX, (5) s. 425; (Zeki Özcan çevirisi) s. 82-83; Kurtoğlu, a.g.e., s. 66.

<sup>58</sup> Plotinus, a.g.e., V, III (49), s. 364; (Zeki Özcan çevirisi) s. 71.

etkinlik olarak tanımlamak da, özne-nesne ayırımı gerektireceği için, yine onu bölmek, ona ikilik katmak anlamına gelecektir. Oysa Bir, basittir, tek-  
tir ve bölünemezdir. Dolayısıyla Bir, aynı zamanda formsuzdur. Bu form,  
bir tek şeyin değil, her şeyin formu olduğu ve onun dışında başka hiçbir  
şeyin formu olmadığı için, Bir formsuz olmalıdır.<sup>59</sup> Plotinus düşüncesin-  
de Bir'e varlığında ikilik gerektireceği kaygısıyla *düşüncenin* atfedileme-  
mesi, yani özne ve nesne ikiliğinin zatında barındırmaması ve Birliği ze-  
deleyici bir durumun ortaya çıkması kaygısı, Aristoteles'in "kendini akle-  
den akıl olarak İlk Hareket Ettirici" düşüncesine karşı çıktığı anlaşılma-  
ktadır. Çünkü bu, az önce ifade edildiği gibi Tanrı'ya ikilik katmaktadır.

"Bir gerçekte sözle anlatılmaz. Hakkında ne söylerseniz söyleyin her  
hangi bir şey olduğunu söyleyeceksiniz. Oysa her şeyin ötesinde bir  
şeyin ulu zekânın ötesinde olan şeyin her şeyde bulunan gerçekliğin  
ötesinde olan şeyin adı yoktur. Çünkü bu ad ondan başka bir şey ola-  
caktı. O bütün şeyler arasında her hangi bir şey değildir. Ve onun hiç  
adı yoktur. Çünkü bir süjeden bahseder gibi onun hakkında hiçbir şey  
söylenilmez. Her varlık bizzat kendinden dolayı her hangi bir şeydir.  
Bir şey olmak için o, ötede bir şey aramaz ve düşünme eğer kendinin  
dışında bir objeye dayanırsa eksiktir. O'ndan söz edebiliriz fakat onu  
bizzat ifade edemeyiz. Onun hakkında ne bilimiz ne de düşüncemiz  
vardır. O'nun özünü kavrayamıyorsak ondan nasıl söz edebiliriz. Şöyle  
ki onu bilgiyle kavramasak da bu, onun hakkında tamamıyla bilgisiz  
olduğumuz anlamına gelmez. En basit gerçekliği sözlerimiz anlatama-  
sa da ondan söz etmek için onu yeterince kavırıyoruz. O'nun ne olma-  
dığını söylüyoruz. Fakat ne olduğunu söylemiyoruz. Ondaki aşağı olan  
şeylerden kalkarak ondan söz diyoruz. Bununla birlikte hiçbir şey, söz-  
le anlatamazsak da onu kavramamıza engel olmaz."<sup>60</sup>

Plotinus'a göre varlıkta ilk olan cevher ve arazdan başka olduğu gibi  
düşünen (mütefekkir) ve dileyen (mürid) de değildir. O'nun bu anlamda-  
ki birlik'te gösterdiği aşırılık kendisinin birlikçi diye tanınmasına yol açtı.  
Varlıkta birlik'in O'na maledilmesi birlik'in açıklamasında aşırılık göster-  
mesi ve gerçekteki çokluğun reddedilmesiyle yetinmeyip tasarımıdaki çok-  
luğun reddini de buna eklemiş olması nedeniyledir.<sup>61</sup>

Sonuç olarak, Plotinus'un, geliştirdiği "Bir" felsefesi aslında Platon'un  
İyi idesiyle ilgili görüşlerinden yararlandığı açığa çıkmaktadır. Plotinus'ta

<sup>59</sup> Kurtoğlu, a.g.e., s. 43, 67-68; C. A. Kadir, "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", (İslâm  
Düşüncesi Tarihi içinde) çev.: Kasım Turhan, C. I., s. 143-144; el-Behiy, a.g.e., s. 189.

<sup>60</sup> Plotinus, a.g.e., V.III (49)

<sup>61</sup> el-Behiy, a.g.e., s. 125.

Bir'in ne'liği ve ne olmadığı, tanımlanabilirliğin ve tanımlanamazlığın imkânı ve imkânsızlığı, Bir'in varlık hiyerarşisi düzenindeki yeri, âlemdeki birliğin arka planı, sayısal bir ve bunun açılımları, çokluk ve bir'in çokluk üzerindeki etkisi gibi hususlar bütünüyle Plotinus'un "Bir" üzerinde felsefe yaptığı en önemli hususlardır. Plotinus, felsefesini bütünüyle İlk Varlığın Birliği üzerinde kurduğundan, bu birlik, yalnızca realitede değil, zihni tasarımda da bir olması, bu belirgin özelliğinin her yönden bulunmasının gerektiğidir. Plotinus'un Bir'i, esasında adsız olandır. O, dile getirebildiğimizden daha çoğudur ve daha büyüğüdür. Plotinus, Bir'in birliğini ve O'nun sıfatlarını açıklamalarında selb yolunu benimsemiştir. Plotinus'un düşüncesindeki Bir; akılla kavranmayan, aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. O'nun 'ne olduğu' değil 'ne olmadığı' hakkında konuşulabilir. Bu nedenle, Bir'e ilişkin bilgide uygun olan Bir'in ne olduğu değil, ne olmadığını göstermektir. Bu nedenle Plotinus'un dile getirilemez olanı dile getirme çabası negatif yönde ilerler. Bir'in sadece dil ve düşüncede aşkın değil, aynı zamanda varlığın da ötesindedir. Bir, varlığın ötesinde olduğu için hiçbir şekilde belirlenmemiştir, O niteliksizdir. Bir, öylesine aşkın öylesine mutlak ki, "Bir" adı bile ona uygun olmayacaktır.

Aristoteles ve Plotinus'un metafizik ve ontolojik temelli Bir kavramının müslüman filozoflar üzerinde bir etkisi var mıdır? Özellikle araştırmamızı yoğunlaştırdığımız İbn Sînâ'nın Bir anlayışına etkisi olmuş mudur? Bu sorulara öncelikle İbn Sînâ'daki Bir kavramını ele alarak, kendini önceleyen filozofların etkilerini ve katkılarını belirlememiz mümkündür.

### 5. İbn Sina'da Bir Kavramı

İslâm filozoflarının varlık düşüncelerinde ve Tanrı âlem ilişkisi hususlarında Bir kavramıyla bağlantılı olarak ele aldıkları problematik konular arasında, sayıların metafiziği, Bir'in tanımları ve çeşitleri, kategorileri, Bir'in ilk sayı olarak kabul edilip edilmemesi, ontolojik manada bir, Zorunlu Varlığın Bir'liği gibi hususlarda felsefelerini serdettikleri görülmektedir. İslâm filozoflarının elde ettikleri felsefi birikimlerinin kaynağının, başlangıçta Yunan düşüncesinin bilim ve felsefi mirası olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, Bir kavramı çerçevesinde İslâm filozoflarının bıraktıkları felsefi mirasın da Yunan düşüncesi ve özellikle Yeni Platoncu felsefenin etkisinin olduğunu söylemek erken olmayacaktır. İbn Sînâ'yı önceleyen filozofların ve kendisinden sonra gelenlerin bir kavra-



mı çerçevesindeki felsefeleri, her biri bir araştırmanın konusu olacak derinliktedir.<sup>62</sup>

Bilindiği gibi, Meşşâîlik, Aristoteles'in, başta mantık ve metafizik olmak üzere psikoloji, astronomi, tabiat, siyaset, ahlâk ve diğer düşüncelerinin İslâm dünyasındaki yorumlarını ve tesirlerini ifade eder. Meşşâî terimi bu anlamına ilave olarak ayrıca Aristoteles ile Platon felsefelerinin uzlaştırılmasını, keza, Plotinos ve Yeni Platonculuğun tesirlerini de içine alır. Bütün bu özellikleriyle Meşşâîlik, asıl felsefi meselelerde İslâm'ın esaslarına bağlı kalan, metot yönünden başta Aristoteles'i takip eden ve Platon ile yeni Platoncu felsefelerle de bünyesinde yer veren bir ekol ola-

<sup>62</sup> Burada kısaca bir fikir vermesi açısından İbn Sînâ'yı önceleyen ve kendisine çağdaş olan filozofların *Bir* hakkındaki fikirlerine kısaca temas etmek yerinde olacağını düşünüyoruz. İlk İslâm filozoflarından Kindî (801-873), tıpkı Pythagorasçılar gibi, bir'i yapısı gereği sayıların ilki olarak kabul etmemekte, onun ancak isim benzerliğinden dolayı sayı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle "bir", nicelik kategorisine değil, başka kategorilere dahildir. İki ve ikiden sonra gelen sayılar ancak nicelik ifade ettiğini belirtmektedir. Kindî, sayıların tabiatıyla ilgili bütün meseleleri gerçek bir'i izah etmek için ele alır. Ona göre gerçek bir izah edilemez, sayı değildir, cinsi yoktur, çoğalmaz ve bölünmez. Bu nedenle Kindî'ye göre ilk sayı ikidir. Çünkü birden oluşan büyüklük, tüm birler ve birler kümesi olduğuna göre, sayıların ilki ikidir. Kindî'ye göre "bir" terimi kesintisiz her nesneye söylendiği gibi çokluk kabul etmeyen varlıklara da söylenir. Zira "bir" terimi çok çeşitli kavramları ifade eder. Kindî, Bir'i cins, tür, fasıl, hassa, araz-ı âmm gibi tüm kavramlar karşılığında kullanır. Kindî bu yargıya varmadan önce kategorileri tek tek ele alarak bunun mantıksal bir zorunluluk olduğunu ispata çalışır. Örneğin Kindî, şahıs, tür, cins, fasıl kavramlarındaki birlik vasfının bir etkenden geldiğini şu şekilde izah etmektedir: Bölünebilme niteliğine sahip olan "şahıs" zatı itibarıyla değil, "isim" itibarıyla birdir. Sahip olduğu birlik gerçek birlik değildir. Bir şeyin sahip olduğu nitelik zati değilse bir bakıma o, arızî (sonradan olma) demektir. Türe gelince o, muhtelif birçok şahsı içermesi bakımından bizzat çokluk ifade etmektedir. "ondaki birlik zati değil, sadece isimlerden ibarettir. Onun birliği hakiki değil arzîdir; arzî olan başkasındandır. Araz, bulunduğu şeyde eser durumundadır. Eser ise onu meydana getirene aidiyeti ifade eder. Öyleyse bu eser bir etkenden gelmektedir. Benzer şekilde cins kavramının altında tür bulunduğu için çokluk ifade eder. Sahip olduğu birlik, hakiki değil, arzîdir; arzî olan başkasındandır. "Araz bulunduğu eser durumundadır. Eser ise onu meydana getirene aidiyeti gösterir." O halde bu eser ve bu eserin sahip olduğu birlik bir etkenden gelmektedir. Aynı şekilde fasıl da tür ve türün kapsamındaki şahıslara delalet ettiği için çokluk ifade eder. Kindî benzer şekilde bütün kategorilerde bulunan birlik vasfının bir etkenden geldiğini izah etmektedir. Diğer bir ifadeyle Kindî'ye göre kategorilerin hiçbirindeki birlik hakiki birlik değildir. Sadece bulunduğu şeyde isim olarak bölünmezliği ifade eder. Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev.: Mahmud Kaya, İstanbul 1994, s. 41, 54, 50.

Fârâbî (870-950) Bir kavramı hakkında müstakil bir eser kaleme almıştır. *El-Vahid ve'l-Vahdeh* isimli bu eserin muhtevasında, Cins, tür ve araz bakımından çokluğa uygun olarak söylenen bir, Sayı olarak bir, bölünebilen bir, mahiyetinden uzak bir, bir ve çok, çok ve bir gibi başlıklarla bu kavram tartışılmıştır. Ayrıca, *el-Medînetü'l-Fâzıla ve Füsûsu'l-Medenî* isimli eserlerinde kendisiyle Zorunlu varlığın birliğini ve varlıkların ontolo-

rak karşımıza çıkar.<sup>63</sup> Meşşâî filozofların özelde metafiziğe dair bir çok eserlerinde Aristoteles'in *Metafiziğini* esas alan bir yorumlama çabasının hakim olduğu söylenebilir. Öte yandan mistisizmin de ortak problemlerinden olan ve özellikle, Tanrı'nın birliği etrafında şekillenen düşünceler ve Tanrı âlem ilişkisinde, sudûr, zuhur ve yaratılış, varlığın ontolojik yapısı ve özü, insan aklının faal akılla ilişkisi, nefsin olgunlaşması, Tanrı'ya ulaşma, gibi hususlarda ise Yeni Platoncu felsefelerin İslâm filozofları üzerinde etkisinden bahsetmek mümkündür.<sup>64</sup> Özellikle İbn Sînâ felsefesinde Aristoteles felsefesinden Bir hakkındaki ontolojik ve sayısal manadaki bir anlayışı, Aristoteles'in Bir anlayışından izler taşıırken, Zorunlu Varlığın Birliği meselesi Plotinus'un Bir anlayışından pek çok izler taşımaktadır.

İbn Sînâ, Aristoteles yorumcusu ve kendi ifadesiyle Aristoteles ekolünün takipçisi olarak yeniden inşa ettiği metafizik ve fiziği, esas itibariyle Aristoteles'in bu varlık alanlarındaki felsefi açıklama modellerinin bir yorumu ve kendine has bir açılımıdır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın metafizik ve fiziği incelenirken Aristoteles ve Aristotelesçi geleneğin izlerini gör-

---

jik yapısının birliğini tartışır. Fârâbî'ye göre, Varlığı bütün mevcutlardan farklı olmakla O'nun, olduğunda başka bir şey olamayacağını, O'nun başkasından ayrı olmasının zamanda birliği mucip olduğunu gerektireceğini belirtir. Ontolojik manada birliği ise, Fârâbî, her mevcudu, başkasından ayırt eden hususî varlığıdır diyerek bu mevcutların kendi hususî varlıkları bakımından bir olduğunu belirtmektedir. Fârâbî, *el-Vahid ve'l-Vahdeh*, thk.: Muhsin Mehdi, Casablanca, 1989, s. 36 vd; Fârâbî, *Kitabu Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Mısır trsz., s. 8. Türkçe tercümesi; *el-Medîneti'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1990, s. 20-21; *Fusulu'l-Medeni*, nşr.: D.M. Dunlop, çev.: Hanifi Özcan, İzmir, 1987, s. 51, 60; ayrıca bkz., Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 25 vd.

İhvan-ı Safâ (yaklaşık 945-1050) da Pythagorasçuları izleyerek "bir" kavramına aşkın boyutlar katmışlardır. Gerçeklik olarak bir, bölünmeyen ve kısımları olmayan nesnedir. Bölünemeyen her şey birdir ve bölünmemesinin nedeni de birliğidir. Sembol olarak bir, İhvan düşüncesinde bir olarak adlandırılan her türlü kümedir. Bütün sayılar bir'in yansıması olduğu için bir sayısını sayıların başlangıcı olarak kabul etmezler. Onlar ikinin ilk sayı olduğuna kanidirler ve bir'in bütün sayıların başı olduğuna inanırlar. Yine İhvan'a göre bir, bütün sayıların illeti ve asıl kaynağı olduğundan varlıkların yaratıcısı, illeti ve yoktan var edicisi olan Tanrı'ya tekabül etmektedir. İhvan-ı Safâ, *Resâilü İhvanî's-Safâ ve Hullanî'l-Vefâ*, nşr.: Butros el-Bustanî, Beyrut trsz., (I-IV) C. I, s. 49-50, 54, 56, 59.

<sup>63</sup> Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında...*, s. 231; De Lacy O'lary, a.g.e., s. 73; Altıntaş, Hayranı, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 1997, s. 4, 23, 28; Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mirası" Arap Felsefesinin Altın Çağı, çev.: Cüneyt Kaya (İbn Sînâ'nın Mirası içinde), İstanbul 2004, s. 137.

<sup>64</sup> Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 28; Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümine*, çev.: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994, s. 278; Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 28; Neşşâr, a.g.e., s. 53; Altıntaş, a.g.e., s. 4, 5.

mek ve üzerinde iz sürmek kaçınılmaz bir durumdur. Öte yandan İbn Sînâ ve onu önceleyen filozoflardan Kindî ve Fârâbî üzerinde Yeni Platonculuğun etkisini ve felsefelerine uzanan yönlerini de göz ardı etmek mümkün değildir. Gerçekte, Aristoteles ve Yeni Platoncu öğretilerin bu felsefeciler tarafından sunulan sentezi Kindî'den itibaren İslâm felsefesinde yaygın bir hal almıştır. Hatta Aristoteles'e felsefi sadakati ile bilinen İbn Rüşd bile kendi döneminde Yeni Platoncu ilke ve perspektifi kabul etmeksizin belirli konularda felsefe yapmak neredeyse imkânsız gibiydi.<sup>65</sup>

İşte bizim araştırma alanımızı ilgilendiren boyutuyla bir Aristoteles ekolünün takipçisi ve Yeni Platoncu felsefenin yorumcusu İbn Sînâ'nın, "Bir kavramı" bağlamında bu iki önemli felsefi gelenekten aldığı miras ile kendinden sonraki felsefi geleneklere bıraktıklarını irdelemek olacaktır.

### 1. İbn Sînâ'da Bir'in Tanımı ve Kategorileri

İbn Sînâ, Bir kavramını ele alırken ilk önce bu kavramın tanımından başlayarak felsefesini kurar. İbn Sînâ'ya göre bir, genel tanımıyla; "*Kendisine hangi bakımdan bir deniyorsa o bakımdan bölünmeyen şeye bir denmektedir.*"<sup>66</sup> İbn Sînâ'nın, Bir'in mahiyetini açıklamalarında iki önemli hususun ön plana çıktığı görülür. Birincisi, "*bir demeyi gerektiren yön*" oluşu, yani ona hangi bakımdan bir denildiğidir. İkincisi ise, "*bölünmez*" oluşudur. Bu iki önemli anahtar kelimenin açılımına geçmeden önce bu tanımın anlaşılmasına katkıda bulunması açısından önemli kabul ettiği başka bir tanımlamasında ise; "*Bir, zorunlu olarak çoğalmayandır.*" diyerek çokluk kavramını gündeme getirmiş olur. Burada çokluğun ilkesi olarak karşımıza çıkan bir, onun varlığının ve mahiyetinin bir'den kaynaklanmakta olduğu görülür. Çokluğu da birliklerin toplamı olarak gören İbn Sînâ, çokluğun tanımlamasında da yine bir kavramından hareket edilmiş olduğu vurgusu yapmaktadır.<sup>67</sup> Bir ve bir'lik arasında ayırım yapan İbn Sînâ, Bir'i cevher olarak tanımlamaktadır. Birlik ise, arazlara veya cevherlere yüklem olmakta ve arazlara yüklem olduğunda cevher olmaz,

<sup>65</sup> Ivry, Alfred A., "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi", çev.: Ahmet Cevizci, Uluslar arası İbn Türk, Harizmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (9-12 Eylül 1985), Ankara 1990, (163-174) s. 163.

<sup>66</sup> İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ* (İlâhiyât), C. I, s. 95; Türkçe Çeviri, *Metafizik*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2004, C. I, s. 86.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 104; çeviri, C. I, s. 92.

cevherlere yüklem olduğunda arazi bir durum hasıl olur. Bu münasebetle bir cevherdir, birlik ise; araz'dan ibaret bir anlamdır.<sup>68</sup>

Bir kavramını sadece bir bilimin veya tek bir tanımın değil, bilimlerin ve pek çok tanımın konusu olarak ele alan Aristoteles, İbn Sînâ gibi bir'in tanımından hareket etmekten ziyade, Bir'in ontolojik varlığı ve *bir*, *varlık* ve *töz* üçlüsünün aralarındaki münasebetinden doğan problemler üzerinde durmaktadır. Bu manada Aristoteles, varlıkların çokluğunun bir olarak adlandırılmalarının sebebinin, ya bir olan başka bir şeyden ötürü veya ona sahip olmaları ya da onun etkisine uğramaları veya onunla ilgili olmalarıdır derken, İbn Sînâ ise, Bir'in tanımını yaparken iki önemli özelliği üzerinde vurgu yapmış ve bunlardan birinin zorunlu olarak çoğalmayan- dır diyerek çoğalmanın ilkesinin bir'den kaynaklandığını ve çokluğu birliklerin toplamı olarak algılamıştır.

“*Bir demeyi gerektiren yön*” olarak ele alacağımız tanımlamada İbn Sînâ bir'i; cins, tür, fasıl, ilişki, konu, sayı bakımından bir gibi kategorilerde ele almaktadır. Bütün bunların asıl kaynağı İbn Sînâ'ya göre “arazî olarak bir” olmasının bir neticesinden kaynaklandığını söyler. Aynı zamanda sayı bakımından çok olan şeylere, aralarında bir anlamda ortaklık olmasından ötürü, başka bir yönden bir denir. Bunların ortaklığı ya bir nispettedir ya nispet olmayan bir yüklemdedir ya da bir konudadır. Yükleme İbn Sînâ'ya göre, cins, tür, fasıl ve arazdadır.<sup>69</sup>

İbn Sînâ'nın Bir tanımında öne çıkardığı ikinci husus; *bölünemezlik*- tir. İbn Sînâ'nın “Küllî anlamda bir” de dediği ve tanımında bölünmeyen, başkasının aynı tanıma sahip olmadığı veyahut varlık ve hakikatinin yetkinliği bakımından bir benzeri olmayan şeye küllî anlamda birdir denilir. Mesela, güneşin bir olduğu söylendiğinde, aslında güneş gibi olan etkinlikte onun yerini alacak bir başka gökcisminin olmadığı kastedilmektedir. Yani, burada birin anlamı, o şeyin biricik, tek, eşsiz, benzersiz ve bölünmez olmasıdır.<sup>70</sup>

Aristoteles de, Cins, tür, araz, süreklilik kategorilerde ele aldığı bir'in türlerinde, arazî olarak bir'den bahsederken İbn Sînâ'daki sayı bakımından çok olan şeylerin aralarındaki ortaklık münasebetiyle başka bir yönden bir olması ve bu birliğin bir yüklem ve konuda gerçekleşmesi hususu, Aristoteles'teki bütün varlıkların bir, bir'in de varlık olması meselesini ele aldığı

<sup>68</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 105; çeviri, C. I, s. 94.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 103; çeviri C. I, s. 91

<sup>70</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 98; çeviri, C. I, s. 87.

yaklaşımında bir'in bir töz değil, o varlığı varlık yapan özelliğini ön plana çıkararak varlığın yüklemi olması meselesine benzerlik arz etmektedir.<sup>71</sup>

### a) Arazî Olarak Bir

İbn Sînâ'da arazî olarak bir; diğer bir şeye bitişen bir şey hakkında o, diğeridir ve o ikisi birdir denilmesidir. Bu iki şey ise ya bir konu ve arazî bir yüklemidir. Mesela Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir, Zeyd ve doktor birdir sözünde olduğu gibi. Ya da bu konudaki iki yüklemidirler. Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir, sözümüzde olduğu gibi. Çünkü tek bir şey doktor ve Abdullah'ın oğludur. Veya kar veya tuğla birdir. Yani beyazlıkta, ifade-mizde olduğu gibi tek bir arazi yüklemde iki konudur. Çünkü her ikisine bir arazî yüklem olmuştur.<sup>72</sup> Yine genel arazî bakımından bölünmeyen, arazî bakımından birdir. Mesela karga da katran da siyah olduğu için onlar siyah arazîne sahip olmak bakımından yani siyahlıkta birdirler. İbn Sînâ'nın verdiği bir başka örnekte ise kaptana göre geminin ve krala göre şehrin durumunun aralarındaki münasebet açısından birliği gemi ve şehrin kaptan ve kralla birliği arazî birliklidir. Arazî olarak onlarla birleşmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus İbn Sînâ'ya göre arazî birlik ile arazî olarak bir varlığa bitişmek arasında bir fark vardır.

Aristoteles'te ise "arazî olarak bir", bir'in türlerinden biri olup "ilineksel anlamda bir olan" olarak değerlendirilmekte ve bu anlamda İbn Sînâ'nın verdiği örnek ile Aristoteles'in verdiği örneğe benzemesi Aristoteles'ten etkilenmenin bir göstergesi olduğunu söylemek mümkündür.

#### a.1. Cins ve Tür Bakımında Bir

İbn Sînâ'da cins ve tür bakımından bir, yakın anlamda ele alınmıştır. Bu tür bir, yakın cinsle ve uzak cins sayesinde bir olabildiği gibi, başka türlere ayrılmayan yakın türle ve uzak türle de olabilir. Uzak türle olması durumunda değerlendirme bakımından farklılık olsa da birinci bölümün iki kısmından biriyle uyuşabilir. Bir varlık tür bakımından bir ise, hiç şüphesiz fasıl bakımından da birdir; cins bakımından bir, tür bakımından çoktur. Tür bakımından bir, sayı bakımından çok olabilir. Türün doğası tek bir fertle sınırlı olduğunda sayıca çok olmaz ve bu durumda bir yönden

<sup>71</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1001a5.

<sup>72</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 95; çeviri, C. I., s. 86.

tür ve bir yönden tür değildir. Çünkü bir yönden tümeldir, bir yönden tümel değildir.<sup>73</sup> Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre aynı cins veya türe ait olan varlıklar birdir; Onların mahiyetleri aynı cins veya türe katılmak bakımından bir bütüne aittir. Bu bütünlük kavramsal bir bölünmezliğe işaret eder. Aristoteles'in birbirine karşıt özel ayrımlara bölünmekle birlikte cinsleri bir olan varlıkları bir olarak tanımlaması ile, kendi içinde bölünebilmekle beraber bir şeyin özünü ifade eden tanımın diğer bir şeyin özünü ifade eden diğer bir tanımdan ayırt edilememesini türsel birlik olarak adlandırması hususu, her ne kadar İbn Sînâ'nın cins ve tür bakımından bir'ini karşılarsa da İbn Sînâ'nın cins ve tür açısından bir'e yüklediği mana, Aristoteles kadar net bir biçimde ortaya koymadığı anlaşılmaktadır.

## a.2. Süreklilik Bakımından Bir

Süreklilik bakımında birlik, ya yalnızca ölçüyle birlikte düşünülür veya başka bir doğayla birlikte düşünülür. Bir yönden bilfiil bir olur, bir yönden ise onda çokluk vardır. Su veya hava gibi. Süreklilik bakımından bir'e konuda bir olmak ilişir. Çünkü gerçek olarak sürekli olan konu, tek bir doğaya sahip yalın cisimdir. Dolayısıyla süreklilik bakımından birliğin konusu doğa bakımından da bir olmaktadır. Zira onun doğası farklı suretlere bölünmez.<sup>74</sup>

Aristoteles kendi özü gereği bir olanın üç türünden biri olarak kabul ettiği *süreklilik arz eden bir* kavramında, her iki filozof ta bu tür bir birlikte herhangi bir eğilip bükülme veya bölünme kabul etseler de, bilkuvve çokluğun varlığından bahsetmektedir. Yine Aristoteles'te bu tür bir bir'in daha basit olan bir varlığın daha çok bir olması, biçim ve forma sahip olanların birliği, bütünlüğü dışarıdan değil kendi içinden süreklilik arz eden varlığın birliği, hareketi dairesel olan varlıkların sürekliliği ve düşünceleri bir olan ve bölünmeyen varlıkların sürekliliği gibi özelliklere sahip varlıkların birliği İbn Sînâ düşüncesini etkileyen önemli hususlardır. Ayrıca her iki filozof doğru veya eğri bir çizginin, yüzeyin ve de tek bir doğaya sahip cismin bilkuvve çokluk barındırmasına rağmen bir oldukları üzerinde dururlar. Çünkü bölündükleri takdirde yine aynı tür bir varlık ortaya çıkacaktır. İbn Sînâ'nın verdiği örnekte tek bir doğaya sahip

<sup>73</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 97; çeviri, C. I, s. 87.

<sup>74</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C. I s. 99; çeviri, C. I, s. 88.

yalın cisim olma özelliğini ön plana çıkaran niteliğe sahip varlıkların sürekliliğini vurgulayarak verdiği su ve hava örneğinde olduğu gibi su ve havanın bölünmesiyle yine aynı tür bir varlık ortaya çıkacaktır. Bu yüzden bu bölünmenin süreklilik arz etmesi bölünen varlıkların özünde bir değişiklik arz etmemesindedir.

## b) Sayısal Bir

İbn Sînâ'ya göre sayısal bir, bitişiklikle olabilir, temasla olabilir, türünden dolayı olabilir ve zatından dolayı olabilir. Sayı bakımından bir'in, bir olması hasebiyle sayı bakımından bölünmez. Ancak sayı bakımından bir, birliğin iliştiği doğa açısından bakılması gerekir. Bu durumda sayıca bir, ikiye ayrılır. Birincisi; birliğin iliştiği doğası çoğalmayıdır. Mesela bir insan gibi. İkincisi ise; doğası çoğaldır. Mesela bir su, bir çizgi gibi. Çünkü kimi zaman su, sular, çizgi, çizgiler olur. İşte bir şey ne fiil ne de kuvve halinde niceliksel birliği kendi öğelerine ayrışacak şekilde çokluk barındırmıyor ise, o, sayı bakımından mutlak birdir. Çokluk kavramı ise İbn Sînâ'da mutlak bir anlama sahiptir ve mutlak anlamda birin mukabilidir. İbn Sînâ'ya göre aritmetik, en az olanından başlayarak niceliksel çokluğu araştırır ki esas itibarıyla en az sayı ikidir ve bu düşünceye göre Pythagoras'tan beri sayıların ikiden başladığı meselesi İbn Sînâ felsefesinde de yerini bulmaktadır.<sup>75</sup> İbn Sînâ felsefesinde tespit edebildiğimiz ve bağlantısını kurabildiğimiz kadarıyla sayısal bir kavramı çerçevesinde üç tür "bir" düşüncesi mevcuttur.

### b.1. Doğası Bakımından Çoğalmayan Bir

İbn Sînâ'ya göre bu tür bir birlik ya başka bir yönden çoğalabilir veya çoğalmaz. Birincinin örneği sayıca bir olan insandır. Bir insan, bölündüğünde doğası bakımından yani insan olması bakımından çoğalmaz. Başka bir bakımdan mesela nefis ve bedene bölünmesi bakımından çoğalır. Bu durumda onun bir nefsi bir de bedeni vardır. Fakat bunlardan hiç biri insan değildir. Başka bir yönden de çoğalamayan, iki kısımdır. Birincisi bölünmeyen bir şey olmakla birlikte başka bir doğaya iye mevcut olması ikincisi böyle olmamasıdır.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 259- 260; Şifâ, C. I, 100, çeviri, s. 88.

<sup>76</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 100; çeviri, C. I, s. 88.

## b.2. Münasebet Bağlantılı Bir

Burada münasebet içinde olan şeylerde bütünlük arz ettikleri oranda bir sayılabilirler. Mesela yöneticilerin (el-melik) devlete (el-medine) nispeti veya aklın nefse olan nispeti onları münasebet bağlantısı bakımından bir kılmaktadır. Bazı şeyler mevzuda bölünmezler, yani aynı mevzuda olurlar ve bu anlamda bir olurlar. Mesela yeşeren ve solan (bitki) dediğimiz iki şey, aslında bitki dediğimiz aynı mevzuda bulunmak bakımından bir sayılmalıdır.

### c) Hakiki Bir

İbn Sînâ düşüncesinde bu tür bir bir'de yalnızca bilkuvve çokluk vardır. Bu ise çizgilerde açısı olmayan, yüzeylerde düz yüzey, cisimlerde bir yüzey tarafından kuşatılan ve kendisinde bir açığa açılma bulunmayan cisimdir. Ardından kendisinde bilfiil çokluk bulunup uçları ortak bir sınırdaki karşılaşan şey gelir. Mesela açı tarafından kuşatılan iki çizginin toplamı gibi. İbn Sînâ'nın bir tanımlamasında öne çıkardığı ikinci husus olan bir'in bölünmezliği meselesinde de hakiki bir olarak değerlendirmesidir. Çünkü tanımda bölünmeyen, başkasının aynı tanıma sahip olmadığı ve yahut varlık ve hakikatının yetkinliği bakımından bir benzeri olmayan şeye küllî veya anlamda birdir denilebilir. Yukarıda geçtiği üzere mesela, güneşin bir olduğu söylendiğinde, aslında güneş gibi olan etkinlikte onun yerini alacak bir başka gökcisminin olmadığı kastedilmektedir. Yani, burada birin anlamı, sadece onun sayısal manada bir olması değil, o şeyin biricik, tek, eşsiz, benzersiz ve bölünmez olmasıdır.<sup>77</sup>

İbn Sînâ'nın sayısal bir düşüncesinde Aristoteles'in yerinin tespiti açısından Aristoteles Pythagoras'tan beri kabul gören ilk sayının bir değil iki olduğu fikrini olduğu gibi benimsemesinin yanı sıra, yine de bir olanın özü itibarıyla bir tür sayısal ilke olduğunu da kabul etmektedir. Aristoteles, ağırlık, hareket gibi ölçülerin niteliklerinin ölçü ilkesinin "bir" oluşunu ancak aralarında farklılıkların bulunduğunu belirtmektedir.<sup>78</sup> İbn Sînâ da kendinden önceki filozofların geleneksel anlayışına itibar ederek bir'i bir sayısal ilke olarak kabul etmekle beraber ilk sayı olarak kabul etmemektedir.

Aristoteles ile İbn Sînâ'da ki sayısal bir'in anlamları ve temas ettikleri konular aralarında bazı farklılıklar arz etmektedir. Aristoteles, hiçbir yönde

<sup>77</sup> İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 99; çeviri, C. I, s. 87.

<sup>78</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1016b18



bölünmeyip konumu olan şeye nokta, bir yönde bölünebilir olana doğru, iki yönde bölünebilir olana yüzey, her yönde bölünebilir olana cisim demek ve bunlarla sayısal bir arasında irtibat kurmaktadır. İbn Sînâ'da ise böyle bir tanımlama sayısal bir içerisinde yer almamaktadır. Aristoteles, sayı bakımından bir olan varlıkları maddeleri bir olan varlıklar olarak tanımlamıştır. Bir'i de, iki'den önce geldiği için sayıların maddesi olarak kabul etmiştir.<sup>79</sup> İbn Sînâ ise, sayısal bir'i çeşitli kategorilerde ele alıp değerlendirmekte ve tıpkı Aristoteles gibi tür bakımından bir olanlar tanımları bir olan, cins bakımından bir olanlar kendilerine aynı tür kategorinin yüklendiği varlıklar olarak görmektedir. Aristoteles'te benzerlik bakımından bir olan varlıklar ise birbirlerine olan durumları, tür bakımından bir olan her şey, cins bakımından da birdir. Ancak cins bakımından bir olan her zaman tür bakımından bir değildir. Sadece benzerlik bakımından birdir. Bu manada her iki filozofun söyledikleri sayısal bir'in içinin doldurulması farklı anlamlarda olmuştur.

#### d) Zorunlu Varlığın Birliği

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın birliği meselesinde başta Aristoteles'in *Hareketsiz Hareket Ettiricinin* bir olması gerektiği hususundaki yaklaşımları olmak üzere, Plotinus'un "Bir" felsefesi temel kaynakları olmuştur. Ancak İbn Sînâ'nın gerek Bir hakkındaki felsefesini ve gerekse Zorunlu Varlığın Birliği meselesindeki düşüncelerini sadece bu iki filozofun etkisine indirgemek de yanlış olacaktır. Çünkü bir yandan içinden çıktığı İslâm düşünce geleneğinin birikimlerine vakıf bir filozof olarak bu geleneği göz ardı etmesi veya kendinden önceki Meşşâî düşünürlerin fikirlerinden etkilenmemesinin söz konusu olamayacağı açıktır.<sup>80</sup> Bu münasebetle burada yapmaya çalıştığımız sadece bu iki filozofun İbn Sînâ'nın "Bir" düşüncesi üzerinde olan etkisinin var olup olmadığını tespit etmektir. İbn Sînâ'daki Zorunlu Varlığın birliği meselesini ve kendinden önceki bahsi geçen filozoflarla olan münasebetini birkaç hususta ele alıp incelemek mümkündür.

Birinci husus, İbn Sînâ, başta *Şifa* olmak üzere diğer eserlerinde Zorunlu Varlığın birliğinden bahsederken, bir kavramı çerçevesinde sürekli

<sup>79</sup> Aristoteles, a.g.e., s. 1084b30

<sup>80</sup> İbn Sînâ'nın kendinden önceki filozofların merasından aldıkları hakkında bkz.; el-Câbirî, M. Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev.: Said Yakut, İstanbul 2000, s. 105 vd.; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde..*, s. 21 vd, 39 vd.,

olarak *şelbî sıfatları* ön planda tutmaktadır. “Varlığını gerektiren kendinden ayrı bir varlığı yoktur”<sup>81</sup>, “Tanımı yoktur”, “cinsi ve faslı yoktur”, “varlığına burhan getirilemez”<sup>82</sup>, “Birdir, çokluk barındırmaz”, “bileşik değildir”, “bölünmez”, “dengi ve zıddı yoktur” gibi selbî sıfatlarla nitelendirilmektedir.<sup>83</sup> Bu selbî nitelendirmelere benzerlik arz eden düşünceler daha önce Plotinus felsefesinde kullanılmıştı. Dolayısıyla Plotinus’un, Bir ve O’nun sıfatlarını açıklamalarındaki selbî metodunun, İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlığın Birliği düşüncesine etki ettiğini söylemek mümkündür. Bilindiği gibi Plotinus’un düşüncesinde Bir’in ‘ne olduğu’ değil ‘ne olmadığı’ hakkında konuşulabilir. Bir hakkında ifade edilecek her şeyin onun doğasının saf birliğini bozacağına, İlk İlke’nin, Bir ya da İyi, ya da Tanrı dil ve düşüncede aşkınlığı, Bir’e herhangi bir ad yüklemenin ona ikilik katmak anlamına geleceği, Tanrı’nın, gerçekte dile getirilemez olduğu, Tanrı’nın varlığın, zamanın ve niteliğin ötesinde olması, O’na atfedilecek her sıfat onu sınırlandıracağı, Bir’in, adsız olması, O’nun, dile getirebildiğimizden daha çok ve daha büyük olması, O’nun hakkında ne olmadığı konusunda konuşabileceğimiz halde, ne olduğunu dile getiremeyişimiz, kendi dışındaki şeylerden hiç biri olmaması, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkin olması, Hiçbir açıdan onda çokluk bulunmaması, O’nda bir bileşimin olmaması kendisine çokluğu gerektiren bir nitelik verilememesi, cevher ve araz diye nitelendirilememesi gibi hususlar Plotinus’un Bir’e yüklediği selbî sıfatlardandır.

İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlığın birliği meselesinde ele aldığı ikinci husus, *Zorunlu Varlığın ikiliğinin düşünülemediği* meselesidir. İbn Sînâ’ya göre, Zorunlu Varlık tek bir zat olmalıdır. Aksi halde çokluk olup çokluktan her birisinin zorunlu varlık olması gerekirdi. Bu durumda onlardan her birisi, ya kendi hakikatinden ibaret anlamında diğerinden kesinlikle farklılaşır veya farklılaşmaz. Bu iki zorunlu varlıktan biri diğerinden farklı olmadığı takdirde bunu bir çelişki olarak gören İbn Sînâ bu durumda bunların anlamları dışında birbirinden farklı olacaklardır. Bunun dışında kendilerine ayrı ayrı bitişen özellikler nedeniyle birine bitişen özelliğin diğerine bitişmemesi veya bunun tam aksi durumdan dolayı bu iki zorunlu varlık ara-

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (İlahiyât), C. II, s. 344-347.

<sup>82</sup> İbn Sînâ, *en-Necât* (İlahiyat), s. 225; *eş-Şifâ* (İlahiyat) C. I, s. 236-242; C. II, s. 347, 348; Altuntaş, a.g.e., s. 64.

<sup>83</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlahiyat) C. I, s. 43-47; *en-Necât* (İlahiyat) s. 227; Altuntaş, a.g.e., s. 81; Kutluer, a.g.e., s. 113 vd.,

sında mutlaka bir ayırım olacaktır. Dolayısıyla anlamın dışında mutlaka birbirinden farklı olacaklardır.<sup>84</sup> Bunun yanı sıra, bu iki zorunlu varlığın anlamına bitişen zati olmayan arazlar ve ilişenler olacaktır. Bu ilişenler o varlığı o varlık yapan şeyler olacaktır. Halbuki bu durumda iki zorunlu varlık farklı sayıldıklarına göre bu bir çelişkili durumdur. Öte yandan yine bu iki zorunlu varlıktan birine anlamı veya mahiyetinin dışında başka dış sebepler nedeniyle ilişmiş olacaktır. Bu durumda illetli zat olması nedeniyle her iki zorunlu varlıktan her biri, kendine özgü ve sadece kendisine ait varlığın zorunluluğu başkasından kazanılmış olacaktır. Neticede bu zorunlu varlıklardan başkası nedeniyle kazanılmış zorunluluk, bizatihi zorunlu varlık olma özelliğini kaybettirecektir. Bunlara zati bakımından varlığı mümkün olanlar denmektedir.<sup>85</sup>

Aristoteles felsefesindeki İlk İlke/Muharrik'in, ezeli, hareketsiz ve bir olmasının yanı sıra herhangi bir miktara sahip olmaması gerektiği, aksi takdirde İlk İlke/Muharrik'in sonlu olacağını sonlu bir muharrikin sonsuz bir zaman boyunca hareket vermesinin imkânsız olacağı, "Hareketsiz Hareketlinin" bölünmez, parçalara ayrılmaz, miktarsız ve uzamsız olduğu şeklindeki görüşleri, İbn Sînâ'da kendi sistemi içerisinde kendi ıstılahlarıyla yerini aldığı söylenebilir. Ayrıca Plotinus'un da, Bir'i; "Tanrı", "İlk Olan" ve "Tek Olan" bir varlık olarak tanımlayarak, Bir'in başlangıcı ve sonu olmaması ve O'nun her şeyin kaynağı olup kendisinden sudûr edilen olması, Bir'in, Tanrılık olarak boş olan matematik bir kavram türünden bir şey olmaması, "En Üstün Tabiat" veya "İlk Varlık" dediği varlığın her bakımdan hem gerçekte hem de zihni tasarımda Tek olması, Hiçbir açıdan onda çokluk bulunmaması gibi özellikler İbn Sînâ düşüncesine kaynaklık ettiği söylenebilir.

İbn Sînâ düşüncesinde Zorunlu Varlığın birliği meselesinde üçüncü husus, *Zorunlu Varlığın, insan bedeninin birçok organdan meydana gelmesi gibi mürekkep bir varlığa sahip olmamasıdır*. Zorunlu varlık muhtelif türde parçalara sahip değildir. Bir evin bir tane olmasına rağmen taş, demir, tuğla ve harç malzemesi gibi farklı nesnelere oluşmasına benzer bir terkip içinde değildir. Birliği terkiplerle oluşmuş bir bütünlüğe delâlet etmez. Bu ihtimaller tamamen imkânsızdır. Çünkü onlardan biri doğru ol-

<sup>84</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (İlâhiyât), C. I, s. 41,43; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev.:A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul 2005, s. 127; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşıyye*, İbn Sînâ, *Risâleler*, çev.: Alparslan Açıkgöç, M.Hayri Kırbaoğlu, (45-64) Ankara 2004, s. 46.

<sup>85</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (İlâhiyât), C. I, s. 43- 44; *el-İşârât*, s. 130.

saydı, o zaman Zorunlu Varlığın bir takım sebeplerle terkip edilmiş bir Birliğe sahip olduğu söylenebilecekti. Zorunlu varlıkta farklılaşmış özellikler bulunmaz. Çünkü eğer onun zâtı böyle özelliklerle gerçekleşmiş ise onlar hep birlikte Zorunlu Varlığın parçaları olurlardı. Eğer zâtı bunlarla gerçekleşiyor ve bu özelliklerde arazî olsaydı, onlar Zorunlu Varlık'ta başka bir sebepten ötürü bulunuyor olacaktı. Sonuç olarak da Zorunlu Varlık bu arazlara mahal olurdu. Oysa zâtı gereği Zorunlu Varlığın arazlara mahal olması düşünülemez.<sup>86</sup>

Burada Plotinus düşüncesinin İbn Sînâ'nın yaklaşımlarına kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Özellikle, Bir'de bir bileşim yoktur ve İlk Varlık gerçek anlamda sadedir ve her bakımdan kesinlikle Bir'dir ve Tek'tir. O basittir, kendi başına vardır, onda başka nesnelere birliklerle ortak hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde Bir, cevher ve araz diye de nitelenemez. Çünkü cevherlik ve arazlık nispi şeylerdir. Bu durum ise, kuşkusuz onun düzeyinde çokluğu gerektirir. Onun her yönden bir olduğunu varsaymak, onun gerçekte tasarımı da bir olmasını zorunlu kılar. Yani zihin onu tasarladığı anda, kesinlikle onda bir çokluk tasarlayamaz. Aynı şekilde onu araz olarak nitelenmek de onun varlığının nedeni olan bir çokluğu onda gerekli kılar. Böylece Bir'in terkiplerden veya başka parçalardan oluşmuş olmaması gibi Plotinus'un Bir Hakkındaki bu yaklaşımlarının, İbn Sînâ felsefesinde de yerini almış olması, Plotinus düşüncesinin İbn Sînâ felsefesindeki varlığını ortaya koymaktadır.

Bu mesele ile irtibatlı olarak İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta da şu önermeden hareketle Zorunlu Varlığın birliğini ortaya koymuştur. *Taayyün Eden Zorunlu Varlık Bir'dir*. Bu önermenin açılımına bakıldığında İbn Sînâ Zorunlu Varlığın Taayyünü Zorunluluğundan, Zorunluluğu Taayyününden ayrı değildir der. Bu da O'nun sebebe dayanmayan taayyününde bir olduğu, zorunlu varlığında bölünme kabul etmediği anlamına geleceğini ve sebepli varlıkların çokluğu karşısında O'nun varlığının tek olduğu hususu üzerinde durur.<sup>87</sup> Buna göre ontolojik realiteye sahip olmayan zorunlu varlık başkasının varlığının sebebi olamaz. Kendisi var olmayan başkasına varlık veremez. Onun "taayyünü" yani dış gerçekliğe sahip bulunuşu, ya Zorunlu Varlık olması bakımındandır ya da böyle olmayıp zorunlu varlık

<sup>86</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlât*, (İlahiyat) (The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)) İng. çev.: Perviz Morewedge, Newyork 1973, s. 53-54; Kutluer, *a.g.e.*, s. 131; ayrıca bkz., Olguner, Fahrettin, "Türk İslâm Düşüncesi Üzerine", İstanbul 2001, s. 266.

<sup>87</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 133.

olmasının dışındaki bir gerçeklikten ötürüdür. Birinci alternatifte Zorunlu Varlığın Taayyün Eden'den başka olmaması gerekmektedir. Yani Zorunlu Varlık olması bakımındandır ya da böyle olmayıp zorunlu varlık olmasının dışındaki bir gerçeklikten ötürüdür. Birinci alternatifte Zorunlu Varlığın Taayyün Eden'den başka olmaması gerekmektedir. Yani Zorunlu Varlık ile Taayyün Eden varlık bir ve aynı olmalıdır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık Kendisiyle zorunlu olarak taayyün etmiyor da başkasından ötürü ediyorsa bu demektir ki o sebeplidir, onun varlığı başka bir varlığın eseridir. İbn Sînâ birinci alternatifin, yani Zorunlu Varlığın Kendisiyle Zorunlu ve Kendisiyle Var olduğu yahut varlığı ile zorunluluğunun bir ve aynı olduğu tezinin doğru kabul edilmemesi durumunda zorunlu varlık kavramının kendi içinde niçin çelişkili olduğunu ortaya koyarak argümanını temellendirir. Buna göre taayyünün yani dış dünyada gerçekliğe sahip olmanın zorunlu oluş mahiyetine (yahut sıfatına) eklenen, ilişen yahut onun gereği (lazım) olarak gerçekleşen bir şey olduğu ileri sürülecek olursa zorunlu varlık kavramı kendi içinde çelişkili bir durum arz eder. Çünkü daima ortada bir mahiyet – varlık ayrımı söz konusu olacak ve zorunlu varlığın bu ayrıma dayalı olarak açıklanışı, daima onun sebepli olduğu sonucunu gerektirecektir. Demek ki Zorunlu Varlığın Zati'nin Taayyününden söz ettiğimizde, bundan Taayyünün zata eklenen bir gerçekleşme olduğu, bu eklenmenin bir ârız olma veya bir lâzım gelme tarzında olduğu sonucu çıkarmak zorunlu varlığı sebepli kabul etmekle aynı şeydir. Mademki Zorunlu oluşu, var oluşuyla veya taayyünüyle aynıdır, O'nun “*Taayyün Eden Zorunlu Varlık*” olmak bakımından *Bir* olması gerekir.<sup>88</sup>

Hasılı, İbn Sînâ da Zorunlu varlığın birliği düşüncesinde Aristoteles ve Plotinus'tan aldıklarıyla birlikte ele alındığında şunlar söylenebilir. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlığın birliği demek, ondan başka varlıkların onun zorunluluğuna iştirak etmesinin düşünülememesi demektir.<sup>89</sup> Aynı zamanda Kendisiyle Zorunlu Varlığın bir olması, yalnızca sayısal anlamda iki ya da üç “adet” olmamasının ötesinde, bulunduğu varlık mertebesinin başka hiçbir varlık tarafından paylaşılmaması anlamında “yegâne” olma-

<sup>88</sup> İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 13; ayrıca bkz., *eş-Şifâ*, (İlahiyat) C. I., s. 45; C. II, s. 94; *el-Mübâhasât*, (Abdurrahman Bedevî, Dirasatu'l-İslâmiyye, (Aristo 'inde'l-Arab) içinde) Kuveyt 1978, s. 220; Olguner, Fahrettin, *Üç Türk İslâm Mütefekkeri Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul 2001, s. 85 vd.

<sup>89</sup> İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (İlâhiyât) C.I, s. 46- 47; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve...*, s. 46 vd.

sı demektir. İhlâs suresindeki “Ehad” kelimesine verdiği manada da belirttiği gibi İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın bütün açılardan tek olduğuna delalet ettiği ve hiçbir surette kendisinde arazların veya çokluğun bitişemeyeceğini, bölünmesinin asla söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır:

Allah Teâlâ'nın söylediği “Ehadun” kelimesi bütün açılardan onun tek olduğuna delalet ediyor. Bunda ne manevî ne de maddî olarak asla bir çokluk yoktur. Cinsler ve fasıllar gibi. Veyahut fiili cüzleri ve çokluğu yoktur. Bu da cisimdeki var olan madde ve suret gibi bilfiil veya bilkuvve hissî çokluk ta yoktur. Bu da O'nun cins ve fasıl, madde ve şekil, araz ve parça, organ, renk ve diğer bölünme çeşitlerinden münezzehtir. Bunlar, kâmil vahdeti ve has olan basitliği zedeler. Aynı zamanda Yüce Allah'ta sabit olan kâmil vahdeti, başka bir şeyin ona benzemeziğini ve eşit olmamaklığını da fesada uğratar. (...)Allah Te'alâ Kendi zati için Ehad'dır. Başka şeylerden dolayı değildir.”<sup>90</sup>

## Sonuç

Bu araştırmamızda Bir kavramı çerçevesinde, Aristoteles ve Plotinus'un “Bir” felsefelerini ele alarak İbn Sînâ düşüncesindeki yerini tespit etmeye çalıştık. İslâm felsefesinin şekillenmesine bu iki İlkçağ filozofunun önemi büyüktür. Biz de bu filozofların “bir” kavramı hakkındaki görüşlerini, İbn Sînâ üzerinde yoğunlaştırdık. Böyle bir çalışma yapmada karşılaştığımız en önemli zorluk, araştırmamızın sınırlandırmasında yaşadık. Çünkü bir kavramını “çok” kavramı ile bağımsız düşünemedik. Aynı zamanda bu kavram hakkında tüm filozofların oldukça geniş bir birikimleri vardı. Ancak tüm bunları ele almış olsaydık makalenin sınırlarını aşacaktık. Bu nedenle sadece “Bir” felsefesi üzerinde durduk. Zaten bu kavramın kavramsal ve ontolojik manada kullanım alanının genişliği öneminin ne kadar büyük olduğu hakkında yeterli ipuçları vermektedir. Ancak bu kavramla ilgili materyallere ulaştıkça “bir ve çok” kavramı üzerinde çalışma yapmanın da önemi ortaya çıkmış oldu ve bir başka araştırmanın ilgisini beklemektedir. Fârâbî “bir” kavramı hakkında müstakil bir eser yazıp bu iki kavramı birlikte ele almıştır. Fârâbî'deki Bir kavramının incelenmesi da başlı başına bir araştırmanın konusudur.

Biz ise, bu araştırmamızda varlık felsefesi çerçevesinde adı geçen filozofların düşünce sistemlerinde yer alan İlk İlke/Bir /Zorunlu Varlık'ın

<sup>90</sup> İbn Sînâ, *Er-Risaletü's-Saniyye ve Tefsiri es-Samediyye Li'ş-Şeyhi'r-Reis.*, bas.y.yok, t.yok., s. 19.

Bir'liği (tanrısal bir), sayısal bir, varlıkların özünün birliği (ontolojik bir) gibi bu üç meselede yaklaşımlarını ele aldık.

İbn Sînâ'daki ontolojik ve epistemolojik manada Bir kavramının esaslarını, yani yapısı, anlamı, bölünemezliği, gibi hususlarda Aristoteles belirlemiştir. Zorunlu varlığın birliği hususunda ise, Aristoteles'le birlikte daha çok Plotinus felsefesi İbn Sînâ felsefesinin temelini teşkil eder. Bu hususta İbn Sînâ'nın Bir anlayışını bu iki filozofun etkileri ve katkıları ışığında değerlendirecek olursak şunları söylemek mümkündür.

İbn Sînâ, Bir kavramının tanımında iki önemli noktaya temas etmiştir. Birincisi "bir demeyi gerektiren yön" İkincisi ise, bir'in "bölünmez" oluşudur.

"Bir demeyi gerektiren yön" olarak ele aldığı tanımlamada İbn Sînâ bir'i; cins, tür, fasıl, ilişki, konu, sayı bakımından bir gibi kategorilerde ele almaktadır. Bütün bunların asıl kaynağı İbn Sînâ'ya göre "arazî olarak bir" olmasının bir neticesinden kaynaklandığını söyler. Bir'in diğer tanımlamasında öne çıkan husus bölünemezlik oluşudur. İbn Sînâ'nın "Küllî anlamda bir" de dediği ve tanımda bölünmeyen, başkasının aynı tanıma sahip olmadığı veyahut varlık ve hakikatinin yetkinliği bakımından bir benzeri olmayan şeye küllî anlamda birdir denilir ve bu görüşleriyle Aristoteles'le aynı düşündür.

İbn Sînâ'nın arazî olarak bir dediği şey, diğer bir şeye bitişen bir şey hakkında o, diğeridir ve o ikisi birdir denilmesidir. Bu iki şey ise ya bir konu ve arazî bir yüklemidir. Aristoteles'te ise "arazî olarak bir", bir'in türlerinden biri olup "ilineksel anlamda bir olan" olarak değerlendirilmektedir.

İbn Sînâ'da cins ve tür bakımından bir, yakın anlamda ele alınmıştır. Aristoteles ise, birbirine karşıt özel ayrımlara bölünmekle birlikte cinsleri bir olan varlıkları bir olarak tanımlaması ile kendi içinde bölünebilmekle beraber bir şeyin özünü ifade eden tanımın diğer bir şeyin özünü ifade eden diğer bir tanımdan ayırt edilememesini türsel birlik olarak adlandırmaktadır.

Süreklilik bakımında birlik, İbn Sînâ'da ya yalnızca ölçüyle birlikte düşünülür veya başka bir doğayla birlikte düşünülür. Aristoteles'te ise, kendi özü gereği bir olanın üç türünden biri olarak kabul ettiği süreklilik arz eden bir kavramında, her iki filozof ta bu tür bir birlikte herhangi bir eğilip bükülme veya bölünme kabul etseler de, bilkuvve çokluğun varlığından bahsetmektedir.

İbn Sînâ'ya göre sayısal bir, Sayı bakımından bir'in, bir olması hasebiyle sayı bakımından bölünmez. Böylesi bir bir, bitişiklikle olabilir, temas-

la olabilir, türünden dolayı olabilir ve zatından dolayı olabilir. Pythagoras'tan beri sayıların ikiden başladığı meselesi İbn Sînâ felsefesinde de yerini bulmaktadır. İbn Sînâ felsefesinde sayısal bir kavramı çerçevesinde üç tür bir "bir" düşüncesi mevcuttur. Doğası bakımından çoğalmayan bir, münasebet bağlantılı bir ve hakikî bir.

İbn Sînâ Ontolojisinde Kendisiyle Zorunlu Varlığın Birliği meselesinde Plotinus'un Bir kavramına yüklediği manalardan ve Aristoteles'in "*hareketsiz hareket ettirici*"sinden istifade ettiği görülmektedir. İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlığın var olması, zorunlu olması ve bir olması aynı anlama gelmektedir. O'nun varoluşu zorunlu oluşundan, zorunlu oluşu bir oluşundan ayrı düşünülemez. Kendisiyle Zorunlu Varlık yalnızca kendisinin bulunduğu, başkasının paylaşmadığı ontolojik mertebesinde biridir, tektir. Bu bakımdan eşi, benzeri ve dengi yoktur. İbn Sînâ'nın İhlâs suresi tefsirinde de beyan ettiği gibi, ontolojik anlamda Kendisiyle Zorunlu Varlığın "Bir" olması, yalnızca sayısal anlamda iki ya da üç "adet" olmamasının ötesinde, bulunduğu varlık mertebesinin başka hiçbir varlık tarafından paylaşılmaması anlamında "yegâne" olması demektir. O'nun varlığından söz etmek, birliğinden söz etmekle aynı olunca Aristoteles ve Plotinus'un da temas ettikleri gibi, O'nun varlığı her hangi bir bölünmeye maruz kalmaması anlamında bir olduğu gibi cinstе, türde, arazda bir ve aynı olma anlamında hiçbir varlık ile cins, şekil, benzerlik ilişkisi içinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü onun birliği, herhangi bir kavrama verilen bir adı gibi bir birlik, sayı kümesinin elemanı olması gibi bir birlik veya herhangi bir bölme işlemiyle bölünmesi ve toplama işlemiyle çoğaltılması mümkün olmayan bir birliktir. Bu birlik ne kuvve ne de fiil halinde herhangi bir çokluk içermez ve de çokluk barındırmaz. Aristoteles ve Plotinus felsefelerinde yer alan İlk İlke veya Bir'in terkinin olmaması hususunda İbn Sînâ'da da Zorunlu Varlığın Bir olması aynı zamanda bileşik olmaması anlamındadır. Çünkü O'nun varlığını bir araya getireni, parçaları veya unsurları yoktur.

İbn Sînâ diğer felsefi meselelerde olduğu gibi, Bir kavramını ortaya koyarken Aristotelesçi, Yeni Platoncu ve İslami düşüncelerin bir sentezi görünümündedir. Ancak her ne kadar bu iki filozofun bakış açısıyla bu kavramını ele almış olsa da, daha açık ve daha metodik bir tarzda kendi sistemini oluşturmuştur.



# Kelamda Nübüvvetin İspatı -Nübüvvet Geleneği Bağlamında-

**Galip TÜRCAN\***

## ABSTRACT

**The argumentation of prophecy in the kalam. -In the Context of Prophecy Tradition.** The subject of the argumentation of prophecy in the Kalam developed on the axle of discussions concerning the prophecy assertion of the Holy Prophet. However, the formation of theocratical ground relating to the prophecy developed afterwards. Principally, this determination is a fact which is valid for whole subjects of Kalam almost. The possibility and argumentation of prophecy are its two most important subjects. In the argumentation of prophecy, the focal concept is miracle. In other words, the miracle was evaluated as the most important means for the argumentation of prophecy. The prophecy of the Holy Prophet was justified on the ground of the miraculous quality of Qur'an especially. Another argument for the prophecy is its factual aspect, which comprises the culture and institutional quality of prophecy, and the Holy Prophet's assertion of amelioration and morality. However, the factual aspect of prophecy as a argument was not investigated as much as the miracle.

## Giriş

Nübüvvetin kelama konu olması, Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair problemlerin ortaya çıkması ile ilişkilidir. Müslüman çoğunluğun (Ehlu's-Sunne ve'l-Cemâa) itikâdî kabullerine aykırı tutum geliştiren itikâdî ve kelamî yapılanmalar (Ehlu'l-Bid'a), nübüvvet konusunda Müslüman toplumun çoğunluğu tarafından benimsenmeyecek nitelikte fikirler ortaya koyduğunda ve bu fikirler, toplumu itikâdî bakımdan tehdit etmeye başladığında nübüvvetle ilişkin tartışmalar kelama dahil olmuştur. Nübüvvetin imkanı, gerekliliği, ispatı vb. konulardaki tartışmalar esasen Hz. Peygamber'in nübüvveti üzerinden yürümüş, nübüvvet teorisinin bütün-

---

\* Yrd. Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi.

cül niteliği ve bu teorik yapının Hz. Peygamber'den önceki nübüvvet iddialarını da içeren kapsayıcılığı sonraki dönemlerde gelişmiştir. Bizim çalışmamız, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin özellikle olgusal ve kurumsal varlığı yani nübüvvet geleneği bakımından ispatlanması konusunu ele alacak, nübüvvetin gerekliliğini ya da Ehl-i Kitap'ın, Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin itirazını reddetmek için geliştirilen (Hz. Peygamber'in nübüvvetin genelliği, neshin imkanı vs.) yaklaşımları<sup>1</sup> konu edinmeyecektir. Nübüvvetin ispatı bağlamında kelamın mucizeye atfettiği ispat yeteneği ve bunun kelimada benimsenmiş şekli, kelamın içinden ya da dışından mucizenin ispat yeteneğine dönük eleştirel yaklaşımlar da yine doğrudan çalışmanın konusuna dahil olmayacaktır. Bununla birlikte kelamın, nübüvveti önemli ölçüde mucizeye dayalı yöntemle doğrulama çabasını kısaca değerlendirmek gerekmektedir. Fakat söz konusu değerlendirme, mucizenin mahiyeti ve mucize ile nübüvvet arasındaki ilişkinin niteliği üzerine olmayacak, kelimada mucizenin ele alınışına ilişkin bazı hususlara işaretle yetinilecektir. Konu, önemli ölçüde Ehl-i Sünnet keliması içerisinde ve bu kelamın temel karakterinin belirlendiği ilk dönemler çerçevesinde değerlendirilecektir.

İlerleyen süreçte Müslümanların farklı din ve düşüncelerle karşılaşmaları, nübüvvetin kurumsal varlığına ve gerekliliğine ilişkin itirazları (Sümeniyye/Berâhime<sup>2</sup>) gündeme getirmiş, bu nedenle nübüvvetin kurumsal gerekliliği ve dünyada üretilecek olan beşerî tecrübenin, nübüvvet bilgisini anlamsız ve gereksiz kılamayacağı tespiti, kelimadan ısrarla vurgulanmıştır. Nübüvvet, Allah'ın fiilî niteliklerine konu yapılmakla birlikte, nübüvvetin Allah'a isnadı (Allah'ın peygamber göndermesinin vacip ya da caiz olması) özellikle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki salah/aslah tartışmaları ekseninde ele alınmış ve tartışılmış,<sup>3</sup> ancak mâturîdîler, nübüvvetin kurumsal bakımdan insan için vazgeçilmez yanını vurgulamış ve Allah'a vucûbiyet atfı gibi Müslüman tanrı tasavvuruna aykırı görülebilecek bir iddiayı reddederek, nübüvvetin Allah'a 'hikmeti gereği' vacip olduğunu benimsemek sûretiyle, bu konuda teorik bakım-

<sup>1</sup> İlgili olarak bkz. el-Gazzâlî, Ebû Hamid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988/1409, 127 vd.; el-Kâdî Abdülcebbar, Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Tahkik: Abdülkerim Osman, Mektebetu Vehbe, Kahire 1996/1416, 577 vd.

<sup>2</sup> Bkz. İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fisâl fi'l-Müel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-III, Ahmed Şemsüddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996/1416, I, 86 vd.

<sup>3</sup> Bkz. el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhîd*, el-Mektebetu's-Şarikiyya, Beyrut 1957, 104 vd.

dan gerçekçi ve orta yollu bir yaklaşım denemiştir.<sup>4</sup> ‘Âlem için alim, hakîm bir sâni’ vardır ve âlem bütün cüzleri ile onun mülküdür. O’nun mülkünde ortağı da yoktur. Akıl, mülk sahibinin mülkünde hükmünün (îcâb, hazr/itlâk ve men’in teklîfi sûretiyle) icrasını yadırgamadığı gibi bunun imkansız olduğuna’ da karar veremez.<sup>5</sup> Kalam, az önce zikri geçen ifadelerle, nübüvveti, Allah’ın mülkündeki tasarrufunun bir parçası olarak değerlendirmiş ve nübüvvetin teorik temelini bu çerçevede ele almıştır. Şu halde nübüvvet, ilahî hikmetle telif edilemez olmak bir yana, ilahî hikmetin gereğidir. Ancak nübüvvet, evvelâ aklın hakemliği ekseninde değerlendirilmelidir. Bunun için de kalam, nübüvmete insanın hangi bakımdan ihtiyacı bulunduğunu açıklamaktadır: Peygamberler öncelikle ‘beşîr ve nezîr’ olarak gönderilmektedir. Sözü edilen iki nitelik, esasen insanlara bu hayattan sonra başka bir hayatın varlığını haber vermekle ilişkilidir ve Kur’an’da da peygamberlerin nitelikleri olarak sıkça yer almaktadır.<sup>6</sup> Kalamda belirgin bir şekilde üzerinde durulmamış olsa bile peygamberin, diğer insanlardan farkı ve en önemli özelliği, dünyanın dışından haber getirmiş olmasıdır. Nebe’, kavramında var olan ‘haber verme/büyük haberi verme’<sup>7</sup> anlamı, peygamberin, ‘dünyanın sonuna ilişkin kesin bilgiyi insanlara taşıması’nı ifade etmektedir. Çünkü insan için bundan daha büyük bir haber yoktur. Nitekim Kur’an, nübüvveti doğrudan ahiretin varlığı ile ilişkilendirmektedir: “...‘yevmu’t-telâk’ı (kavuşma günü/ahiret) haber vermek için kullarından dilediğine emrinden ruhu (vahy) indirir...”<sup>8</sup> Peygamber yani nebî , ‘haber veren kimse’ anlamı ile Allah’tan özel bir şekilde haber verdiği için (alâ vechin mahsûs) nebî diye isimlenmiştir.<sup>9</sup> ‘Rasûl’ü ‘mursel’ yani ‘gönderilen’ diye anlayan Eş’arî (ö. 324/935), Allah’ın onu insanlara elçilik için gönderdiğini, ibadetler, va’d-vaîd ve se-

<sup>4</sup> et-Taftâzânî, Saduddin, *Şerhu’l-Akâid*, İstanbul (baskı yeri ve tarihi yok), 165.

<sup>5</sup> en-Nesefî, Ebû’l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Kitabu’t-Temhîd li Kavâidit-Tevhîd*, Tahkik: Cibullah Hasen Ahmed, Dâru’t-Tibâati’l-Muhammediyye, Kahire 1989/1406, 226; ayrıca bkz. el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fi ma Yecibu İ’tikâduh ve ma la Yecûzu el-Cehl bih*, Tahkik: İmaduddin Ahmed Haydar, Alemu’l-Kutub, Beyrut 1986/1407, 93.

<sup>6</sup> İlgili ayetlerden bazıları için bkz. Maide (5), 19; Araf (7), 188; Fatır (35), 24.

<sup>7</sup> el-Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*, I-VIII, Tahkik: Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmîrâî, Muessesetu’l-Âlemî, Beyrut 1998/1408, VIII, 382. Kavramın iştikakı için bkz. er-Râğîb el-İsfehânî, *Mufredâtu Elfâzî’l-Kur’an*, Tahkik: Safvan Adnan Dâvûdî, Dâru’l-Kalem, Beyrut 1997/1418, 788-798; İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen, *Mecerredetu Makâlâti’l-Eş’arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru’l-Meş-ruk, Beyrut 1987, 174.

<sup>8</sup> Gafir (40), 15.

<sup>9</sup> İbn Fûrek, 174.

vap-ikap ile ahkâmdan halka bildirmesi gerekenleri ona öğrettiğini dile getirmektedir.<sup>10</sup> Peygamber, 'beşîr ve nezîr' olmasının dışında 'dünya ve ahiretteki faydaları bakımından ihtiyaç duydukları şeyleri insanlara açıklamak', ayrıca insanları 'yüceltecek (kemâle ulaştıracak) nitelikte hikmetleri onlara öğretmek'<sup>11</sup> için gönderilmiştir. Kelamda, nübüvvetin aklen mümkün olduğu belirlendikten sonra insanların nübüvveti ihtiyacı üzerinde durulmaktadır.<sup>12</sup>

### I. Kelamın Nübüvveti İspat Şekli

İspat, 'bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma, başka bir şeyin sübûtu konusundaki hüküm'<sup>13</sup> anlamlarına gelmektedir. 'Nübüvvetin ispatı' terki bindeki ispat kelimesi, ispat kavramının son anlamı ile ilişkili bir kullanımdır. Kelamda nübüvvetin ispatı, önemli ölçüde mucize üzerine kurulmuştur. Kelamın ilk metinlerinde nübüvvetin ispatı bakımından bir eksen oluşturması için mucizenin gerçekliği problem olarak ele alınmış, mucizenin imkanını içeren tespitlere özellikle yer verilmiştir. Hatta ilk kelam yazılarında geçen söz konusu tespitler, Hz. Peygamber'in mucizelerini de içine alacak tarzda peygamberlere atfedilen mucizelerin gerçekliğinden bahsetmektedir.<sup>14</sup> Bu, önemli bir kuramsal çerçevedir. Yine ilk kelam metinleri bu kuramsal çerçeveyi destekleyecek nitelikte Hz. Peygamber'e atfedilen kimi hissî mucize örneklerine (ayın yarılmaması,<sup>15</sup> miraç<sup>16</sup>) de işaret etmektedir. Ehl-i Sünnet kelamının ilk metinlerinde mucizeye ilişkin kavram düzeyinde bu türlü bir belirliliğin oluşması, esasen o dönemde mucizeye dönük bir spekülasyonun varlığını göstermektedir. Nitekim kaynaklar, bize kimi ilk dönem mu'tezilî kelamcılarının mucizeye, Kur'an'ın i'

<sup>10</sup> İbn Fûrek, 174.

<sup>11</sup> el-Bakullâni, *et-Temhîd*, 227-228.

<sup>12</sup> el-Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, *Kitabu't-Tevhîd*, Tahkik: Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İsam, Ankara 2003/1403, 271 vd. Mâtürîdî'nin konuya ilişkin genel yaklaşımı için ayrıca bkz. Koçar, Musa, 'Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti', VI. Kutlu Doğum Sempozyumu içinde, Tuğra Matbaası, Isparta 2003, 103 vd.

<sup>13</sup> er-Râğîb el-İsfehânî, 171; el-Curcânî, es-Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, (Mısır) 1938/1357, 4.

<sup>14</sup> Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhul-Ekber*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 61; Beyâzîzâde, Kemaleddin Ahmed, *el-Usûlu'l-Munife li'l-İmam Ebi Hanife*, Tahkik: İlyas Çelebi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, 77.

<sup>15</sup> Beyâzîzâde, 77.

<sup>16</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhul-Ekber*, 64; Beyâzîzâde, 77.

cazına ve yine Kur'an'ın i'caz niteliğine ilişkin bazı itirazlarla ortaya çıktıklarını haber vermektedir. Hatta aklın belirleyiciliğini tercih eden ilk dönem Mu'tezile'nin mucizeyi reddetmeye meylettiği ileri sürülmektedir.<sup>17</sup> Nitekim Nazzâm (ö. 220/835), "ayın yarılması, elindeki çakılların tesbihi ve parmaklarının arasından suların akması gibi Hz. Peygamber'e atfedilen hissî mucizeleri ve Kur'an'ın nazm bakımından i'cazını"<sup>18</sup> reddetmektedir. Ona göre "Kur'an'daki farklılık/tuhafılık (el-a'cûbe), Kur'an'daki gayb haberleridir. Te'lif ve nazma gelince, şayet Allah kullarda men' ve acz ihdâs ederek onları engellememiş olsaydı kullar bunlara güç yetirebileceklerdi."<sup>19</sup> Öte yandan Mirdâr (ö. 226/840-841), "insanların, fesâhat, nazm ve belâğat bakımından Kur'an'ın benzerini" getirebileceklerini iddia etmektedir.<sup>20</sup> Neccâr (ö. 230/844-5) da "Ulûhiyet iddia eden yalancılarda mucizelerin ortaya çıkmasının caiz olduğunu, mucizenin nübüvvet iddiasında bulunan yalancılarda ortaya çıkmasının ise caiz olmadığını ileri sürmektedir. Çünkü ulûhiyet iddia eden kimse, bünyesinde, iddiasında yalancı olduğunu gösteren şeyi barındırdığı halde, nübüvvet iddia eden kimse, bünyesinde kendisinin nebî olduğu konusunda kendisini yalanlayan şeyi barındırmamaktadır."<sup>21</sup> Özellikle Mu'tezile'nin ilk döneminde ortaya çıkan bu türlü itirazlar ve Kur'an'ın i'cazını da içine alan bu farklı tutumlar, Ehl-i Sünnet kelimasında mucizeye dönük vurguyu ve devamında da mucize eksenli bir ispat şeklini güçlendirmiş olabilir.

Mucize ile nübüvvetin ispatı arasında ilişki kuran kelam, Kur'an'da yer alan mucizeler ile önceki peygamberlerin nübüvvet iddiaları arasındaki ilişkiye atf yapmaktadır. Eş'arî'ye göre 'risaletin doğruluğu (sıhhat) ve rasûlün doğruluğu (sıdk), rasûlün risalet iddiası anında, önceki adeti bozarak ortaya çıkan şeylerle yani mucizelerle' ispat edilir.<sup>22</sup> Eş'arî yine bir başka metninde de Hz. Peygamber'in nübüvvetini doğrularken özel-

<sup>17</sup> Nader, Albert Nasrî, *Felsefetu'l-Mu'tezile, Felâsifetu'l-İslam el-Esbekîn*, I-II, Matbaatu Dâru Neşri's-Sekâfiyye, İskenderiyye, 1950, 138.

<sup>18</sup> el-Bağdâdî, Abdulkâhîr b. Tahîr b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Fırâk*, Tahkik: M. Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, 131-132.

<sup>19</sup> el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, I-II, Tahkik: M. Muhyiddîn Abdulhamîd, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411, I, 297.

<sup>20</sup> eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, 60; el-İsferâyîni, Ebû Muzaffer, *et-Tebîr fi'd-Dîn*, Tahkik: Kemal Yusuf el-Hût, Alemu'l-Kutub, beyrut 1983/1403, 77.

<sup>21</sup> el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, II, 125; Nader, II, 139.

<sup>22</sup> İbn Fûrek, 176; el-Eş'arî, *Usûlu Ehl's-Sunne ve'l-Cemâa (Risaletu Ehl's-Sağr)*, Tahkik: Muhammed Seyyid el-Celyend, Kulliyetu Dâri'l-Ulûm, Kahire, 1987, 47-48.

likle mucizeye ve Kur'an'ın Arap fasihlerini aciz bırakan i'cazına dayanmaktadır. Nitekim Eş'arî, Kur'an'ın kendi dönemindeki i'cazını ve Arap fasihlerinin Kur'an'la ortaya konulan meydan okumaya cevap verememiş olmalarını, Hz. Musa ve Hz. İsa'nın elinde, 'kendi dönemlerinin en geçerli sanatları cinsinden (sihir ve tıp) ortaya çıkan ve onların nübüvvetlerini doğrulayan mucizeleri' ile kıyaslamaktadır.<sup>23</sup>

Şu halde mucizeye ilişkin teorik tanımlama Hz. Peygamber'in nübüvveti bağlamında Kur'an'ın i'cazına zemin oluşturacak bir tutarlılık kaygısı güdülererek geliştirilmiş ve bu nedenle Ehl-i Sünnet'in kelim kitaplarında mucizeye ve onun gerçekliğine ilişkin geniş açıklamalar getirilmiştir. Ancak biz sözü edilen açıklamaları ve sonraki dönemde özellikle mucizenin mahiyetini, mucizenin nübüvvetle ve nübüvvet iddiası ile ilişkisini, ispat niteliğini/değerini, yine aynı çerçevede Kur'an'ın i'cazına dönük olarak Ehl-i Sünnet içerisinde ortaya çıkan farklı yaklaşımları<sup>24</sup> ve kelim dışında ortaya çıkan fikrî ve felsefî nitelikli çekinceleri<sup>25</sup> konuya dahil etmeden, ilgimizi nübüvvet iddiasının olgusal yanı sıra ispatlanması çabalarına yönelteceğiz.

Eş'arî, nübüvvetin mucize ile ispatlandığını dile getirdikten sonra daha farklı yollarla da söz konusu ispatın gerçekleşebileceğini tespit etmektedir. Buna göre bir başka ispat şekli, insanlarda peygamberin risalet iddiasının doğruluğuna ilişkin zarurî bir ilmin ortaya çıkmasıdır. Onun haricinde 'bir peygamberin kendinden önceki peygamberler tarafından haber verilmesi (müjdelenmesi), niteliklerinin bildirilmesi, şayet aynı zamanda yaşıyorsa bir peygamberin diğerini zâtı, ismi ve hâli ile bildirmesi yoluyla' da ispat gerçekleşir. Yukarıda dile getirilen tespitler İbn Fûrek tarafından Eş'arî'ye isnat edilmektedir.<sup>26</sup> En son zikredilen ispatlama yöntemi, Eş'arî'nin diğer bir kitabında da ele alınmaktadır: Hz. Peygamber, Ehl-i Kitap'a karşı kendi kitaplarında Hz. Peygamber'in niteliklerinin ve ismi-

<sup>23</sup> el-Eş'arî, *Usûlu Ehlî's-Sunne ve'l-Cemâa*, 45 vd.

<sup>24</sup> el-Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-Dalâl ve'l-Mevsil ilâ zi'l-Izze ve'l-Celâl*, Tahkik: Cemil Sılıbâ, Kâmil İyâd, Matbaatu'l-Câmiati's-Sûriyye, 1956/1376, 109 vd.; *Maâricu'l-Kuds fî Midrâci Ma'rifeti'n-Nefs*, Matbaatu'l-İstikâme, Kahire (basım tarihi yok), 109 vd.; İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin konuya ilişkin tavrını eleştirmiş ve onu, nübüvvetin ispatı konusunda felsefecilerin yolunu tutmakla itham etmiştir. İbn Teymiyye, Takıyyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed, *Kitabu'n-Nubuvvât*, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1982, 213, 225. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım-Kiatabevi, Anakra 1992, 15 vd.

<sup>25</sup> İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, Mahmud Kasım, (Mısır) 1964, 209 vd.

<sup>26</sup> İbn Fûrek, 176.

nin zikredilmiş olması ile ihticâda bulunmuştur. Hıristiyanlar Hz. Peygamber'in niteliklerine ilişkin kendi kitaplarında yer alan bilgileri sakladıkları ve o bilgileri inkar ettikleri için ayetle bildirildiği üzere lanetleşmeye davet edilmiş,<sup>27</sup> yine Hz. Peygamber'e iftira eden Yahudiler de 'Allah katında ahiret yurdunun, başkalarının değil yalnızca kendilerinin olduğunu' ileri sürdüklerinde Kur'an onlara 'Şayet doğru iseniz ölümü arzulayın'<sup>28</sup> diye cevap vermiş, 'Yahudilerden hiç kimse -Hz. Peygamber'i yalanlamakta hemfikir olmalarına, ona sonuna kadar düşmanlık yapmalarına ve ondan nefret etmelerine rağmen, bu meydan okumaya olumlu karşılık verdiklerinde ölümün kendilerine geleceğini Hz. Peygamber onlara haber verdiği için- buna cesaret edememiştir. Şayet Yahudiler kitaplarında Hz. Peygamber için yazılı olanları bilmemiş olsalardı, Kur'an'a karşılık verirlerdi.'<sup>29</sup>

Eş'arî, Hz. Peygamber'in davetini belli ölçüde olgusal nitelikler ve içerik açısından değerlendirmektedir: Hz. Peygamber, insanları Allah'ın birliğine ve tebliği ile mükellef olduğu konularda da kendisine itaate davet etmiş, Allah'ın Hz. Peygamber'i kendilerinden koruyacağını içeren hususu tebliğ konusundaki emrini onlara bildirmiştir: "Ey Peygamber, Rabb'inden sana indirilene tebliğ et! Şayet bunu yapmazsan risaletini yerine getirmemiş olursun, Allah seni insanlardan koruyacaktır."<sup>30</sup> Eş'arî, bu ayetten sonra 'inanmayanların sayısal çokluğuna, güçlerine, inatlarına ve Hz. Peygamber'e düşmanlıklarına rağmen Allah'ın onu koruduğunu, Hz. Peygamber tek başına olduğu halde ehli onu terk edip aşireti ona düşmanlık yaptığı ve putlara tapan, ateşe ibadet eden, yıldızlara tapan ve rablığı inkar eden vs. muhalifleri ona kastettiği halde risaletini tebliğ etmiş, emaneti yerine getirmiş, nehyettiği şeylerin kötülüğü hakkında delil ortaya koymuş ve davet ettiği şeylerin (itikâd ve fiil) sıhhatini delillerle göstermiştir.<sup>31</sup> Eş'arî, bu tespitleriyle nübüvvetin olgusal yanını, yine nübüvvetin ispatı ile ilişkili bir yaklaşım çerçevesinde ele almaktadır. Bütün bu dile getirilenler, olgunun doğrulama niteliğine ilişkin vurgulardır.

Yukarıdaki tespitler, mucize yanında nübüvvetin kurumsal niteliğinin ve nebînin kişisel anlamda yaşadıkları ile birlikte nübüvvet mücade-

<sup>27</sup> Al-i İmran (3), 61.

<sup>28</sup> Bakara (2), 94.

<sup>29</sup> el-Eş'arî, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 44.

<sup>30</sup> Maide (5), 67.

<sup>31</sup> el-Eş'arî, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 48-49.

lesinde yaşanan olgusal gerçekliğin, nübüvvetin ispatı bakımından belli ölçüde değerlendirildiğini göstermektedir. Ancak Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Ebu'l-Muîn Neseî (ö. 508/1114) başta olmak üzere başka kelimciler de nübüvveti, mucize yanında, kurumsal yapısı, içeriği, peygamberin ahlakî nitelikleri ve nübüvvetin olgusal yanları ile ispatlama yöntemini tercih etmişlerdir.<sup>32</sup>

Kelam geleneğinde Hz. Peygamber'e atfedilen hissî mucizelerin önemli bir ağırlığının bulunmadığı kabul edilebilir. Hissî mucizenin varlığı teorik temelde reddedilmese bile bu tür mucizenin subûtunda haber tekniği bakımından kimi problemlerin var olması<sup>33</sup> ve tabiatıyla ispat yeteneğinin sınırlı bulunması, ispat konusunda hissî mucizeye atıfları azaltmış, buna karşın özellikle Mâtürîdî ve yine onu takip eden Ebu'l-Muîn Neseî, nübüvvetin olgusal yanını vurgulayan doğrulama yöntemlerini 'aklî mucize' diye nitelemiştir.<sup>34</sup> Bu 'aklî' nitelemesi yapılan mucizeler içerisinde Hz. Peygamber'in nesebi, kavmi ile ilgili özellikler, kendisine gelen kitap, nübüvvetinden önceki din kültüründe geleceğinin haber verilmesi, tebliğ ettiği şeriatın özellikleri ve ahlakî niteliği bulunmaktadır.<sup>35</sup> Bu açıdan bakıldığında nübüvveti olgusal nitelikleri ile ele alan bu doğrulama yöntemi çok daha akademik görünmektedir.

Kelam, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat bağlamında Kur'an'ın Araplara dönük i'caz iddiasını, elbette Kur'an'da mevcut kayıtları ile göz önüne almaktadır. Kur'an, 'insanlar ve cinlerin bir araya gelseler bile Kur'an'ın bir benzerini ya da bir suresinin benzerini ortaya koyamayacaklarını' dile getiren çok sayıda ayetle Arap fasihlerine meydan okumaktadır.<sup>36</sup> Kur'an'ın i'cazı ile Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasının pratik doğrulanması arasındaki ilişki değerlendirilirken olgusal nitelikli bakışların belirleyiciliği esas alındığında görülecek ki, Kur'an'ın mucizevî niteliği ya da yine Hz. Peygamber'e atfedilen hissî mucizeler, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiası ispatlanırken etkili olmamıştır. Ayrıca bu mucizeler, genel anlamda ortaya çıkışları itibariyle, kelamda teorik olarak belirlenen mucize şartlarına

<sup>32</sup> el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 314 vd.; en-Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, I-II, Tahkik: Claude Salamé, Institut Français de Damas, Dimeşk 1990, I, 481 vd.

<sup>33</sup> el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 320 vd.; en-Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 491.

<sup>34</sup> en-Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 492.

<sup>35</sup> el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 320 vd.; en-Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 492.

<sup>36</sup> Bakara (2), 32; İsra (17), 88; ayrıca bkz. Hud (11), 13.

<sup>37</sup> Bâkîllânî, mucizeyi şu şekilde tanımlamaktadır: 'Allah'ın, adete aykırı, peygamberlerin iddiasına ve ümmetlere benzerini getirmeleri konusundaki meydan okumalarına uygun, fiilleridir.' *el-İnsaf*, 93. Kelamcılarının mucize konusundaki yaklaşımları için bkz.



(nübüvvet iddiası esnasında ortaya çıkmış olması vs.<sup>37</sup> ) uymaları bakımından da tartışmalıdır. İbn Rüşd (ö. 595/1199), Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin bu olgusal gerçekliği şu ifadelerle dile getirmektedir: "Hz. Peygamber, herhangi bir kimseyi ya da herhangi bir toplumu risaletine ve getirdiği ilkelere imana, iddiasının öncesinde fiilî hârikalardan bir hârika (bir şeyin başka bir şeye dönüştürülmesi gibi) ile davet etmemiştir. Hz. Peygamber'in elinde zuhur eden keramet cinsinden hârikalar, o hârikalarla meydan okuma olmaksızın kendi halinde zuhur etmiştir."<sup>38</sup> Eş'arî de nübüvvet iddiasının doğruluğunun bilinme yollarına ilişkin teorik çerçeveyi ele alırken, nübüvvetin, insanlarda peygamberin doğruluğuna ilişkin ortaya çıkacak zarurî ilimle bilinebileceğinden söz etmektedir.<sup>39</sup> İşte Eş'arî'nin teorik temelde sözünü ettiği bu husus, İbn Rüşd tarafından daha olgusal niteliği ile ifade edilmektedir. Şu halde nübüvvetin imanın pratik şekli mucizenin ortaya çıkışı ile doğrudan ilişkili değildir. Nitekim Ebû Hanife (ö. 150/767), Eş'arî ve İbn Rüşd'den çok daha önce peygamberin iddiasındaki doğruluğun nasıl anlaşılacağı konusunda iyi formüle edilmiş bir soru ile karşı karşıya kaldığında yukarıdaki tespitleri destekler nitelikte bir cevap vermiştir: Öğrencisi Ebû Hanife'ye, "Peygamberi Allah ile mi, yoksa Allah'ı peygamber ile mi bilirsin? Şayet peygamberi, ancak Allah ile bilebileceğini iddia edersen, peygamber seni Allah'a davet ettiği halde, bu iddiada nasıl bulunabilirsin?" diye sormuş, Ebû Hanife de bu soruya "Peygamberi Allah ile biliriz. Peygamber, Allah'a davet etse de hiçbir kimse, Allah kalbine tasdik ve peygamberin doğruluğuna ilişkin bilgiyi yerleştirmeye kadar peygamberin doğru söylediğini bilemez. Bu nedenle Allah peygamber'ine 'Sen sevdiğini hidayete erdiremezsin. Ancak Allah dilediğini hidayete erdirir'<sup>40</sup> demiştir. Şayet Allah'ın bilinmesi peygamber eliyle gerçekleşseydi, Allah'ın bilinmesine ilişkin insanlara minnet, Allah'tan değil, peygamberden olurdu. Halbuki, Rabb'in bilinmesi konusunda minnet Allah'tan peygamberinedir. Ayrıca Allah'ın, peygamberi tasdik etmeyi öğrettiği için insanlara karşı minneti vardır. Hatta 'Kul her bir hayrı ancak Allah tarafından/Allah'ın bildirmesi ile bilebilir' dememiz gerekmektedir."<sup>41</sup>

Karadeniz, Osman, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, 136 vd.

<sup>38</sup> İbn Rüşd, 213.

<sup>39</sup> İbn Fûrek, 176.

<sup>40</sup> Kasas (28), 56.

<sup>41</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, İstanbul 1981, 33-34.

## II. Nübüvvet Geleneği

### a) Olgusal ve Kurumsal Nitelik

Nübüvvet ve ona ilişkin kavramlar, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce bilinmektedir. Söz konusu kavramların içerikleri esasen Orta Doğu'da var olan din kültürünün ortak ürünüdür. Nübüvvet kelimesinin hem etimolojik tahlili ve hem de nübüvvetin kavramsal içeriği bunun böyle olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>42</sup> Hz. Peygamber'den önce bölgede mevcut din kültürü ve peygamber bilgisi, nübüvvetin kurumsal niteliği konusunda insanların önemli ölçüde bilgili olduğunu da göstermektedir. Şu halde Hz. Peygamber, nübüvvetini ilan ettiği zaman aslında yeni ve bilinmedik bir iddia ile ortaya çıkmış değildir. Esasen onun nübüvvetini reddedenler, itirazlarını mutlak anlamda nübüvvetin imkânına ya da nübüvvetin kurumsal niteliklerine değil, doğrudan Hz. Peygamber'in nübüvvetine yöneltmektedir. Nitekim, Kur'an Hz. Peygamber'in iddiasını yadığayan ve bunun yeni, bilinmeyen bir iddia olduğunu öne sürenlere karşı, Hz. Peygamber'in insanlara gönderilen ilk peygamber yani 'türedi'<sup>43</sup> olmadığını dile getirmiş, peygamberler tarihine ilişkin bilgi vermek sûretiyle Hz. Peygamber'in ve onun ortaya koyduğu iddianın, belli bir çerçeve içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in insanlara gönderilen ilk peygamber olmadığını açıkça tespit eden Kur'an, 'bütün ümmetlere peygamber gönderildiğini',<sup>44</sup> 'her bir topluluk için bir hidayetçinin var olduğunu'<sup>45</sup> ve yine 'insanlara birbiri ardına peygamberler gönderildiğini' dile getirmektedir.<sup>46</sup> Ayrıca Kur'an, 'insanları uyarması için başka bir insanın peygamber olarak gönderilmesinin de yadığanmasını' reddetmektedir.<sup>47</sup> Yine Hz. Peygamber ile Hz. İbrahim arasında kan ve din bağı üzerine tesis edilen ilişki ve bu ilişkinin ısrarla vurgulanması,<sup>48</sup> özellikle içine doğduğu toplum bakımından Hz. Peygamber'i ve onun nübüvvetini destekleyen olgusal durumun bir ifadesidir.

<sup>42</sup> Horovitz, J., 'Nebî', İslam Ansiklopedisi, I-XIII; Milli Eğitim Bakanlığı, Anadolu Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi, Eskişehir 1997, IX, 150; Reşid Rıza, Muhammed, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, Mektebetu'l-Kahire, Kahire 1960, 37.

<sup>43</sup> Ahkaf (46), 9.

<sup>44</sup> Fatır (35), 24.

<sup>45</sup> Ra'd (13), 7.

<sup>46</sup> Muminun (23), 44.

<sup>47</sup> Araf (7), 63-69; Sad (38), 4.

<sup>48</sup> Al-i İmran (3), 68; Hadid (57), 26.

Yukarıda zikri geçen ve ayetlere dayandırılan tespitler, Ebu'l-Muîn Neseî tarafından da zikredilmiş ve Ebu'l-Muîn Neseî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini, ilgili ayetlerin belirlediği çerçevede nübüvvet geleneğinin içine yerleştirerek değerlendirmenin nübüvveti doğrulama çabasına katkısından söz etmiştir.<sup>49</sup> Hz. Peygamber'in nesep bakımından Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'e yakınlığı, yine onun nübüvvet iddiasının doğrulanması bakımından önemsenmiştir.<sup>50</sup>

Şu halde nübüvvet, insanlar tarafından kavramsal içeriği ile bilinmektedir ve insanlar Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasını, nübüvvet kavramının içeriği ile değerlendirebilecek dinî kültürel yetkinliğe sahip bulunmaktadır.

Nübüvvetin kavramsal içeriği esasen nübüvvetin kurumsal niteliği ile doğrudan ilişkilidir. İnsanlar peygamberi tanıdıkları oranda peygamberlik kurumunu yani nübüvveti de tanımaktadır. Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiası bu çerçevede ele alındığı zaman belli ölçüde doğrulanma imkanı bulabilecektir. Nübüvvetin olgusal yanına ve dinî-tarihî arka planına dayalı gelişen bu yaklaşım, özellikle Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasının henüz başlarında denenmiş ve sonuç da vermiştir. İlk vahiy geldiğinde Varaka b. Nevfel'in ortaya çıkan olguyu, Hz. Peygamber'e tanımlaması ve onun nübüvvetini bir anlamda doğrulaması,<sup>51</sup> Hz. Peygamber 'Medine'ye hicret ettiği zaman dönemindeki kitabî kültürü ve nübüvvet geleneğini en iyi bilen kişilerden Abdullah b. Selâm'ın, Hz. Peygamber'in sözlerini ve davranışlarını değerlendirerek hemen müslüman olması,<sup>52</sup> ayrıca Hz. Peygamber'in davet mektubunu alan Héraclius'un o sırada ticarî faaliyetler için bölgede bulunan Ebû Süfyan'ı huzuruna çağırarak ona, Hz. Peygamber'le ilgili sorular sorması, verilen cevapları değerlendirerek, Hz. Peygamber'in gerçek bir peygamber olduğunu anlaması ve bunu o sırada dile getirmesi,<sup>53</sup> nübüvvet kavramına ve nübüvvet kurumuna dair bilgilerin, nübüvvet iddiasının ispatı ile ilişkisini açıklamaktadır.

<sup>49</sup> en-Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 482-482.

<sup>50</sup> en-Neseî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 495, I, 504.

<sup>51</sup> İbn Hişam, Abdülmelik el-Muâfirî, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, I-II, Tahkik: Mustafa es-Sakâ-İbrahim Ebyârî-Abdulhafız Şelebî, Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955/1375, I, 238.

<sup>52</sup> İbn Hacer, el-Askalanî, Ahmed b. Ali, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, I-VIII, Tahkik: A. Abdülmecud, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV, 103.

<sup>53</sup> İbn Hişam I, 517 v.d. Konu ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, I-II, Çeviri: M. Said Mutlu, İstanbul, 1996, I, 226 vd.

Hız. Peygamber'in nübüvvete ilişkin ortaya koyduğu iddia ve bu iddiayı doğrulamak için var olan ayetler/deliller, inanmayanlar tarafından değerlendirilmiş ancak inanmayanlar, kendi aralarında ortak bir tanım geliştirememişler ve neticede Hz. Peygamber'in iddiasını sihir, kehanet, şiir vb. tanımlamalarla tanımlamaya çalışmışlardır. Bu durum, Hz. Peygamber'in 'kendine özgü çok sayıda delilinin (ayet) bulunduğunu' göstermektedir.<sup>54</sup> Esasen Hz. Peygamber'e inanmayan kimselerin yaklaşımı nasıl anlaşılırsa anlaşılınsın, kabul etmek gerekir ki, ortaya çıkan bu değerlendirme Hz. Peygamber ve nübüvvet iddiasının görünen yanının olgusal niteliği ile farklı olduğunu ve inanmayanların da söz konusu farklılığı karşılamak için bildikleri kimi kavramları kullandıklarını işaret etmektedir. Ancak bu kavramların nübüvvet olgusunun açıklanmasındaki kullanım şekli, nübüvvetin olgusal niteliğinin doğru değerlendirilmediğini ve onun doğru tanımlanmadığını göstermektedir. Bahsi geçen yanlış değerlendirmeden sonra da iman ortaya çıkmamaktadır. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere nübüvveti ve ona ilişkin olgusal nitelikleri tanımlamaya yetecek düzeyde peygamber bilgisine sahip olanlar bu olguyu kavramakta zorlanmamışlardır.

Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd*'inde olgusal nitelikli kimi tespitler, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı için ele alınmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'in tevhid bilgisinin zayıfladığı fetret döneminde yani ihtiyaç zamanında ortaya çıkmış olması, Mekke gibi insanların bildiği bir yerde gelmiş olması<sup>55</sup> bunun yanında yine Hz. Peygamber'in nesep itibariyle Hz. İbrahim'e yakınlığı olgusal nitelikli tespitlerdir ve ona göre bunlar Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı konusunda değerlendirilebilecektir. Ebu'l-Muîn Neseffî de bu unsurların ispat için değerlendirilmesi konusunda Mâtürîdî ile aynı yaklaşımı benimsemektedir.<sup>56</sup>

### b) Nübüvvetin İçeriği

Ebu'l-Muîn Neseffî, hissî mucizeler dışında Hz. Peygamber'in konumu, nesebi, duaları, haberleri vs.nin dahil olduğu akli mucizelerden söz etmektedir. Esasen bu sayılanlar önemli ölçüde olgusal yanları ile takip edilerek Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasını doğrulamak için değerlendirilecek niteliktedir. Ancak Hz. Peygamber'in nübüvveti ile doğrudan ya

<sup>54</sup> el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 296.

<sup>55</sup> el-Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 320 vd.

<sup>56</sup> en-Neseffî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 482.

da dolaylı ilişkilendirilen bu olgusal nitelikler, nübüvvet geleneği içerisinde ele alındığı zaman ispat kabiliyetleri açısından daha da belirginleşektir. Yine Hz. Peygamber'e verilen Kitap ve getirmiş olduğu şeriat içerik bakımından değerlendirildiğinde mevcut nübüvvet kültürü ile örtüştüğü kolaylıkla görülebilecektir.<sup>57</sup> Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak için bir eser kaleme alan Ali b. Rabbân Taberî (ö. 245/860), söz konusu nübüvveti öncelikle içeriği ve nübüvvet geleneği içerisindeki yeri ile değerlendirmektedir. Buna göre Hz. Peygamber'in getirdiği en önemli itikâdî ilke olan tevhit ve tevhit dışında davet ettiği ne varsa başta Hz. İbrahim olmak üzere bütün peygamberlerin davet ettiği şeylerdir.<sup>58</sup>

Nübüvvetin kurumsal karakterine işaret eden ilk kelimî içerikli yaklaşımın Ebû Hanife tarafından ortaya konulduğu söylenebilir. Nübüvveti ve beraberinde Hz. Peygamber'in nübüvvetini kurumsal niteliği ve içeriği bakımından çözümleyen bu yaklaşım, Hz. Peygamber'in davetinin nübüvvet geleneği ile ne ölçüde karşılaştırılabileceğini bize göstermektedir. Ebû Hanife, öncelikle din ve şeriat kavramları arasındaki ayrılıktan hareketle nübüvvet geleneğini tanımlayan bir takım ifadeler tercih etmektedir. Buna göre peygamberler 'bir bütün olarak farklı dinlere' sahip değildirler. Söz konusu iddianın en önemli delili, 'hiçbir peygamberin toplu-munu, kendinden önceki peygamberin dinini terk etmeye davet etmemesi'dir. Çünkü onların 'dini bir'dir. Peygamberlerin hangi bakımdan farkı olduğu konusuna da açıklık getirmek isteyen Ebû Hanife, bu farklılığı da olgusal nitelikli bir yaklaşımla belirlemektedir: Peygamberler, insanları 'kendi şeriatlerine davet ederken onları kendilerinden önceki peygamberin şeriatinden engellemektedir. Çünkü onların şeriatı (dinin aksine) çok ve çeşitlidir.' Nitekim Allah, "Sizden her birine bir şeriat ve yol var ettik. Şayet isteseydi sizi tek bir ümmet yapardı"<sup>59</sup> demektedir. Bunun ötesinde Allah insanlara, 'dinin (tevhit) ikamesini ve dinde parçalanmamalarını' emretmektedir. Çünkü onların dini, tek bir dindir. Kur'an'daki çeşitli ayetler bu gerçekliğe işaret etmektedir: "Allah, dini ikame edin ve onda parçalanmayın diye Nuh'a vasiyet ettiğini ve sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya emrettiğimizi size din yaptı."<sup>60</sup> "Senden önce hiçbir rasûl göndermedik ki, ona benden başka ilah yoktur, bana ibadet

<sup>57</sup> en-Nesefî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 492-493.

<sup>58</sup> et-Taberî, Ali b. Rabbân, *Kitabu'd-Dîn ve'd-Devle fi İsbâti'n-Nebiyy Muhammed sallallâh aleyhi ve sellem*, Matbaatu Muktedif, (Mısır) 1923/1342, 21-22.

<sup>59</sup> Mâide (5), 48.

edin diye vahyetmemiş olalım.”<sup>61</sup> “Allah’ın yaratmasında değişme (tebdîl) yoktur. O sağlam dindir.”<sup>62</sup> Ebû Hanife’ye göre en son zikredilen ayet, Allah’ın ‘dininde değişme olmadığını’ dile getirmektedir. Şu halde din ‘tebdîl, tahvîl ve tağyîr’ olmayacaktır. Peygamberlerin tek bir din geleneğini sürdürdüğü üzerinde ısrar eden Ebû Hanife, dinlerin değişmemesine karşılık, şeriatlerin değiştiğini ‘bir kısım insana helal olan şeylerin, kimi insanlara haram kılındığını’, Allah’ın ‘kimine emrettiği şeyleri kimine yasakladığını’, tabiatıyla ‘şeriatların çok ve değişik olduğunu’ ve nihayet şeriatların, ‘farzlar’ olduğunu dile getirerek bu ayrım üzerindeki açıklamalarını devam ettirmektedir.<sup>63</sup> Öyleyse bütün peygamberlerin nübüvvet iddiasında değişmeyen ve değişen yanlar vardır. İçerik bakımından değişmeyenlerin Hz. Peygamber’in iddiası için de geçerli olduğu düşünülürse, bu iddianın içeriği, bir bütün olarak peygamber geleneğinin oluşturduğu birikimle kıyaslandığı takdirde Hz. Peygamber’in nübüvvet iddiası kolaylıkla doğrulanacaktır.

Başta Kur’an<sup>64</sup> olmak üzere Müslüman kültür, önceki peygamberlerin, Hz. Peygamber’in nübüvvetini haber verdiğini ve bunun elde mevcut kimi dinî metinlerde kayıtlı bulunduğunu iddia etmektedir.<sup>65</sup> Bilindiği üzere özellikle Tevrat<sup>66</sup> ve İncil’de<sup>67</sup> Hz. Peygamber’in nübüvvetine işaret eden ya da dolaylı da olsa Hz. Peygamber’in kimliğini tanımlayan tespitler bugün bile mevcuttur. Hatta bazı kelamcılar Ehl-i Kitap kültürü dışındaki din kültüründe (Fars ve Yemen haberlerinde) de Hz. Peygamber’in nübüvvetini haber veren yazılı tespitlerin varlığından söz etmektedir.<sup>68</sup> Esasen bu, önemli ölçüde ispatlı, olgusal bir durumdur. Kelamcılar Hz. Peygamber’in nübüvvetini doğrularken önceki peygamberlerin, Hz. Peygamber’in nübüvvetini haber vermiş olmalarını göz önünde bulundurmuşlar ve böylece Hz. Peygamber’in nübüvvetini, nübüvvet geleneği içerisine yerleştirmişlerdir.<sup>69</sup> Söz konusu tespitin devamı olarak Hz. Peygamber’in nübüvvet iddiası ile

<sup>60</sup> Şura (42), 13.

<sup>61</sup> Enbiya (21), 25.

<sup>62</sup> Rum (30), 30.

<sup>63</sup> Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-Muteallim*, 13-14. Ayrıca bkz. Beyâzîzâde, 79-80.

<sup>64</sup> Hz. Peygamber’in Tevrat ve İncil’de yazılı bulunduğu konusunda bkz. Araf (7), 157. Ayrıca bkz. Saff (60), 6.

<sup>65</sup> en-Nesefî, *Tefsiratu'l-Edille*, I, 497.

<sup>66</sup> Tekvin, 21/21; Tesniye, 18/18, 32/2.

<sup>67</sup> Yuhanna, 14/15; Rasullerin İşleri, III, 22-24.

<sup>68</sup> en-Nesefî, *Tefsiratu'l-Edille*, I, 499-500.

<sup>69</sup> İbn Fûrek, 176.

önceki nübüvvet kültürü, bilgisi ve geleneğinin içerik bakımından kıyaslanması bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Peygamberler, 'akılların doğru bulduğu, insanların yönetilmesi bakımından güzel, insanların uyması halinde din ve dünya yararlılıkları olan şeylere' davet etmiştir.<sup>70</sup> Hz. Peygamber'in daveti de peygamberlerin davetine ilişkin bu tespit ekseninde değerlendirilecektir. Hz. Peygamber'in nübüvveti itikâdî, amelî ve ahlakî iddiası, emir ve nehyin faydaları bakımından değerlendirildiği zaman nübüvvet geleneğine aykırı olmadığı aksine bu geleneği en iyi şekilde sürdüren bir yapıda olduğu ortaya çıkacaktır.<sup>71</sup> Ayrıca söz konusu değerlendirme, sonucu bakımından, güçlü ve kolay anlaşılabilir, objektif karakteri nedeniyle de etkili ve geçerli bir argüman olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim kelimacılar da bu argümanı nübüvvetin olgusal niteliklerinin değerlendirildiği doğrulama çabaları içerisinde ele almışlardır.

### c) Hz. Peygamber'in Ahlakı

Hz. Peygamber'in ahlakı, nübüvvet iddiasının olgusal niteliğini tamamlayan ve bu olgusallığı geçerli ve anlamlı kılan, onun oturduğu zemini inşa eden en önemli unsurdur. Aynı zamanda Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önceki zamanı ve sonrasını içine alan bu ahlak, sürekliliği nedeniyle hem Hz. Peygamber'in iddiasındaki inandırıcılığı hem de o iddiamın Hz. Peygamber'den ayrı olarak değerli ve geçerli oluşu ile ilişkilidir. Tabiatıyla nübüvvet iddiası, ispata konu yapılırken Hz. Peygamber'in ahlakı kelimacılar tarafından ele alınmış, Hz. Peygamber'in üstün ahlakî nitelikleri ve bu niteliklerin söz konusu iddiamın doğruluğu bakımından anlamı değerlendirilmiştir. Hz. Peygamber'in ahlaklılığı, nübüvvet iddiasının doğrulanması konusunda özellikle olgusallığı ve gözleme açık yanı ile objektif sonuç verecektir.

Peygamberin 'davet ettiği konular açısından bir kusuru bulunmadığı gibi davranışlarında lâkaytlık (yumuşaklık/hevâde), ahlakında yadırganacak bir durum da bulunmamaktadır.' 'Cömertlik, cesaret, varlığa rahmet ve şefkat, dünyada zühd, insanların işlerine koşma vb. ahlaklar' bakımından peygamber, kimseyle kıyaslanacak nitelikte değildir.<sup>72</sup> Dolayısıyla

<sup>70</sup> el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 293; et-Taberî, 21 vd.; el-Fuzûlî, Muhammed b. Suleyman, *Matlau'l-İtikâd fî Ma'rifeti'l-Mebd' ve'l-Meâd*, Neşr: Muhammed b. Tavî et-Tancî, Türk Tarih Kurumu Matbaası, 1381/1962, 67.

<sup>71</sup> en-Neseffî, *Tebşiratu'l-Edille*, I, 481, 484-485.

<sup>72</sup> Bkz. el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 293.

la 'Güzel vasıfların biri dahi insanların meylini hak ediyorsa bu vasıfların hepsini en üstün şekliyle taşıyan peygamber insanların meylini fazlasıyla hak etmektedir.' Elçilik görevini yerine getiren peygamber, 'hiçbir kimseye yaranmadan karşılaştığı bütün sıkıntılarla' mücadele etmektedir.<sup>73</sup>

Çocukluğundan itibaren insanların gözü önünde bir hayat yaşayan Hz. Peygamber, üstün ahlakî niteliklerin bütününe sahiptir. Onun ötesinde kâhin, arrâf, sâhir vb. kimselerle peygamber arasında en kolay gözlenebilen farklılık, peygamberin ahlaklılığı, insanların ahlakına ilişkin iyileştirme (ıslah) iddiası ve çabası, yine onun, ölümü bile göze almasını gerektirecek kadar güçlü mücadele azmidir. Bu ahlakî niteliklerin nübüvvet iddiası ile ilişkisini reddeden kimse, bile bile gerçeği reddetmiş olmaktadır.<sup>74</sup>

Hz. Peygamber'in ahlakına ilişkin kimi haberleri kitabına alan Ebu'l-Muîn Neseî, Hz. Peygamber'in şairi Abdullah b. Ravâha'nın 'Onda açık deliller bulunmasaydı dahi onun ilk görünmesi bile sana haberi verirdi' beytini zikrederek, Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde onu görmeye gittiğini ve Hz. Peygamber'e ilk baktığında onun yüzünün bir yalancı yüzü olmadığını anladığını dile getirmektedir.<sup>75</sup> Hz. Peygamber'in ahlakî yetkinliğinin kendisinden önce kimsede bulunmadığını ve kendisinden sonra da kimsede bulunmayacağını ifade eden Câhız (ö. 250/864), bu yetkin ahlakı onun nübüvveti için çok önemli bir delil olarak ileri sürmektedir.<sup>76</sup> Enbârî (ö. 577/1181)'ye göre 'akıllı' ve 'insafli' kimseler, Hz. Peygamber'in davranışlarını değerlendirdiklerinde onun nübüvvetini kolayca kavrayacaklardır. Hz. Peygamber'in 'hal, davranış ve sözleri'nde aklın ve dinin reddedeceği, ismete aykırı bir şey bulunmadığı gibi Hz. Peygamber'in ismeti yani korunmuşluğu ve tabiatıyla ahlakî yetkinliği, 'hâriku'l-âde' niteliktedir. Hz. Peygamber'in davranışları ya da daha geniş anlamda bütün halleri, onun nübüvvetini doğrulayan karinelere dir.<sup>77</sup>

Enbârî, peygamberin ahlaklılığını, ismetle, ismeti de Hz. Peygamber'in nübüvvetini doğrulamakla ilişkilendirmektedir. Esasen ismet ve ona ilişkin gelişen kültür, özellikle Ehl-i Sünnet tarafından Allah'ın, peygamberi

<sup>73</sup> Bkz. el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 293.

<sup>74</sup> Bkz. el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, 291 vd.

<sup>75</sup> en-Neseî, *Tebîratu'l-Edille*, I, 489.

<sup>76</sup> el-Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *Keşşâfu Âsâri'l-Câhız*, Dâru ve Mektebetu Hilâl, Ali Ebû Mulhim, 1987, 156-157.

<sup>77</sup> el-Enbârî, Kemaluddin Ebu'l-Berekât Abdurrahman b. Muhammed, *Kitabu'd-Dâi ile'l-İslam fi Usûli İlmî'l-Kelam*, Tahkik: Seyyid Huseyn, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut 1988/1409, 461 vd.



'günahtan koruması' olarak anlaşılmış,<sup>78</sup> nübüvvet sonrasında vahyin insanlara ulaştırılması bakımından değerlendirilmiş, vahyin güvenliğini garanti etmek yani güvenli olarak insanlara ulaştırılmış olduğunu kesin olarak belirlemek ve bu konuda peygamberin herhangi bir ilave-eksiltme yapmayacak nitelikte bir ahlaklılık üzerinde bulunduğunu tespit etmek, sonunda da peygamberin itaate elverişli niteliğini ve otoritesini<sup>79</sup> devam ettirebilmek için gerekli görülmüş<sup>80</sup> ancak bunun, peygamberin ahlaklılığı ile ilişkisi ve bu ahlaklılığın da nübüvveti doğrulama bakımından fonksiyonu önemli ölçüde göz ardı edilmiştir. Mâtürîdî, ismetin külfeti kaldırmadığını ifade ederken,<sup>81</sup> ismet ve külfet arasındaki ilişkiyi tespite çalışarak, Hz. Peygamber'in ahlaklılığını ve onun bir fert olarak teklif karşısındaki konumunu ve sorumluluğunu belirlemeye gayret etmektedir. İsmetin Hz. Peygamber'e atfettiğimiz ahlaklılıkla doğrudan ilgisi bulunmaktadır. İsmeti sıkı bir ilahî koruma olarak değerlendirmek Hz. Peygamber'in ahlaklılığını önemli ölçüde yaralayacak ve onun, teklif karşısındaki konumu açısından da büyük ölçüde izahsız bir durum ortaya çıkacaktır. Mâtürîdî'nin ismet konusunda ismet-külfet ilişkisini kurması, Hz. Peygamber'in ahlaklılığı hususunda belli bir endişe taşıdığı anlamına gelmektedir. Mâtürîdî'nin ilgili yaklaşımı, Hz. Peygamber'in ahlaki ve Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiası arasındaki ilişkiyi belirlemesi bakımından bize yardımcı olacaktır.

## Sonuç

Nübüvvetin ispatı konusunda kelamın tercih ettiği en bilinen argüman mucizedir. Ortaya çıkan her bir 'hâriku'l-âde'nin teorik mucize tanımı ile her zaman te'lif edilememesi bir yana, kelam, baştan itibaren mu-

<sup>78</sup> el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdümelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitabu'l-İrşâd ila Kavâidil-Edille fi Usûlil-İtikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413, 298-297.

<sup>79</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, Çeviri: Mehmet Dağ- Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1992, 97.

<sup>80</sup> Mu'tezile'nin ismet yaklaşımı, tebliğin güvenli bir şekilde gerçekleştirildiğini ifade etmesi yanında Hz. Peygamber'in ahlaklılığı bakımından da değerlendirilmeye elverişlidir. Bkz. el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Mu'tezilî, *Kitâbu'l-İntisâr*, el-Matbaatu'l-Katolikiyye, Beyrut 1957, 71 vd.; Nader, II, 140. Tartışmanın geniş şekli için bkz. el-Kâdî Abdülcebbar, el-Muğnî, Tahkik: Mahmud el-Hudayrî Mahmud Muhammed el-Kasım, ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire 1385/1965, XV, 281 vd. el-Câhiz, el-Osmaniyye, Tahkik: Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Kitab el-Arabî, (Mısır), 92.

<sup>81</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'an*, Ahmet Vanlıoğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005, 224.

cizenin nübüvveti ispat yeteneğini teslim etmiştir. Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat söz konusu olduğu zaman hissî mucizelerle birlikte Kur'an'ın i'cazı da istihdam edilmiştir. Kur'an'ın i'caz niteliği, nübüvvet geleceğinde yeri ve ağırlığı olan peygamberlerin mucizelerine kıyasla teorik bir çerçeveye oturtulmuş, onun 'ezelî kelimâ' niteliği ile i'cazı arasında da ilişki kurularak, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiası yine 'teorik düzeyde' ispatlanmaya çalışılmıştır.

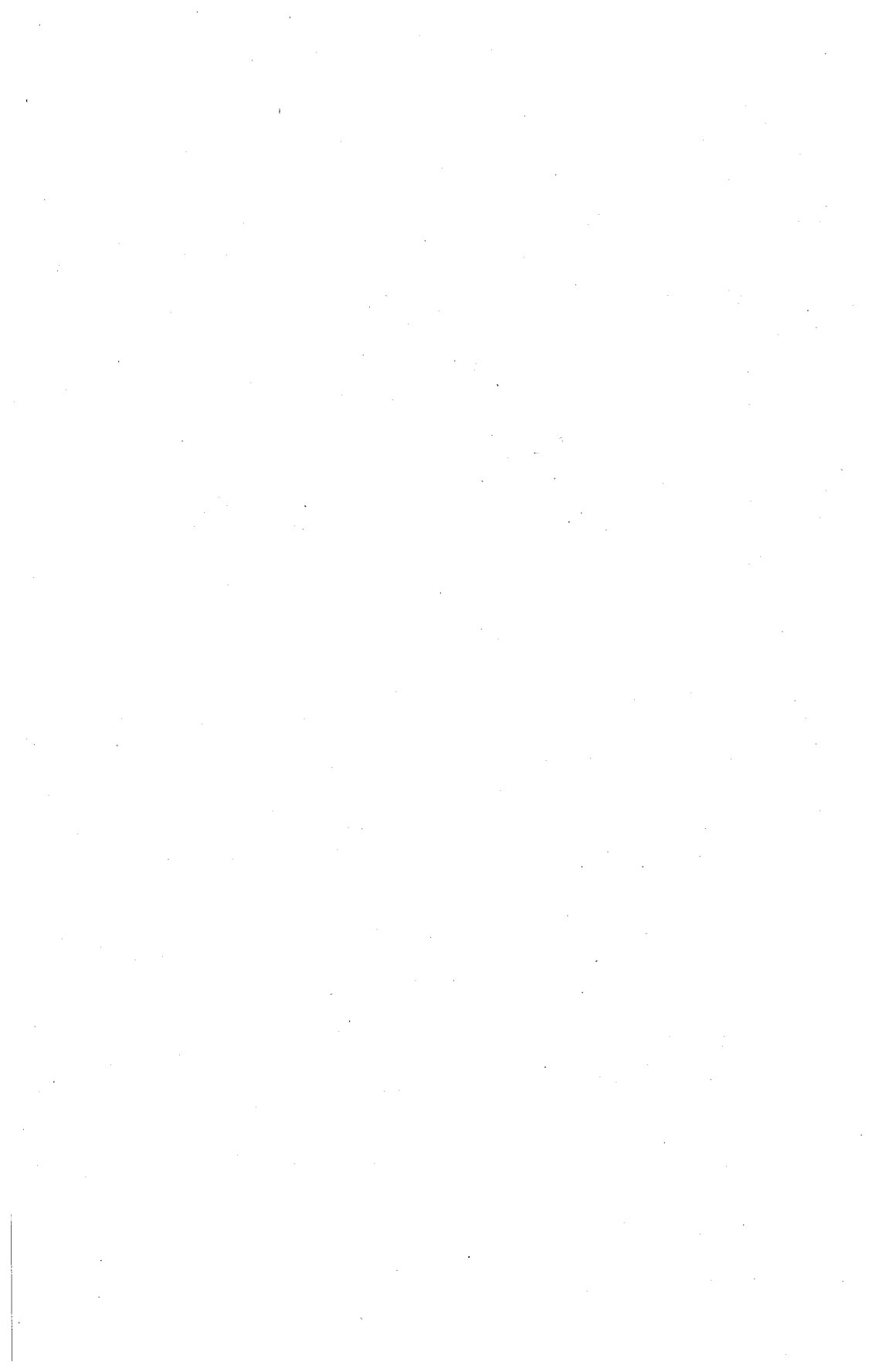
Ancak mucize, özellikle hissî mucizeler, kolay anlaşılacak nitelikte değildir. Mucizenin teorik anlamda bir ispat niteliği bulunsa bile bunun pratikteki geçerliliği, nübüvvet iddiasının doğruluğuna ilişkin delaleti ve imanın gerçekleşmesi konusundaki katkısı yine pratik anlamda belli tartışmaları getirmektedir. Bu çalışmada, mucizenin kavramsal anlamı ile mucize, nebî ve nübüvvet kavramaları arasındaki zorunlu ya da zorunlu olmayan ilişkileri konu edinmedik. Sadece nübüvvetin ispatı söz konusu olduğu zaman mucizenin vazgeçilmez nitelikteki teorik ağırlığından ve belirleyiciliğinden söz etmekle yetindik. Mucizenin bu teorik geçerliğini vurgulamak ve pratikteki durumun bu teorik tanımdan farklı olduğunu, özellikle Hz. Peygamber'in nübüvveti bakımından söz edecek olursak ona isnat edilen hissî mucizelerin bütün olarak kelimâda geliştirilen teorik mucize tanımına uymadığını, kimi ilim adamlarının işaretleri ile vermeye çalıştık. Ayrıca hissî mucizelerin sübûtunda haber tekniği bakımından da birtakım çekincelerin varlığı kabul edilmektedir. Bu arada Kur'an'ın i'caz niteliği ve bunun nübüvvetle delaletini de özellikle konunun dışında tutmaya çalıştık. Ancak buradaki amacımız, nübüvvetin ispatı ile nübüvvetin olgusal ve kurumsal niteliğine ve bir bütün olarak nübüvvet geleneğine; nübüvvet bilgisine, birikimine ve bu birikimin, Hz. Peygamber'in nübüvvetini doğrulama konusundaki katkısına ilgiyi yönelterek daha objektif, ulaşılabilir ve her şekilde geçerli ispat yönteminin kelimâda nasıl istihdam edildiğini, ele aldığımız dönem itibarıyla bu yöntemin nasıl kullanıldığını göstermekti.

Nübüvvet olgusu başta kurumsal niteliği olmak üzere pek çok yönü ile bilinmektedir. O halde ortaya çıkan yeni bir nübüvvet iddiasının mevcut nübüvvet bilgisi bakımından değerlendirilmesi son derece tabiidir. Kur'an, Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasını, önceki nübüvvet iddiaları içerisindeki yeri bakımından değerlendirmiştir. Kelimâda ise elimizdeki kaynaklar bakımından özellikle Mâturîdî ve daha geniş olmak üzere Ebu'l-Muîn Nesefî bu nübüvvet geleneğine ve söz konusu geleneğin Hz. Peygamber tarafından ortaya çıkarılan nübüvvet iddiasını ispatlama yetene-

ğine önemli ölçüde güvenmişlerdir. Hz. Peygamber'in ortaya çıktığı yeri ve zamanı, onun nesebini, kitabını, ahlakını, getirdiği dinin içeriğini, bilinen nübüvvet geleneği bakımından ele alarak değerlendirmişler ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini doğrulama yoluna gitmişlerdir. Bu yöntem mucize yanında ve ondan ayrı olarak nübüvvetin olgusal nitelikleri üzerine kurulu önemli bir ispat şeklidir. Kur'an'ın i'cazı da dahil olmak üzere olgusal nitelikli ve aklın değerlendirme alanında bulunan, bu ispat araçlarının bütününe 'aklî mucize' adı verilmiş ama bu 'aklî mucize' nitelemesi yapılan ispat şekli, mucizeye atfedilen ispat yeteneğinin gerisinde kalarak yeterince disipline olamamış ve ispat yeteneği de yine kelimacılar tarafından yeterince teslim edilmemiştir.

Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiası, içerik bakımından değerlendirilmeye son derece elverişlidir. Söz konusu içeriğe ilişkin her türlü materyal ve kaynak orta yerde bulunmaktadır. Onun ötesinde var olan nübüvvet bilgisi ve nübüvvet birikimi, içeriğin değerlendirilmesini ayrıca imkanı kılmaktadır. Hz. Peygamber'in getirdiği bütün ilkelerin önceki nübüvvet bilgisi ile kıyaslanması, bu ilkelerin doğruluğu ve tabiatıyla Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasının doğruluğu bakımından olumlu sonuç verecektir. Belki Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasının ispatı konusunda en etkili ve geçerli yöntem, içeriği ele almayı ve değerlendirmeyi gerektiren bu yöntemdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in ahlakı, nübüvvet iddiasındaki doğruluğun yine önemli bir kanıtıdır. Hz. Peygamber'in ahlaklılığına yapılan atıflar ve bu ahlaklılığın, nübüvvetin ispatı konusunda değerlendirilmesi, mucize ve Kur'an'ın i'cazı dahil olmak üzere nübüvvete ilişkin ne varsa her türlü kavramı ve iddiayı içine alan ve onları tartışılabilir kılan düzlemin öncelikle oluşturulması anlamına gelmektedir.

Nübüvvetin kurumsal yapısına ve nübüvvet geleneğine dahil her bir unsurun tek başına ele alınıp ispat aracı olarak değerlendirilmesi ve nübüvvetin olgusal nitelikli argümanlarla ispatı konusunun tam anlamıyla açıklığa kavuşması, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin mucizeye ya da Kur'an'ın i'cazına bağımlı olmadan da anlaşılabilmesini/ispatlanabileceğini, bunun aklî temellerinin bulunduğunu gösterecektir.



# Batı'da Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri

**Salih ÖZER\***

## **Abstract**

**Literary Criticism Attempts with Respect to Hadith Matns.** We've firstly furnished information about the stream of literary criticism and its premises on examinations of the texts with this method. Then the nature of hadith literature has been evaluated with reference to the literary criticism and it has been established that some aspects of this method is useful because of the resembling some elements in hadith corpus with narrative constituents in literary products. In this vein the approaches of Sebastian Günther and Sylvia Akar have been treated and seen that especially Günther's theoretical explanations and his application this method to the hadith matns proved to be more beneficial and inspiring. On the other hand Akar's explanations about hadith literature seems to be more useful than her executing this method to the hadith matns. Finally we have to say that literary criticism methods seems to be of use, even to some extent, especially relating to the relatively longer hadiths and magazi riwayaths and may help to find out some issues in hadith matns.

**Key Words:** Hadith, Literary Criticism, İsnad Analysis, Sebastian Günther, Sylvia Akar, Ravi

## **1. Giriş**

Bilindiği gibi edebiyat dünyası ve eleştiri, birbirinden ayrı düşünüle-meyecek iki düşünsel faaliyettir. İnsanî faaliyetlerin özellikle seçkin bir

---

\* **Dr.**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Milli Kütüphane Başkanlığı, Kültür ve Turizm Uzmanı. Konuyla ilgili çalışmalarını bizimle paylaşması dolayısıyla Sebastian Günther'e ve Sylvia Akar'ın çalışmalarının temininde bize yardımcı olan meslektaşımız Sabri Kızılkaya'ya teşekkürü bir borç biliriz. Öte yandan bu yazıda sıkça kullanılan iki terime açıklık getirmek gerekirse, yazıda anlatı (*narrative*) ile genel olarak bir olayın ifadeye aktarılması (tahkiye) ya da bir ifadenin kompoze edilmesi kastedilirken kurgu (*fiction*) ile de bir olayın adeta yeniden yazılması anlamında büyük oranda değişiklikle sunulması kastedilmektedir. Anlatıda anatema değişmeden kalırken, kurguda büyük çaplı müdahale

kısmını teşkil eden edebî eserler yazıldığı sürece bunlara yönelik anlama/değerlendirme eksenli tenkit/eleştiri girişimleri de devam edegelmiştir. Bu bakımdan edebî tahlil ve eleştiri, Batı'da özellikle entelektüel dünyada öncesi olan bir uygulamadır. Fakat bununla birlikte bu yöntem, zamanımıza doğru dînî metinleri ele alan araştırmalarda da kullanılmaya başlanmıştır. Makalemize konu olan Sebastian Günther ve Sylvia Akar'ın çalışmaları da, burada betimlemeye çalıştığımız türden bir çabayı temsil etmektedir. Biz bu yazıda önce edebî tahlil yöntemi ve bu yöntemin hadis literatürüyle ilişkisi çerçevesinde birtakım teorik bilgiler vereceğiz; sonra bu iki yazarın kavramsal çerçevesini ve kullandığı yöntemin detaylarını yakalamaya çalışacak, bu iki konuda istifade edilebilecek veya kusurlu yönleri belirtmeye çalışacağız.

2. 1. Batı'da son dönemlerde hadis alanındaki çalışmalarda, sahîhliğe ilişkin mütenâkız tartışmaların ötesinde, rivayetlerin isnâd ve metinlerini birbiriyle ilgili imaları ve ipuçları çerçevesinde anlamaya çalışan bir eğilim belirginleşmeye başlamaktadır. Burada daha çok metnin kendisi üzerine eğilerek ve birtakım yazınsal, dilbilimsel ve benzeri yöntemler kullanılarak anlamaya yönelik bir yaklaşım tarzı ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Böylelikle birçok mevzu gibi, rivayetlerin sahîhliği (*authenticity*)<sup>1</sup>, tarihlendirilmesi (*dating*) gibi mevzular, bir anlamda ağırlık merkezinin değişmesi dolayısıyla temel tartışma mevzuu ya da anakonu olmaktan çıkarılmaktadır.<sup>2</sup> Hadislerin bir anlamda edebî açıdan analizi (li-

---

ya da asılsızlık unsuru daha fazladır. Bir bakıma İslam geleneğinde eleştirildiği üzere, asılsız olaylar kurgulayan kıssacıların faaliyetleri kurgu sınıfına girerken hadis ravilerinin faaliyetleri de, bir dereceye kadar, anlatı kategorisine dâhildir denilebilir. Bununla birlikte yazımızda ele aldığımız ilim adamlarından Sebastian Günther, kanaatimizce bu iki kavramı bizim belirttiğimiz şekilde açık bir ayrımla kullanmamakta, geçişken bir yapı içinde değerlendirmektedir ki, bu yaklaşımına katılmadığımızı ve bu iki kavram noktasında net bir ayırım olması gerektiğini söylemeliyiz, bk. Günther, Sebastian, *Modern Literary Theory Applied to Classical Arabic Texts Hadith Revisited, Understanding Near Eastern Literatures. A Spectrum of Interdisciplinary Approaches* içinde, ed. B. Gründler and V. Klemn, Wiesbaden 2000, s. 172. Gerçi kendisi de bir yerde, kurgu terimini, kimi modern ilim adamlarınca algılandığı şekliyle 'tarihten hem farklı hem de ona karşıt bir yapı' anlamında kullanmadığını belirtmektedir (Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination, Story-telling in the Framework of non-fictional Arabic literature* içinde, ed. Stefan Leder, Wiesbaden 1998, 437, dp. 9.); fakat yazıları içerisinde bu ayırım net olarak görülmemekte ve daha çok bu iki kavram arasındaki ayırımın göreliliği çerçevesinde bir çizgi takip edilmektedir.

<sup>1</sup> Yalnız kimi örneklerde yine de bu tartışmalardan tamamen kopulmamaktadır, bk. Rosenthal, Franz, *Muslim Social Values and Literary Criticism-Reflections on the Hadith of Umm Zar'*, *Oriens* 34 (1994), 38

<sup>2</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination, Story-telling in the Framework*

terary-criticism)<sup>3</sup> olarak da betimlenen bu yaklaşım, ilk dönem oryantalistlerinin daha pozitivist yaklaşımlarına tepki olarak da ortaya çıkmıştır denilebilir ve onların *olgu* ile *kurgu* arasındaki katı ayırımını terk etmeye teşne bir eğilime sahiptir.<sup>4</sup>

Çağdaş edebiyat eleştirisi teorileri hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, öncelikle bu alanda birçok akım, kuram ve yaklaşımın gözlemlendiğini belirtmeliyiz.<sup>5</sup> Fakat Sebastian Günther'in de belirttiği üzere bunları, konumuzla ilgileri çerçevesinde genel olarak iki ana başlık altında toplayabiliriz:

**1. Toplumsal-tarihsel (socio-historical) Edebiyat Eleştirisi:** Burada metni, sosyal, tarihsel, ekonomik vs. koşullar çerçevesinde anlama eylemi önplana çıkmaktadır; buradaki ağırlıklı kavramı, bağlam (*context*) teşkil emektedir. Bu alandaki ilim adamlarından örneğin Edmund Wilson, tarihsel bakış açısının edebiyat eleştirisi alanında ilk kez 19. yy.'ın ortalarında Fransız eleştirmen Taine tarafından ortaya atıldığını söylemektedir.<sup>6</sup> Pek tabi Marksist edebiyat eleştirisi de bu tarz bir eğilime sahiptir.<sup>7</sup> Meşhur bir entelektüel ve edebiyat eleştirmeni olan Edward W. Said de edebiyat eleştirilerinde sosyal-tarihsel bağlamı kullanmaktadır. Örneğin o, İngiliz edebiyatı bağlamında önemli olanın, bu edebiyatı üreten sosyal ve tarihsel süreçlerin analiz edilmesi gerektiğini söylemektedir.<sup>8</sup>

**2. Metin eksenli/eğilimli (immanence-based/oriented) Edebiyat Eleştirisi:** Burada ise metin müstakil bir birim olarak kabul edilmekte, metnin kendisinde yoğunlaşmakta ve yazarın geçmişi, yaşadığı

*of non-fictional Arabic literature* içinde, ed. Stefan Leder, Wiesbaden 1998, 437, dp. 9.

<sup>3</sup> Bu alanda çalışan ilim adamlarına örnek olarak Stefan Leder, Daniel Beaumont ve Sebastian Günther gibi araştırmacıları gösterebiliriz. Bunlardan kimisi sadece temel hadis eserleri çerçevesinde çalışırken, kimisi de salt anlatı rivayetlerinin bulunduğu tarih kitapları çerçevesinde çalışmaktadır. Bu noktada Franz Rosenthal'ın Ümmü Zer hadisine ilişkin çalışmasının da –her ne kadar o, kimi sahilik tartışmaları girse de– benzer çerçevede mütalaa edilebileceği kanaatindeyiz, bk. Rosenthal, Franz, *agm*, 31–56. Rosenthal, bu makalesinde diğer edebi analizlerin aksine, klasik şerhleri ve ilgili rivayet açısından tarihte kaydedilen şerh/değerlendirme edebiyatını daha yoğun şekilde kullanmaktadır.

<sup>4</sup> Bk. Halevi, Leor, *The Role of Women in Early Islamic Funerals*, *Past&Present*, no. 183, May 2004, s. 10, dp. 17

<sup>5</sup> Bk. Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştirisi*, İstanbul 1994

<sup>6</sup> Bk. Wilson, Edmund, *Edebiyatın Tarihsel Yorumu*, *Eleştiri Özel Sayısı II* içinde, Ankara 1971, s. 712

<sup>7</sup> Bk. Wilson, Edmund, *age*, 713

<sup>8</sup> Said, Edward W., *Yazınsal Eleştiri*, Ankara 2004, (Çeviren: Salih Özer), 88

koşullar vs. gibi çevresel unsurlar ihmal edilmektedir.<sup>9</sup> Örneğin bu alanda çalışmalar yapan Stefan Leder, ilk dönemlerde inançsal ve siyasi nedenlerle birtakım hadislerin uydurulduğu yaklaşımının ahbâr bağlamında her zaman uygulanabilir olmadığını, zira açıkça yanlış bir anlatıda bile alttaki eğilimi inançsal düşüncenin gelişimine bağlamanın zor olduğunu söylemektedir. Yine de Leder, tarihsel haberleri sosyo-tarihsel bağlamda anlamının, sonradan ortaya çıkan hususlar konusunda bir bilinç oluşturabileceğini belirtmektedir.<sup>10</sup> Yazarın amacının bilinmesinin imkânsızlığı ve daha önemlisi bunun gereksizliğini öne süren bu eğilim, metin üzerinde durmanın yeterli olduğu kanaatindedir; bu noktada bize düşen metni, kullanılan teknikler açısından analiz etmektir. Burada da eserin teması, olay örgüsü, simgeler ve anlatım tekniği gibi unsurlar önplana çıkmaktadır.<sup>11</sup>

Aslında kanaatimizce her iki yaklaşımın da kendine göre pozitif ve negatif yönleri bulunmaktadır; bu bakımdan daha verimli yöntem, yerine göre her iki yaklaşımın da kullanılmasını gerektirecektir.

Bu konuyla ilgili çalışmalar da yapan Sebastian Günther, edebî eleştiri hakkında şunları söylemektedir: “Edebiyat teorisi, değişen felsefi öncüller karşısında kendisini Eflatun’dan bu yana kurgusal (*fictional*) edebiyata karşı yöneltilen yalancılık suçlamasından kurtarmıştır. Bu şekilde bir olayın yeniden anlatımının ya da betimlenmesinin ‘hakikat’ ya da ‘sahîhlik’ boyutu, “anlatılar” ile ‘olguların sırf kaydından ibaret olan metinler’ arasındaki ayrım açısından uygunsuz bir kriter olarak görülmüştür. Çünkü haberler de (*reports*) gerçekliğe otomatik olarak uyum sağlamazlar: Bir haber/rivayet de, gerçek, gerçek dışı ya da kasten uydurma olabilir. Haber kasten uydurma olduğunda, onun ‘kurgusal’ olduğu ya da ‘kurgusal olarak yayılmış’ olduğu belirtilmelidir. Böyle bir şey olmadığı durumlarda, bir metin dâhili otantiklik iddiasından feragat ederse ancak ‘anlatı’ olarak tanımlanabilir. Diğer bir deyişle bir metin kendisinde ifade edilen her şeyin gerçeğe dayandığına ilişkin örtük varsayımından uzaklaşırsa ‘anlatı’ olarak tanımlanabilir.”<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Günther, Sebastian, *Ideas, Images and Methods of Portrayal: Insights into Classical Arabic Literature and Islam*, Brill 2005, introduction, xvii

<sup>10</sup> Leder, Stefan, *The Literary Use of the Khabar*, *The Byzantine and Early Islamic Near East-I: Problems in the Literary Source Material*, ed. Averil Cameron-Lawrence I. Conrad, Princeton 1992, 282

<sup>11</sup> Moran, Berna, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, 190

<sup>12</sup> Günther, Sebastian, *Modern Literary Theory Applied to Classical Arabic Texts Hadith Revisited*, *Understanding Near Eastern Literatures. A Spectrum of Interdisciplinary Approaches* içinde, ed. B. Gründler and V. Klemn, Wiesbaden 2000, s. 172



Nitekim bu minvaldeki çalışmalara bir örnek olan Tayeeb Al-Hibri'nin, kendi çalışmasıyla ilgili şu ifadelerini belirtebiliriz: "Bu çalışmada, kroniklerdeki malumatlardan hareketle sosyal, politik ve dinsel yorumlar inşa etmeye çalışılmamaktadır. Bilakis daha çok anlatılarda asli olarak amaçlanan anlamı kurmayı amaçlayan edebî-eleştirel (*literary-critical*) bir yaklaşım benimsenmektedir."<sup>13</sup>

Bu tarz çalışmalarda, önemli bir metodik bileşen olarak aslında rivayetlerin asıl ya da ilk kaynağından ziyade, sonradan yer aldıkları somut ve tartışılmaz kaynaklarıyla ilgilenilmektedir.<sup>14</sup> Bu eğilimin izlerini, makalemizde örnek olarak ele aldığımız Sylvia Akar'da da görmekteyiz. O da hadislerin ilk dönemlerdeki sahîhliği vs. tartışmalarından ziyade, onların açıkça örneğin Buhârî'nin eserinde var oluşuyla ilgilenmektedir ve incelemelerini bu alanda yoğunlaştırmaktadır.<sup>15</sup>

Keza bu çalışmalarda isnâdlar da -farklı bir boyuttan da olsa- yeniden bir önem kazanmış gözükmektedir. Zira bu çalışmalarda, isnâd sırf bir metnin sahîhliğinin garantörü olarak değil, metnin gelişimi ve serüveni hakkında da bir şeyler söyleyen, birtakım ipuçları taşıyan bir unsur haline gelmekte ve tekrar ciddi bir önem kazanmaktadır. Nitekim bu noktada kimi araştırmacılar isnâd araştırmasının, öyle can sıkıcı ve bir ön elzemlik olarak görülmesini eleştirerek isnâd ile metin arasında yaşamsal bir bağ kurmaya çalışmaktadır.<sup>16</sup> Kanaatimizce bu ifadeler sağlıklı bir yaklaşımın bileşenleri olarak görülebilir.

Her ne kadar bu eğilimde, 'değer yargısından uzak durmaya çalıştığım' iddiası dolayısıyla İslam değerler skalasının ikinci ögesi olan hadis açısından bir uygunsuzluk hissediliyorsa da aslında bunun, Batılıların hadis araştırmaları için uygun bir yöntem olduğu söylenebilir. Nitekim Sebastian Günther de bu yöntemin; yani hadisleri hem sırf olguların kaydı (*reports*) şeklinde bir metin olarak hem de (kurgusal) 'edebiyat' incelemelerinde geleneksel olarak uygulanan yöntemler çerçevesinde ele almanın, tahmin edileceği üzere aslında hadis açısından biraz problemli olabileceğini söylemekte; bu meyanda hadisin İslam'ın ikinci kaynak olarak prestijini ve hadislerin gerçek olaylara ilişkin hakiki haberler

<sup>13</sup> Al-Hibri, Tayeeb, *Reinterpreting Islamic Historiography*, Cambridge 1999, s. 2

<sup>14</sup> Bk. Halevi, Leor, *The Role of Women in Early Islamic Funerals*, 9-10

<sup>15</sup> Bk. Akar, Sylvia, 'No' Said the Prophet: Socio-Rheorical Analysis of a Hadith, *Studia Orientalia*, v. 85, Helsinki 1999, 97, dp. 9

<sup>16</sup> Beaumont, Daniel, *Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions*, *Studia Islamica*, 1996/1 (fevrier) 83, 25

verdiği kabulünü dile getirmektedir.<sup>17</sup> Kendisi yine de bu metotla ilgili öncüller ortaya konulduğunda aslında bu yöntemin hadisin bir kaynak olarak önemini kesinlikle sınırlandırmadığının görüleceğini söylemektedir.<sup>18</sup>

2. 2. Öncelikle hadislerdeki edebî yön incelemelerinin, özellikle Batı'daki hadis araştırmalarının genel seyri içinde de bir yerlere oturduğu söylenebilir. Nitekim ilk dönem rivayetlerindeki anlatı unsurları üzerine çalışan Daniel Beaumont, bu çerçevede Goldziher ve Schacht'ın çalışmaları sonrasında ilk dönem hadisleri konusundaki ilginin, tümüyle tarihsel olandan az ya da çok edebî olana doğru kayma eğilimi gösterdiğini; böylelikle "bu neden olmuştur?" sorusunun yerini "bu nasıl kompoze edilmiştir?" sorusuna bıraktığını söylemektedir.<sup>19</sup>

Bu alandaki araştırmalarda rivayet literatürü malzemesinden, genellikle edebî eleştiri yöntemiyle ele alınma noktasında, ahkâm hadisleri hariç a) meğâzî/sîret rivayetleri ve de b) nispeten uzun olan hadislerin uygun malzeme olarak görüldüğü belirtilmelidir; zira bunlarda anlatı ögesinin varlığı daha açıkça hissedilmektedir.<sup>20</sup>

Bu alanla ilgili araştırmacılardan R. Marston Speight da, hadislerin edebî yanlarının, metinlerinin kısalıkları, benzer ve tekdüze biçimleri, sözel açıdan güçsüzlükleri ve sanatsız kompozisyonları dolayısıyla genel olarak göz ardı edildiğini söylemektedir.<sup>21</sup> Speight'ın hadis metinleriyle ilgili değerlendirmelerinin tümüne katılmamakla birlikte özellikle hadis metinlerinin kısalıkları ve kimi zaman çevresel bilgi içermemeleri dolayısıyla sonucun genel olarak söylediği şekilde olduğu bir vakaıdır. Zira gerçekten de hadis metinleri geneli itibarıyla nispeten kısadır.

### **2. 3. Edebî Tahlil Yönteminin Hadis Metinlerinin Anlaşılması Açısından Uygunluğu Ya da Uygunsuzluğu**

Edebiyat tahlil/eleştiri yöntemlerinin hadis literatüründeki kimi öğelere uygulanabilirliği ya da bu alan için kimi açılardan uygunluğu, birkaç noktadan hareketle temellendirilmektedir.

<sup>17</sup> Günther, Sebastian, *Modern Literary Theory Applied to Classical Texts -Hadith Revisited*, 173

<sup>18</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 434

<sup>19</sup> Beaumont, Daniel, *Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Traditions*, *Studia Islamica*, 1996/1 (fevriyer) 83 s. 5

<sup>20</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 439-441

<sup>21</sup> Speight, R. Marston, *Narrative Structures in the Hadith*, *Journal of Near Eastern Studies*, v. 59, no: 4 Oct. 2000, s. 265

- Öncelikle, hadis rivayetinin ilk dönemlerde büyük oranda mana ile rivayet<sup>22</sup> tarzında gerçekleştiği hususu vurgulanmaktadır.<sup>23</sup> Bu incelemelerde sık sık olayların bir meydana gelme bir de anlatılma, anlatıya dönüştürülme mefhumundan bahsedilmektedir<sup>24</sup> ki, bu aslında üzerinde durulması gereken bir konudur. Nitekim bu husus, ikinci maddede belirtilecek olan 'metinlerde râvîlerin tasarruf ve inisiyatifleri'ne ilişkin değerlendirmelere kapı açmaktadır.

- İkinci olarak, hadis literatüründeki kimi metinlerin (yani özellikle meğâzî/sîret rivayetleri ve nispeten uzun olan hadislerin), bir olayın (*story*) sırf kaydı (*record*) olmayıp, anlatısı (*narrating*) olduğu noktası ifade edilmektedir.<sup>25</sup> Bu bakımdan bu tarz çalışmalarda, anlatı analizi açısından önemli bir unsur olan isnâd ve dolayısıyla râvîler üzerinde durulmakta ve râvîlerin olayın (*story*) anlatısına (*story-telling*)<sup>26</sup> ilişkin rolleri dile getirilmektedir.

- Üçüncü olarak hadis metinlerinde, edebî eleştiri/tahlil tarzında ele alınmalarını mümkün kılacak birçok anlatı unsurunun ve modelin mevcut olduğu; kurgusalılık (*fictionality*) belirtilerinin bulunduğu vurgulanmaktadır.<sup>27</sup>

Öncelikle birinci maddeyle bağlantılı olarak, ilk dönemlerdeki hadis rivayeti konusunda farklı görüşlerin olduğu belirtilmelidir.<sup>28</sup> Bu bakımdan bu dar kapsamlı alandaki bulguları, tüm hadis literatürüne şamil değerlendirmeler şeklinde sunmak temelsiz olabilir. Fakat mana ile rivayet eğiliminin özellikle meğâzî/sîret rivayetleri ve nispeten uzun rivayetler açısından büyük oranda cârî olduğu da bir gerçektir. Mevcut hadis literatüründe de, en azından Peygamberimizden duyduğunu ifadeye ak-

<sup>22</sup> Bu terim, modern anlatıbilime göre 'kurgusal anlatıyla gerçekleştirilen bir metin rivayeti' şeklinde ifade edilmektedir; bk. Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 462

<sup>23</sup> Beaumont, Daniel, *agm*, s. 21; krş. Günther, *Fictional Narration and Imagination*, 454

<sup>24</sup> Bk. Leder, Stefan, *The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing, The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material* içinde, Princeton 1992, 307

<sup>25</sup> Günther, Sebastian, *Fiction Narration and Imagination*, 433

<sup>26</sup> Bu iki nokta arasındaki ayırım için bk. Ricardou, Jean, *Öyküleme Zamanı-Öykü Zamanı, Eleştiri Özel Sayısı II* içinde, s. 596; krş. Beaumont, Daniel, *Hard-Boiled: Narrative Discourse in Early Muslim Tradition*, 22-23

<sup>27</sup> Günther, Sebastian, *Modern Literary Theory Applied to Classical Arabic Texts-Hadith Revisited*, 174-176

<sup>28</sup> Tüm bu tartışmalar için Bk. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara DİB 1997, 189-198; krş. Yıldırım, Enbiya, *Hadis Problemleri*, İstanbul 1996, 84-138

tarırken, keza gördüğü bir uygulamayı anlamlandırırken kişisel bir dahil olduğu söylenebilir.

Kanaatimizce ikinci nokta, aslında kimi zaman bu yöntemi savunanların da belirttiği üzere sınırlı sayıda rivayet için geçerlidir; zira hadislerin büyük oranda anlatı değil, olanların aktarımı olduğu söylenebilir. Ravi müdahalelerinin büyük bir hacim teşkil ettiği ve ravinin rivayet içinde açıkça hissedildiği örnekler pek tabii bulmak mümkündür; fakat bunları büyük oranda aktarım şeklinde olan tüm rivayet mecmuasına şamil kılmak kanaatimizce sınırları zorlamak anlamına gelecektir. Bu bakımdan bu yöntemin buradaki öncülünün tam olarak bir genel-geçerlik ifade etmediği rahatlıkla söylenebilir. Bu noktada belirli bir hadis metnine ilişkin lafız farklılıklarının genel anlamı değiştirecek boyutlarda olduğu örnekler sayıca bu şekilde olmayanlara nazaran çok daha azdır. Keza lafız farklılıklarında çoğunlukla anatema değişmeden kalmaktadır. Yine de bu yaklaşımın savunucuları tarafından noktayla bağlantılı olarak vurgulanan ve ravilerin rivayetindeki lafızların oluşumundaki rolleri ve bunun isnadla bağlantısı konusu, önemli bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Buna hadis usûlünde de belirtilen ve bir hadisin değişik tariklerinde gözlemlenen lafız farklılıkları da kanıt teşkil etmektedir. Bunlar bir anlamda metne yönelik (kimi zaman artan veya eksilen miktarda) insani müdahalenin ipuçlarıdır.

Üçüncü maddede belirtilen hususlardan anlatı mevzuu bir yana bırakılırsa özellikle kurgu kısmı, kanaatimizce daha çok asılsız/uydurma rivayetlerin analizi açısından geçerli gibi gözükmemektedir. Dolayısıyla bu nokta genel hadis külliyatı açısından geçerli bir husus gibi gözükmemektedir. Hadis metinlerinde birtakım anlatı unsurlarının bulunduğu görülmektedir; fakat kurgu faktörü daha çok asılsız ya da uydurma rivayetler açısından geçerlidir ve sadece o çerçeveye uygun bir tanım olarak karşımızda durmaktadır.

Sonuç olarak yukarıdaki hususların bir kısmı doğru olmakla birlikte, yine de kapsamına dikkat edilerek ele alınması gerekir. Yani bu yöntem, ancak sınırlı bir çerçevedeki rivayetler açısından uygun veya uygulanabilir gözükmemektedir. Keza bunların kendilerinden hareketle ortaya konan örnek durum incelemeleriyle birlikte ele alınması ve birlikte değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü zaman zaman yine inceleyen kimliğinin yansıdığı kimi temelsiz çakarsamalarla karşılaşabilmekteyiz.<sup>29</sup>

<sup>29</sup> Örnek olarak bk. Speight, R. Marston, Rhetorical Argumentation in the Hadith Litera-

Yukarıdaki üç öncülde hareketle söylenmeye çalışılan şey, hadis metinlerinin aslında bu müdahalelere sahne olmuş yapısı ile bir “metin” olarak edebî tahlil yöntemleriyle incelenebileceğidir. Zira onlar, ne de olsa sahabenin Peygamberimizin sözlerine ve fiillerine yönelik anlatıdır; bu bakımdan da anlatıbilimin (narratoloji) konusu olmaktadır. Nitekim Marston Speight, tüm hadislerin bir anlamda Hz. Peygamber ve ilk dönem Müslümanlarıyla ilgili söz ve olaylara ilişkin haberlerin ifadeleri olmaları dolayısıyla anlatı yapısında olduğunu söylemektedir.<sup>30</sup> Kanaatimizce bu genellemeden, bize lâfzen veya lafız farklılıklarına rağmen büyük oranda anateması değişmeden ulaşan ve hadislerin büyük kısmını teşkil eden bölüm istisna tutulmalıdır.

2. 4. Hadis Metinlerindeki Anlatı Unsurları ve Modellerine İlişkin Yaklaşımlar

Öncelikle Günther, bir ‘Anlatı Kompleksi’nin (*Erzahlkomplex*) üç temel unsurdan oluştuğunu belirtmektedir: 1. Anlatı süreci, 2. ‘Anlatı Metni’ veya Anlatı Söylemi ve de 3. ‘Hikâye.’<sup>31</sup>

Bir metindeki anlatı yapısı potansiyeli de, birkaç kategori çerçevesinde tespit edilmektedir: Bunlar, a) ‘Anlatı Durumu’: Bu husus, temel olarak bir anlatı olma yapısını belirlemektedir, b) ‘Anlatı Perspektifi’: Bu bölüm iki kısma ayrılmaktadır: b. 1: Dâhili Perspektif (İçeriden Bakış): Bu, anlatıcının olay örgüsü içinde olmasını hatta kahramanlardan birisi olması anlamına gelmektedir<sup>32</sup>, b. 2: Harici Perspektif (Dışarıdan Bakış) de anlatıcının olay örgüsü dışında olması anlamına gelmektedir, c) ‘Gramatik Form: yani anlatının birinci, ikinci ve üçüncü şahıs kipinde yapılması.’<sup>33</sup>

Anlatıbilim’de anlatı formunun temel unsurları/bileşenleri olarak ise karakterize etme (*characterization*), olaylar zinciri (*action*), diyalog (*dialogue*) ve (ahlaki, düşünsel) duruş/tavır (*stance*) gibi hususlar karşımıza çıkmaktadır.<sup>34</sup>

---

ture of Islam, *Semeia*, 64 (1993), s. 83: Burada yazar, Peygamberimizin kibleye doğru tükürülmesini yasaklayan hadisini analiz ederken bunun modern bir kişinin beklentisi üzere sıhhi bir nedene dayanmadığını, bilakis teolojik/dini amaçlı olduğunu ileri sürmektedir.

<sup>30</sup> Speight, R. Marston, , *Rhetorical Argumentation in the Hadith Literature of Islam*, 265

<sup>31</sup> Günther, Sebastian, *Fiction Narration and Imagination*, 437

<sup>32</sup> Günther, bunun, anlatıcının hadisin ortaya koyduğu temel hikâyenin orijinal şeklini verdiği anlamına geldiğini söylemektedir, bk. *Modern Literary Theory Applied to Classical Arabic Texts*, 1714

<sup>33</sup> Bk. Günther, Sebastian, *Modern Literary Theory Applied to Classical Arabic Texts*, 171

<sup>34</sup> Bk. El Calamwy, Sahair, *Narrative Elements in the Hadith Literature, Arabic Literature to the End of Umayyad Period* içinde, Cambridge 1983, 309

Bu teorik hususların hadislerle bağına gelince, örneğin Günther, yukarıda aktarılan yaklaşımının devamında, Anlatı Durumu'nun bir anlatı olma yapısını belirlediği için hadis metinlerinin diğer iki madde ve anlatının 'iki temel âni' olan Anlatı Perspektifi ve Gramatik Form çerçevesinde inceleneceğini belirtmektedir.<sup>35</sup> Keza R. Marston Speight da, daha önceden zikredildiği üzere, bir bakıma tüm hadislerin Hz. Peygamber'le ve ilk dönem Müslümanlarıyla ilgili olay ve sözlere ilişkin haberlerin ifadeleri oldukları için anlatı olduklarını söylemektedir.<sup>36</sup> Bilindiği gibi ilk dönem İslam tarihi içerisinde önemli bir kesim olan kıssacılar, anlatı konusu ile ilgili olarak ilk akla gelen kişilerdir. Bunların faaliyetleri kimi zaman hadişçilerin faaliyetleriyle karışmış; fakat yine de muhaddislerin yoğun çabalarıyla bu kesimin rivayet malzemesine vermiş oldukları zarar azaltılmaya çalışılmıştır. Nitekim bu alanda çalışan Sahair El Calamwy de, kıssacıların faaliyetlerinin aslında birçok şekilde sınırlandırıldığını söyleyerek şu noktaları saymaktadır: 1) Öncelikle Peygamber, ailesi veya diğer sahabe karakterleri o kadar sabitti ki, bu nokta bir karakter yaratma konusunda kıssacılara pek boş bir alan bırakmıyordu. 2) Kıssacı, olayları tasvir ederken de sınırlanmış durumdaydı; zira bu tasvirler, örneğin eğer şahıslara yönelik ise, bu konuda çoktan yerleşmiş olan soylu, adil, insani gibi gerçekliklerle uyumlu olmak zorundaydı. 3) Diyaloglar konusunda da belki küçük karakterlerde biraz serbest davranabilirlerdi; fakat temel kahramanın (Peygamberimiz) sözleri mutlaka Kur'an'la uyumlu olmak zorundaydı.<sup>37</sup> Bu bakımdan El Calamwy, kıssacıların hadis malzemesindeki müdahalelerini sınırlı bir yapıda görmektedir. Yazar, hadis müdevvinlerinin eğer hadis mecmuasına kıssacıların daha fazla ilave yapmaması için kapıyı çok erken kapatmamış olsalardı, kıssacıların mesleklerini daha epeyce icra edip geliştireceklerini söyler.<sup>38</sup>

El Calamwy, kıssacıların faaliyetlerinden sonra hadisleri hacim ve biçim olarak da ele alarak 'kısallığın icazın özü olduğu' kabulü dolayısıyla hadislerdeki sözlerin özlü olduğunu, kimi zaman inşikâk-ı kamer olayında olduğu gibi Peygamberimizin ifadesinin sadece tek bir sözden ibaret olduğunu belirtir: Burada anlatıcıya düşen ise, müşriklerin bir mucize istedikleri ve peşinden ayın tutulduğunu eklemekten ibaret olacaktır.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> Günther, Sebastian, *Fiction Narration and Imagination*, 437

<sup>36</sup> Bu konu üzerinde R. Marston Speight da durmaktadır, bk. *Narrative Structures in the Hadith*, *Journal of Near Eastern Studies*, v. 59, no: 4, Oct. 2000, 265

<sup>37</sup> El Calamwy, Sahair, *Narrative Elements in the Hadith Literature*, 309

<sup>38</sup> El Calamwy, Sahair, *Narrative Elements in the Hadith Literature*, 316

<sup>39</sup> El Calamwy, Sahair, *Narrative Elements in the Hadith Literature*, 311

Yazar hadislerdeki standart *sahne modellerini* de eşleyerek sıklıkla kullanılan bir modelin, birini Peygamberin önüne getirerek O'na bir soru sordurmak ve Peygamberi de sevimli ve ikna edici bir cevap verir şekilde ortaya koymak olduğunu söyler. Hadislerdeki anlatı unsurlarının Peygamberimizi hareket içinde biri olarak vermekten ziyade, burada sevimli bir kahramanın olduğu şeklinde bir atmosfer yarattığını söyler. Örneğin namazla ilgili tüm hadislerin bir içtenlik ve dostça yakınlık içerisinde verildiğini, nitekim Peygamberimizin kimi zaman yakınında küçük bir çocuk varken namaz kılar şekilde ya da namazdan sonra uyuyan bir kediyi okşarken tasvir edildiğini belirterek, bu hadislerin 'İslam karmaşıklık değil, yalnlıktır' genel ilkesini de yansıttığını söyler.<sup>40</sup> Öte yandan hadislerdeki sayılar mevzuna da değinen yazar, sayıların hadislere kimi zaman ilgiyi canlı tutmak amacıyla dâhil edildiğini söyler; Örnek: 'Müslüman'ın Müslüman kardeşinden beş şeyi beklemeye hakkı vardır.'<sup>41</sup> Sayıların doğaüstüyle ilgili hadislerin abartılmasında da rol oynadıklarını belirten yazar, bu noktada cennetin uzunluğuyla veya kâfirlerin bedenlerinin yüzlerce kez yeniden yaratılarak acılarının sürdürüleceğiyle ilgili ifadelerde kullanılan sayıları örnek verir.<sup>42</sup>

Hadislerdeki üslupları deşelemeye devam eden yazar, sık sık Peygamberimizin bir şeyi olağandışı şekilde tasvir ederek dinleyenlerden onu bilmelerini istediğini belirtir.<sup>43</sup> Dolayısıyla burada bilmececi bir üslup kullanılarak dikkatler toparlanmaya çalışılmaktadır.

El Calamwy, çoğu hadisin Peygamberin kişisel yaşamını aydınlattığını ve bunlardan kimisinin de iyi bir anlatısal gelişime sahip olduğunu söyler. Olaylar kimi surelerin vahyiyle ilgili ise genellikle birçok detayın eklendiğini söyleyen yazar, burada özellikle duygusal içeriğin zenginleştirildiğini, böylelikle Peygamberimize yönelik saygı duygularının deşelenmeye çalışıldığını belirtir. Benzer şekilde Peygamberimizin görünüşü, giyişi, uykusu, yemek yemesi vesaireyle ilgili hadislerin gerçeklere dayalı ve detaylı; fakat genellikle kuru olduğunu belirten yazar, anlatılan konunun Kuran'da zikredilen bir durumla ilgili olması durumunda ise anlatıcının duygu dolu detaylar verebildiğini söyleyerek İfk hadisesiyle ilgili rivayetleri örnek gösterir: Burada edebi açıdan gergin bir doruk noktası var-

<sup>40</sup> A.y.

<sup>41</sup> El Calamwy, *Sahair, Narrative Elements in the Hadith Literature*, 312

<sup>42</sup> El Calamwy, *Sahair, Narrative Elements in the Hadith Literature*, 314

<sup>43</sup> El Calamwy, *Sahair, Narrative Elements in the Hadith Literature*, 312

dır: Aişe masumdur; fakat ispat edemez, babası bir taraftan ona inanır, fakat diğer taraftan en çok sevdiği kişinin (Peygamberimiz) acısını da paylaşır.<sup>44</sup> Öte yandan bir hadiste Kur'an'da geçmeyen bir konudan bahsedildiğinde ise anlatıcının mevzuu ele alırken kendini daha rahat hissettiğini belirten yazar, bu konuda da sahabe arasında Fedek arazisiyle ilgili tartışmaları ele alan rivayetleri örnek verir.<sup>45</sup> Hadislerde gerçek kişiler ile doğüstü karakterlerin (Hızır, Deccal vs.) ele alınışı konusuna da değinen yazar, birincilerin daha az anlatıya konu olurken, ikincilerin tüm hadis mecmuasındaki en zengin anlatı kaynağı olduklarını belirtir. Keza hadislerde Kur'an'ın aksine Peygamberimizin gelecekteki yenilgi, zafer ya da iç çekişmeleri öngördüğü hadislerden de bahseden yazar, bu noktada Hâricilerle ilgili bir rivayeti örnek vermektedir. Keza ona göre bu öngörülere cennet ve cehennemle ilgili tahminler de girmektedir.<sup>46</sup> El Calamwy, zengin sanatlara sahip anlatı türüne örnek olarak da İsrâ ve Mirac hadislerini göstermektedir.

Keza yazar, anlatıcının kimi zaman da bizleri sürekli bir ilgi gerginliğinde tutmak için askıdalık unsurunu kullandığını söyleyerek örnek olarak Semure b. Cundub'dan gelen bir rivayeti gösterir. Son olarak yazar, ölüm ve sorgu melekleriyle ilgili konulara gelindiğinde anlatıcının dizginleri iyice gevşettiğini; zira hepimizin öldükten sonra neler olacağını merak ettiğimizi söyler.<sup>47</sup> Görüldüğü üzere yazarın burada anlatmaya çalıştığı unsurlar, hadislerde sıkça rastlanan anlatı unsurları ve ifade kalıplarıdır. Aslında hadislerde veya diğer rivayet malzemesinde kullanılan ifade üslupları, sanatlar veya olay örgü ağlarının, kimi yeniliklerle birlikte genel olarak insanların özel olarak da dönemin Arap dünyasının kullandığı çerçevenin tamamen dışında olduğu da söylenemez. Dolayısıyla bunlar üzerine yapılan incelemeler hadislerin anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Nitekim Sebastian Günther, edebî eleştiri/tahlil tarzındaki bir çalışmada, aslında kesinlikle hadisin bir kaynak olarak değerinin sınırlanmadığını, hatta şu ana kadar fark edilemeyen birçok noktanın tespitine bile vesile olacağını belirtmekte ve eğer daha geniş ufuklu davranılırsa, bu yöntemin hadis metinlerinde bulunan tarihsel hakikatlerin tespitinde yarar-

<sup>44</sup> El Calamwy, Sahair, Narrative Elements in the Hadith Literature, 313

<sup>45</sup> El Calamwy, Sahair, Narrative Elements in the Hadith Literature, 313

<sup>46</sup> El Calamwy, Sahair, Narrative Elements in the Hadith Literature, 314

<sup>47</sup> El Calamwy, Sahair, Narrative Elements in the Hadith Literature, 316



lı bir araç olabileceğini söylemektedir.<sup>48</sup> Örneğin Günther, Batılı hadis araştırmalarında karşılaşılan ve bir hadisin değişik versiyonlarına yönelik olarak ‘yalan/yanlışlık’ gibi yakıştırmaların, bu yöntem sayesinde gerçek durumun böyle değil de rahatlıkla ‘kurgusal anlatı’yla bağlantılı bir husus olduğunun belirtilebileceğini söylemektedir.<sup>49</sup> Kanaatimizce bu yaklaşımın özellikle önemli yönlerinden birisi, bu örnekte de görüldüğü üzere rivayet tarihine bakarken mahkûm etme veya sertçe eleştiri yerine, anlamaya çalışma şeklinde bir tavır içinde olmasıdır.

Bilindiği gibi hadis tarihine ilişkin bakış açısı, araştırmacının rivayet malzemesine yaklaşımını da etkilemektedir. Bu bakımdan hadis tarihine ve genel olarak İslam tarihine ilişkin bakış açıları ve bu konuda toparlanan kanıt bazlı malzeme, her zaman ve her örnekte üzerinde hemfikir olunan bir resim oluşturmamaktadır. Bilakis bu resme onu oluşturmaya çalışan günün insanının birikimi, eğilimleri ve daha birçok yapısal unsurun izleri yansımaktadır. Aslında bu, bir tür öznelliktir ve bu tarz bir öznellik, bilindiği gibi sosyal ve insanî ilimlerin tümü için geçerli olan bir durumdur. Hadis ilimleri çerçevesinde cereyan eden hadis tarihi inşa (*konstrükt*) girişimleri de bu tarz bir yapıya sahip gözükmektedir. Bu konuda bir nesnellik beklentisi de büyük oranda karşılıksız bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte genel olarak geçmişin anlaşılmasına yönelik çabalar konusuna farklı bakan düşünürler de vardır: Örneğin geçmişi anlamanın, “soyut” ve “konstrükte edilmiş” bir anlama olduğu iddiasına karşı Eric Donald Hirsch şu manidar açıklamayı yapmaktadır: “Fakat şurası açıktır ki, kültürel verilerin anlaşılması, onlar ister geçmişe ister bugüne ait olsunlar, onların ‘konstrükte edilmesi’ ile olur... *Ne çağdaşları*<sup>50</sup> ne de daha önce yaşamış bir kişiyi, doğrudan ve açıkça anlayabiliriz.”<sup>51</sup> Benzer ifadeleri Batılı eleştirmen Roland Barthes da kullanmakta ve konumuz ile ilgili bağlamda eleştirinin, geçmişin ya da “Öteki”nin gerçeğine bir saygı sunma değil, çağımızın *anlaşılır*’ının kurulması (inşası) olduğunu söylemektedir.<sup>52</sup> Görüldüğü üzere bu iki bakış açısına göre günümüzden hareketle anlama girişimleri, düşünsel bir temel kazanmış olmaktadır.

<sup>48</sup> A.y.

<sup>49</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 468

<sup>50</sup> Vurgu bize aittir ve bu noktadaki anlamanın zorluğunun altını çizme amacına yöneliktir.

<sup>51</sup> Uwe, Japp, *Hermenötik, Filoloji ve Edebiyat, Hermenötik Üzerine Yazılar*, Derleyen ve Çeviren: Doğan Özlem, Ankara 1995, 223

<sup>52</sup> Bk. Barthes, Roland, *Eleştiri Nedir, Eleştiri Özel Sayısı II* içinde, çev. Tahsin Yücel, Ankara 1971, s. 439

Öte yandan mezkûr hadis tarihi inşâ girişimleri, tamamen eldeki *mevcut yazılı kaynaklar* vasıtasıyla oluşturuldukları için, bir anlamda sırf reflektif/düşünümsel kurgulardır ve esas olarak tartışmalı kalmaya daha başından eğilimlidir. Nitekim özellikle Batı'da, hadis tarihine yönelik birçok çelişik kurgunun varlığı, bunun göstergesi mesabesinde. Dolayısıyla özellikle İslam geleneği dışından, İslamî ilimlerin bir dalı olan hadis ilmiyle ilgili bütünsel ve genel geçer tarih inşâları, teorik olarak da sorunlu olabilmektedir; bunun yerine tarihin, daha detaylı malumatlarla oluşturulmuş ve rivayet malzemesinin iki unsuru olan isnâdın serüvenini ve metni birlikte ve birbiriyle ilişkili olarak anlamaya yönelik girişimler, daha temelli girişimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu tarz girişimlerden, icracısı kim olursa olsun daha istifade edilebilir çıkarımlar yakalama ihtimali yüksek gözükmektedir.

### 3. Hadislerin Anlaşılması Konusu

Konumuzla ilgili bir husus olarak hadislerin anlaşılması mevzuuna kısaca bakmak gerekirse, bilindiği gibi hadisleri anlamaya yönelik çabalar İslam dünyasında ilk dönemlerden itibaren değişik yoğunluk ve örgünlükte icra edilen bir yapıya sahiptir. Hadis ilimleri içinde özellikle *ilmu dirâyeti'l-hadîs*, es-Suyûtî'nin (ö. 911) İbnu'l-Ekfânî'den nakline göre rivayetin hakikatinin, şartlarının, ahkâmının, ravinin hallerinin, şartlarının, merviyâtın türlerinin ve bunlarla ilgili hususların ortaya çıkarılmasıyla ilgilenen ilim dalıdır.<sup>53</sup> Fakat hadislerin anlaşılması alanında çalışmaları olan Mehmet Görmez'in de belirttiği gibi burada anlamaya yönelik pek bir dirayet görülmemekte; bilakis daha çok rivayetlerin sahîh olup olmamasıyla ilgilenilmektedir.<sup>54</sup> Hadis literatüründeki şerhçilik, önceki birtakım dil eksensiz çalışmalar bir kenara bırakılırsa, esas itibarıyla dördüncü asırda Hattâbî (ö. 388/998) ile başlamıştır ve bilindiği gibi şârihler, bu noktada daha çok dilbilgisi ve fıkıh usûlü kuralları rehberliğinde bu faaliyeti icra etmişlerdir.<sup>55</sup> Mehmet Görmez, şârihlerimizin ittifak ettikleri hususları şu şekilde özetlemektedir:

<sup>53</sup> Bk. es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu'r-Râvi fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, Beyrut 2002, I. 8-9

<sup>54</sup> Bk. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanması Sorunu*, Ankara 1997, 95

<sup>55</sup> Bk. Görmez, Mehmet, *age*, 78

1. Hadisleri dil ve gramer açısından tahlil etmek
2. Hadislerde bulunan müşkil manaları tavzih etmek
3. Hadisten çıkarılan fikhî hükümleri istinbat etmek
4. Anlayıcı ve savunmacı olmak, sorgulayıcı ve eleştirici olmamak.<sup>56</sup>

Yalnız yazılı metinleri anlama çabası, bilindiği gibi bir anlatı üzerine anlatıyla ilgilidir ve bir anlamda ikinci dil (dil üzerine eğilen dil) ya da öte-dille ilintilidir.<sup>57</sup> Ya da bir bakıma anlamın anlamı ile alakalıdır. Dolayısıyla anlama faaliyetinde klasik şerhçilikte sıklıkla karşılaştığımız şekilde dille ilgili teknik çözümler önemli olduğu gibi, aslında anlama sürecinin diğer yapısal bileşenleri olan, konuşmacı, muhatap (kitle), diyalog, olaylar zinciri, bağlam ve göndermeler gibi diğer birtakım hususlar da işin içine girmektedir. Bu bakımdan son dönemlerin metin anlama teknikleri, mevcut hadis mecmuasının anlaşılmasında daha önceden metin üzerinde çalışan bu tarz kapsamlı yöntemlerin olmayışı dolayısıyla bilinmeyen kimi hususları/yönleri gün yüzüne çıkarma potansiyeline sahip gözükmektedir.

#### 4.1. Sebastian Günther ve Edebî Tahlil Yöntemi

Yazımızın girişinde de görüşlerini ortaya koymaya çalıştığımız Günther, öncelikle genel olarak (ahkâm hadisleri hariç) hadisteki kurgusal anlatılar ile ahbâr arasında ayırım yapmaktadır: Ahbâr'da anlatıcı ortada yoktur ve metin, minimum raviyle maksimum bilgi verir. Oysa hadislerde anlatıcı buradadır, metnin içindedir. Bu durumun klasik âlimler tarafından da bilindiğini söyleyen Günther, bu noktada usûldeki hadis-haber ayırımına vurgu yapmaktadır.<sup>58</sup> Keza o bu noktada uzunca bir hadisin yaşlı bir muhaddisten belirli bir raviye aktarımın da bir süreç olduğunu, mana ile rivayet uygulaması dolayısıyla, rivayetler kitaplarda sabitlenene kadar aslında her tabakada şifahî aktarımın gerçekleştiği, yani birtakım anlatı değişikliklerinin gözlemlendiğini söyler. Fakat burada yine de temel hikâyenin değişmediğini belirten Günther bunun genellikle birtakım süslemeler ve dışsal tasvir zenginleştirmesi şeklinde gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>59</sup> Bu arada yazar, edebiyat kuramında 'kurgusal anlatı' şeklinde belirtilen modern terimin, aslında geçmiş dönem hadis âlimlerince

<sup>56</sup> Bk. Görmez, Mehmet, age, 78–79

<sup>57</sup> Bk. Barthes, Roland, Eleştiri Nedir?, *Eleştiri Özel Sayısı II* içinde, Ankara 1971, 438

<sup>58</sup> Günther, Sebastian, Fictional Narration and Imagination, 464–465

<sup>59</sup> Günther, Sebastian, Fictional Narration and Imagination, 466

büyük oranda hem bilindiğini hem de uygulandığını söyleyerek onlardaki *rivâye bil'l-lafz* ile *rivâye bi'l-ma'nâ* ayırımına atıfta bulunmaktadır. Bu noktada yazar, klasik âlimlerin, bir ravinin, metindeki karakterlerin isimlerini, yerleri veya gerçek tarihleri unutabileceğinin, bir ismi diğeriyle karıştırabileceğinin veya belirli bir ifade yerine onunla eş anlamlı kelimeleri kullanabileceğinin pekâlâ farkında olduklarını söylemektedir.<sup>60</sup>

Günther, hadislerdeki ifade ve üslup özelliklerini de yakalamaya çalışarak, tek taraflı anlatının ve dolaylı anlatımın sıklıkla kullanımının, hadislerin kurgusal özelliklerinden birkaçı olduğunu belirtmektedir. Bu noktada Günther, bireysel olayların ve gündelik yaşamla ilgili hususların ancak öylesine rivayet edildiğini, bunun tersine metindeki karakterlerin özelliklerinin, sözleri dolaylı anlatım ya da diyalog şeklinde verilerek davranışlarına vurgu yapılarak ortaya konduğunu söylemektedir. Duygular ancak olay örgüsü ya da mesaj açısından gerekli olduğunda ifade edilmektedir. Tüm bunların mecazî ve sembolik bir tavrıcılık teşkil ettiğini söyleyen Günther, tüm bu hadislerin 'alıcı'ya (*recipient*) yönelik olarak, ilk dönem Müslümanlarının deneyimlediği gerçekliğin ötesine taşınan bir mesaj taşıdığını ifade eder. Bu metinler gerçeklikle çatışan bir dünya tasvir etmesine rağmen metinler üzerinde (içerik değiştirilmeden) kotarılan kurgusallaştırmayla birlikte alıcı konumundaki kişinin, anlatılan olaydan ders çıkarma konusunda kendisiyle baş başa kaldığını söyler. Bu bakımdan Günther'e göre bu hadislerde içkin olan mecazî yapı, bir varoluş alanı (1. hadisin 'zamanı') ile diğerleri (2. isnadın gösterdiği 'hikayeye aktarma zamanı', 3. hadisin kitaplara gemesinden sonra 'algılanma zamanı') arasında numunevi (örnek alınma yönü) bir bağ kurmaktadır aslında.<sup>61</sup> Bu noktanın son derece önemli olduğu söylenebilir; zira burada hadislerin farklı zamanlarda farklı şekilde algılanması noktasında metnin kurgusal yapısının etkisine vurgu yapılmaktadır. Böylelikle belirli bir zaman ve mekân çerçevesinde ifade edilen bir ifade, evrensel algıya müsait hale getirilmiş olmaktadır.

Öte yandan Günther hadislerdeki numunevi yapıya da vurgu yaparak bu yapının başlangıç olarak hadisin anlatı şeklinde rivayet edilmesi süreciyle ortaya konulduğunu, bu şekildeki anlatsal rivayetin, öncelikle hem anlatıcının hem de alıcı durumdaki kişinin olaya ilişkin inançlarını yansıtabileceğini söylemektedir. Numunevi bir hadisin alıcısı, ona göre,

<sup>60</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 467

<sup>61</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 469

olaya değil olayın 'anlatısına' tepki/cevap vermektedir. Bu bakımdan da anlatma motifi, hadisin kopmaz bir parçası haline gelmektedir. Sonuç olarak da hadisin anlatsal söylemi, her aşamada dinleyicinin/okuyucunun belirli bir metindeki mesajla zihinsel örtüşmesini, özdeşleşmesini belirli oranlarda yansıtabilir.<sup>62</sup>

Bu genel kuramsal değerlendirmelerden sonra belirtilmelidir ki, Günther, rivayetleri hadis usûlü tasnifi dışında, burada uygulamaya çalıştığı yöntem açısından iki kısma ayırmaktadır:

a) Kısa hadisler: Peygamberimizin söylediği bir sözü, görgü şahidinin mota mot ve yorumsuz olarak aktardığı birkaç satırlık hadisler.

b) Daha uzun hadisler: görgü şahitlerinin ya da Peygamberin muasırının 'haberleri/aktarımları' olduğu gözlemlenen ve bir sayfalık ya da daha fazla hacimli hadisler. Bunlar, Günther'e göre sıklıkla Peygamberin sözlerini veya değişik kişilerin diyaloglarını kısmen hikâyeye edici bir anlatımla (reported speech) veren hadislerdir.<sup>63</sup> Yazar özellikle bu ikinci tür hadislerin tamamen gerçeğe uygun olduğunun, yani ilgili tüm gerçekleri içerdiğinin söylenemeyeceğini belirtir; zira bunlar yeniden anlatılan olayla ilgili olarak bir şekilde farklılaştırılmış olabilir. Yazar burada görgü şahidinin hiçbir aracı olmadan doğrudan yeniden anlattığını, bu bakımdan ilke olarak hadis metinlerinin, kurgusal olmayan yeni bir kategori olarak ve tasvir modlarının da 'olgusal/gerçek anlatı' şeklinde tasnif edilmesi gerektiğini söyler.<sup>64</sup>

Fakat yazar bunun devamında özellikle meğâzî ve uzun hadislerin aslında kişisel yaratıcılık vasıtasıyla oluşturulduğunu da eklemekte ve buna ilişkin olarak üç rivayeti ele almaya ve irdelemeye çalışmaktadır. Günther bu rivayetleri, birtakım olay örgüsü, olay akışı sırası, hikâyeye edici anlatım vs. gibi açılardan da düzenlemeye çalışmaktadır. Biz bunlardan yalnızca birisini ele alacağız.

#### 4. 2. Sebastian Günther'de Örnek Bir Rivayet Analizi

Mezkûr rivayet Buhârî'de Teyemmüm kitabında geçmektedir:<sup>65</sup> İmrân'dan gelen rivayete göre Peygamberimizle çıktıkları bir seferde, uykuya yenik düşülür, sonra uyandıklarında Peygamberimiz abdest alır, namazın

<sup>62</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 470.

<sup>63</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 440.

<sup>64</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 440-441.

<sup>65</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, İstanbul 1992, Kitâbu't-Teyemmüm (7), bab (6), no: 1, I. 88-90.

kılınmasının ardından Peygamberimiz bir adamın uzakta durup namaz kılmadığını görünce nedenini sorar, o da cenabetlikten dolayı olduğunu söyler. Peygamberimiz de ona toprağı kullanmasını söyler ve sonra sefere devam edilir. Bir müddet sonra susuzluktan yakınılması üzerine su aramaya çıkılır, bu esnada bir kadına rastlarlar ve ona nereden su bulabileceklerini sorarlar. O kadınla aralarında geçen diyalogdan sonra kendileriyle birlikte Peygamberimizin yanına gelmesini teklif ederler, o kadın 'yeni dinli olana mı (Sâbî)' der ve onlarla birlikte Peygamberimizin yanına gelir. Peygamberimiz o kadın yanında bir tas istedikten sonra herkese yetecek kadar su ortaya çıkarır, cenabet olana da bununla yıkanmasını söyler. Sonra o kadına da birtakım ikramlarda bulunur ve ona, kendisinin suyundan almadıklarını, susuzluklarını Allah'ın giderdiğini söyler.

Kadın kabilesine geri döndükten sonra olanları anlatır ve Peygamberimizin ya büyük bir sihirbaz ya da gerçekten Allah'ın bir elçisi olduğunu söyler.

Sonra Müslümanlar o kadının çevresindeki müşrik kabilelere gazvede bulunurlar; fakat onun köyüne dokunmazlar. O kadın bir gün kabilesine, Müslümanların kendilerine kasten dokunmadığını söyler ve kabilesine, İslam'a yönelik bir eğilimlerinin olup olmadığını sorar, bunun üzerine onlar da evet der ve peşinden Müslüman olurlar. Hadisin sonunda Sabi kelimesinin anlamına ilişkin bir de anekdot vardır.

Günther, bu rivayete ilişkin değerlendirmelerinde öncelikle yediden fazla olay bölümü bulunduğunu, bunların hep birlikte anlatılmanın temel bir kavramı olan olay örgü ağını oluşturduklarını söyler. Yazar, bu hadisin metnindeki 'bir keresinde...', veya 'biraz ilerledikten sonra' gibi ifadelerle olayı anlatan muhaddisin bu olay bölümlerini birbirine bağladığı gibi aslında olay açısından önemsiz olan ayrıntıları da kısalttığını belirtir.<sup>66</sup> Zaman ve mekân değişiklikleri de (*sümme, fe-*) gibi edatlarla kapatılmaya çalışılmaktadır. Yazar bu tarz bir vokabülerinin 'kurgusal anlatı'nın tipik özellikleri olarak görüldüğünü söyler.<sup>67</sup>

Günther, muhaddisin girişteki '*kunnâ fi seferin*' ifadesiyle kendisini yeniden anlattığı olaya sıkıca bağladığını, özellikle 'O'na uykusunda ne olduğunu bilmediğimiz için' şeklindeki ifadesinin, kendisinin küçük de olsa olay örgüsünün bir karakteri olduğunu gösterdiğini söyler: O (İmrân), hikâyeyi içeriden biri olarak anlatmaktadır. Yazar, '(Görünen) içeriden bir An-

<sup>66</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 445.

<sup>67</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 446.

laticı'nın Biz ve Ben-formunun, 'orijinal bireysel anlatı tarzı'nın bir işareti olduğunu söyler.<sup>68</sup>

Fakat hemen akabinde hadisteki Ben-formu O-formuna dönüşür ve orijinal bireysel anlatı tarzı, 'aracı kişi' tarzına dönüşür. Bu, bir yandan muhaddis veya birtakım kişilerin bu olayları kendi açılarına göre anlatıtları anlamına geldiği gibi muhaddisin metinde betimlenen dünyayı edebî bir ustalıkla ve nispeten nötr bir şekilde anlattığı anlamına da gelir yazara göre. Bu noktada o, hadis metnindeki 'Ömer güçlü bir adamdı' gibi kimi kişisel değerlendirmelere ve 'Ne zaman Peygamber uyusa, kimse onu uyandırmazdı' gibi genellemelere dikkati çekerek bizlerin burada *anlatıcının sesini* net olarak duyabileceğimizi söyler. Hatta muhaddisin 'Yolcu açısından gecenin sonundaki uyku gibisi yoktur' tarzı kişisel değerlendirmelerdeki tasvir modunun, tamamen olgusal ve duygusuz aktarımla bağının olmadığını açıkça ortaya koyduğunu belirtir. Tüm bunlar yazara göre bu tasvirin kurgusallığını açıkça göstermektedir.<sup>69</sup>

Sonra bu hadisin 6 ve 7. olay bölümlerinde, yani bedevi kadının kabilesine geri dönmesi sonrasında olaylar bölümünde İmrân'ın olayları detaylı şekilde anlattığını, oysa hadisin başında verdiği bilgiden hareketle, kendisinin bu olayların şahidi olmadığı sonucunu çıkardığımızı söyler. Buna rağmen İmran olayları kendi deneyimlediği gibi anlatmaya devam eder ve burada yazara göre metnin kurgusallığı da zirveye çıkar. Burada olaylar, Günther'e göre edebiyat kuramının 'her yerde hazır ve nazır, üstel' dediği bir pozisyona dayalı olarak anlatılmıştır. 'Bence Müslümanlar bize kasten saldırmıyorlar, İslam'a yönelik bir eğiliminiz var mı?'da bu açıkça görülmektedir. Keza bu pasajlarda görülmeyen *'dışarıdaki anlatıcının'*, 'Onlar o kadına itaat ettiler ve hepsi Müslüman oldular' sözüyle mevzuya son noktayı koyduğunu belirtir. Dolayısıyla bu anlatı, kurgusal yapısını iyice geliştirmiştir.<sup>70</sup>

Sonuç değerlendirmelerinde Günther, Peygamberin numune niteliğindeki olumlu davranışının ve onun önemli sonuçlarının, olayların ancak böyle kurgusal anlatımıyla vurgulanabileceğini söyler. Günther'e göre hadis metninin mecazî mesajı iki noktada ortaya çıkmaktadır: Birinci olarak önceden sonucu belli olmayan durumlarda gösterilen cömertlik. Nitekim o kadın Allah'ın vereceği mükâfatı bilmeden susamış Müslüman-

<sup>68</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 446.

<sup>69</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 447.

<sup>70</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 447.

larla sahip olduğu suyu paylaşmıştır. Bunun sonucunda da onun köyü saldırlardan korunmuştur. Keza Peygamberin kendisine gösterdiği iyilikten etkilenmiş sıradan bir kadın, akrabalarının Müslüman olmasını sağlayabilmiş ve böylelikle Müslüman topluluğu güçlendirebilmiştir. Bu bakımdan Günther'e göre bu metin, hem akidevî hem de ahlakî öğretiyi destek vererek eğitimle ilgili bir hadis yapısına bürünmektedir.<sup>71</sup>

### 5.1. Sylvia Akar ve Hadis Analizi

Bu konuda ikinci örneğimiz olan Sylvia Akar, girişte belirttiğimiz iki edebi yaklaşımdan daha çok Toplumsal-tarihsel Edebî Eleştiri türüne eğilimlidir. Sylvia Akar, vurgu noktası olan hadislerin anlaşılması konusunda, yöntem olarak retoriği kullanmakla birlikte, ilgili kavramsal unsurlardan özellikle bağlam (*context*), dinleyici kitlesi (*audience*) ile metinlerarasılık (*intertextuality*) kavramlarından istifade edebildiğini söylemektedir. Hadislerin anlaşılmasıyla ilgili olarak başka birtakım kuramların da bulunduğunu belirten Akar, buna rağmen hadislerin bu tip sorulara cevap verecek kadar yeterli miktarda malzeme içermediğini söylemektedir.<sup>72</sup> Gerçekten de birçok hadis, genel olarak kısa malumatlar içermekte, giriş, gelişme/konu ve sonuç gibi unsurların tamamını içermemekte, ya da anlamının temel bileşenlerinden bağlamı hakkında malumat vermemektedir. Zaten hadislerin anlaşılmasının temel sorunlarından birisi de bu husustur.

Yazar özellikle bağlam konusunun hadislerin anlaşılmasındaki önemini vurgulayarak kimi örneklerle, bağlama ilişkin bilgiler olmadığında veya bağlam yanlış anlaşıldığında vahim sonuçların çıkabileceğini dile getirmektedir.<sup>73</sup>

Akar, dinleyici konusu bağlamında ise öncelikle hadislerdeki konuşmacının, Hz. Peygamber olduğunu belirtmektedir.<sup>74</sup> Dinleyiciye gelince çoğu hadiste asla bir dinleyici yoktur, metinler Hz. Peygamber'in sözlerini sadece tasvir etmektedir ona göre. Akar, kendisinin hadis yorumunda tek bir dinleyicinin evrensel dinleyici kitlesini temsil ettiğini kabule eğilimli

<sup>71</sup> Günther, Sebastian, *Fictional Narration and Imagination*, 448.

<sup>72</sup> Akar, Sylvia, *But if You Desire God and His Messenger The Concept of Choice in Sahîh al-Bukhârî*, Helsinki 2006, 70.

<sup>73</sup> Akar, Sylvia, *But if You Desire God and His Messenger The Concept of Choice in Sahîh al-Bukhârî*, 156–157.

<sup>74</sup> Akar, Sylvia, *But if You Desire God and His Messenger The Concept of Choice in Sahîh al-Bukhârî*, 66.



olduğunu belirterek Hz. Peygamber'in sözlerinin hedeflediği muhatap kitlesinin, sünnet kavramının gelişim süreci içinde tüm ümmete şamil şekilde genişletildiğini savunur.<sup>75</sup> Zira ona göre hadis malzemesi, Hz. Peygamber'in tekil bir eylemi olabilir; fakat değişik bakış açısına göre Rasulullah'ın tüm Müslümanlara yönelik bir sözü olarak da yorumlanabilir pekâlâ.<sup>76</sup>

Üçüncü olarak öneminden bahsettiği metinlerarasılık (*intertextuality*) kavramını ise yazar, dokulararasılık (*intertexture*) kavramı çerçevesinde açıklamaktadır. Metinlerin yazar/konuşmacı, okuyucu/dinleyici ve metin gibi en azından üç boyutlu bir bileşenden oluştuğunu belirten Akar, bu unsurların dış dünyayla da temas içinde olduklarını vurgulamaktadır. Metinlerin diğer metinlere de açık ya da imâlî şekilde atıfta bulunduğunu belirten Akar, atıfta bulunulan bu metnin, bir ayet olabileceği gibi diğer bir hadis de olabileceğini söyler.<sup>77</sup> Dolayısıyla bunların bilinmesi hadislerin anlaşılmasını kolaylaştıran öğelerdir.

## 5. 2. Sylvia Akar'da Örnek Bir Rivayet Analizi

Yazar hem kitabının ikinci bölümünde hem de aslında kitabının önceden çerçevesini belirleyen makalesinde, kitabının esas konusu olan tercih ya da ihtiyar kavramıyla ilgili kimi Buhârî rivayetlerini irdelemektedir. Kendisi burada Juynboll'dan ödünç aldığı metin salkımı (*theme cluster*)<sup>78</sup> kavramına da açıklık getirerek kendi konusuyla ilgili metinlerin daha çok bu terimi andırıldığını belirtmektedir.<sup>79</sup>

Sylvia Akar, hadis metinlerine ilişkin yöntemini, Buhârî'deki Tercih Hadisi'nin uzun varyantı ve diğer kısa tarikleri çerçevesinde tatbik etmeye çalışmaktadır. Biz burada ana metnin sadece en uzun varyantına ilişkin değerlendirmelerini dile getireceğiz: Ele alınan bu uzun hadiste<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Akar, Sylvia, *But if You Desire God and His Messenger The Concept of Choice in Sahîh al-Bukhârî*, 68.

<sup>76</sup> Akar, Sylvia, *But if You Desire God and His Messenger The Concept of Choice in Sahîh al-Bukhârî*, 69.

<sup>77</sup> Akar, Sylvia, *But if You Desire God and His Messenger The Concept of Choice in Sahîh al-Bukhârî*, 65.

<sup>78</sup> Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. Özer, Salih, G.H. A. Juynboll ve İsnad Analiz Yöntemleri, *İsnad Analiz Yöntemleri* içinde, (Derleyen ve çeviren: Salih Özer, Ankara 2005), 20.

<sup>79</sup> Akar, Sylvia, *But if You Desire God and His Messenger The Concept of Choice in Sahîh al-Bukhârî*, 75.

<sup>80</sup> Buhârî, *es-Sahîh*, İstanbul 1992, Kitâbu'n-nikâh (67), b (83), no: 1, VI. 147-150

İbn Abbas ile Hz. Ömer arasında geçen bir diyalogda, Peygamberimizin eşleri ile sorunları çerçevesinde cereyan eden ve sonunda eğer Allah'ı ve Resulünü tercih ederlerse O'nunla kalmalarını, değilse onlara yol verilmesini ortaya koyan olayın anlatısı geçmektedir. Hadis, Kur'an'ın 66/4 ayetiyle ilgilidir. Akar bu hadiste dokuz karakterin geçtiğini belirtmekte, ilk ravinin İbn Abbas olduğunu, yukarıdaki ayetle bağı dolayısıyla da ikinci konuşmacının Allah (cc) olduğunu belirtmektedir. Yazar, hadisin ilerleyen kısımlarından anlaşıldığı üzere esas anlatıcının aslında İbn Abbas değil, Hz. Ömer olduğunu söylemektedir. Zira gerçekten de İbn Abbas'ın Ömer'e bu ayette kastedilen iki kadını sormasından sonra olay, daha çok Ömer etrafında cereyan etmektedir. Dolayısıyla başkarakterlerden birine yönelik tespiti pek de yanlış değildir. Mezkûr anlatının baş kısımlarında, diğer bir kahraman olan Ömer'in komşusuyla tanıştığımızı belirten yazar, onun ismen değil de Ensar'dan biri şeklinde belirtildiğini söylemektedir.<sup>81</sup> Yani bu metinde bu şahsın öyle belirgin bir pozisyonu yoktur. Bu şekilde metindeki karakterleri ve konumlarını ortaya koymaya çalışan Akar, dördüncü kahramanın, aslında bu olayların ortaya çıkmasına vesile olan, Ömer'in eşi olduğunu belirtir. Nitekim onunla aralarında geçen tartışmada eşi Ömer'e, bir çıkışma sonrasında, Peygamberin hanımları bile eşlerine karşı çıkarken niye kendisini ayıpladığı şeklinde sitem etmektedir. Bu noktada Akar, mezkûr metne, Mekkeli ve Medineli kadınların eşleriyle ilişki tarzlarına ilişkin tarihsel bilgi açısından bakmaktadır; dolayısıyla burada aslında kendisinin metin analizlerinde kullandığı metinlerarasılık unsurunun, tarihsel bilgi referanslı gönderme örneklerinden birine tanık olmaktadır.

Peşinden hadis metninin diğer bir kadın karakteri olarak Ömer'in kız kardeşi Hafsa karakteri incelenmekte ve onunla ilgili olarak da, babasıyla aralarında geçen tartışmaya rağmen aslında bu hadiste ancak küçük bir rol oynadığını söylemektedir. Keza Hafsa'yla aralarında geçen diyalogda özellikle Hz. Aişe'nin rolü gündeme getirilmekte ve Aişe konusunda Ömer'in bir ikazı zikredilmektedir.

Daha sonra bu hadise ilişkin açıklamalar sadedinde, Medineli Müslümanlar arasında Gassan kabilesiyle ilgili birtakım güvenlik endişelerinin varlığından bahsedilmektedir; zira bu hadisin bir tarikine göre bu kabilenin Medine'ye saldırması endişesinden korkulmaktadır. Nitekim olayın

<sup>81</sup> Akar, Sylvia, 'No' Said the Prophet: Socio-Rheorical Analysis of a Hadith, *Studia Orientalia*, v. 85, Helsinki 1999, 99.

altıncı karakteri olan Ömer'in komşusunun, ona 'korkunç bir şeyin meydana geldiğini' söylemesi üzerine o da, Gassanilerin mi saldırdığını söyler, bunun üzerine komşusu da 'hayır daha kötüsü' diye karşılık verir. Bunun üzerine Ömer de 'zaten böyle bir şeyi, yani peygamberin eşleriyle bir sorun çıkacağını beklediğini' ifade eder. Dolayısıyla burada da Ömer'in ilk tepkisi, tarihsel arkaplanla ilişkilendirilerek anlaşılmaya çalışılmış olmaktadır.

Olayı bu şekilde dramatize etmeye devam eden Akar, Ömer'in hemen giyinip Peygamberin evine gitmesini ve orada kızıyla olan diyalogu akabinde, olay üzerine oraya gelip huzurda bekleyenlerle biraz bekledikten sonra dayanamayıp Peygamberimizin huzuruna girdiğini belirtir. Tam bu noktada yedinci karakter karşımıza çıkar: Zenci bir köle. Ömer bu kişiden, içeri girmesi için Peygamberden izin istediğinin kendisine bildirilmesini ister ve sonra içeri girer.

Akar metinde, içerideki diyaloga ilişkin tasviri aktarır: Hz. Ömer konuştuğça Peygamberimizin morali düzeliyor, Ömer bundan cesaret alması üzerine O'na eşlerini gerçekten boşayıp boşamadığını sorar, olumsuz yanıt alınca neşeden 'Allahu Ekber' diye çığlık atar. Akar buradaki ruh hallerini, karakterlerin beden dilleri çerçevesinde anlamaya (Peygamberimizin gülümsemesi, Ömer'in sevinçten tekbir getirmesi gibi) çalışmaktadır ki, bu aslında yazarın iç doku dediği türden bir analiz şeklidir. Sonra Ömer metnin önemli konusu olan Kureyş ile Ensar kadınları arasındaki farklılıklardan bahsettikçe Peygamberimizin gülümsemesi artar. Bu diyalog esnasında peygamber evinin fakirliğini gören Ömer, O'na Roma ve İran krallarının serveti ve yaşam tarzından bahseder. Konuşmasının bu noktasında, muhtemelen dinsel referanslar dışı bir karşılaştırma yapıldığı için Peygamberimizin canı sıkılır. Bu noktada Akar, aslında bu hadisin temel vurgularından ve karşılaştırmalarından biri olan, dünya nimetleri ile ahiret nimetleri arasındaki karşılaştırmayı vurgular; bu bakımdan burada metnin mesajlarından birisiyle karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. O, yorumcunun bu krizinin nasıl sona erdiği hakkında bilgi vermediğini, eşleri ile Peygamberimiz arasında nelerin cereyan ettiğini söylemediğini, sadece Peygamberimizin, eşlerinden 29 gün uzaklaştığının belirtildiğini söyler.<sup>82</sup>

Bu ayrılıktan sonra Peygamberimiz, olayın dokuzuncu karakteri olan Aişe'ye geri döner. Aişe'nin bu ayrılıktan sonra kendisine dönülen ilk kişi

<sup>82</sup> Akar, Sylvia, 'No' Said the Prophet: Socio-Rheorical Analysis of a Hadith, 102.

olmasıyla gurur duymasından bahsedilmekte, peşinden Peygamberimizin bu konuda ailesine danışması teklifi üzerine kendisinin Allah'ı ve Resulünü seçtiği bölümünü aktarır.<sup>83</sup>

Sonra Akar, altısı erkek üçü kadın dokuz karakterden oluşan bu hadisteki kişiler arası ilişkilerin, karşılıklı yardım, sempati ve saygı ilişkisi olduğunu belirterek bu konuda birtakım örnekler verir. Öte yandan Akar, eğer Ömer'le komşusu iyi komşuysalar Medine ile Mekke'deki kadınların durumlarından bahsetmiş olabileceklerini söyler; fakat yine de bu gibi konuların özel ve mahrem olarak kabul edilmiş olabileceğini de ifade eder. Bu noktada Akar, belki de Mekkeli kadınların Medineli kadınlardan etkilenmeleri dolayısıyla muhtemelen aile hayatlarının bile bu gelişmeden etkilenmiş olabileceği yorumunu yapar. Dolayısıyla yazar, bu hadisteki verilerden hareketle o dönemin sosyo-kültürel yapısı hakkında birtakım ihtiyatlı spekülasyonlarda bulunmaya çalışmaktadır. Keza bu hadisin daha karmaşık bir versiyonunda Ömer, Medine'de muhacir erkeklerle kadınları arasındaki çatışmanın, buralı kadınların farklı yapıları ve eşleri üzerindeki baskınlıklarından kaynaklandığını açıkça söylemektedir. Akar'a göre bu husus, Ömer ya da diğer Muhacirlerin, Medineli kardeşlerine Medineli kadınların tavırları hakkında konuşmalarıyla ilgili hiçbir şey zikredilememesini daha da manidar yapmaktadır.<sup>84</sup>

Yazar daha sonra buradaki anlatı yapısı dolayısıyla kadın ile erkekler arasındaki karşılıklı etkileşimin daha da düzensiz olduğunu belirtmektedir. O, mezkûr hadisin Peygamberin eşleriyle sorunu çerçevesinde bir olay olmasına rağmen, olaydaki canlı/coşkulu anlatı güçlerinin, Ömer ile eşi, Ömer ile kızı arasındakiler gibi tartışmalar ve Ömer'in, Kureyşli kadınların Mekke'dekine nazaran Medine'de daha fazla münakaşacı ve daha az itaatkâr hale geldikleri gözlemi olduğunu söyler.<sup>85</sup>

Öte yandan Akar, hadiste zikredilen gruplar arasındaki etkileşimlerin de, bireylerinkine oranla daha çok yönlü ve değişken olduğunu söyler. Temel tartışmanın eşler ile kocaları arasında cereyan etmesine rağmen Mekke ile Medineli gruplar arasında değer yargısı veya norm olarak farklılık noktasında en azından bir açık farklılığın zikredildiğini belirtir. Buna rağmen burada Medineli Müslümanların eşlerinin tavırlarına yönelik yer-gilerinden bahis yoktur; bundan dolayı Akar, Muhacir kadınlar Medineli

<sup>83</sup> A.y.

<sup>84</sup> Akar, Sylvia, 'No' Said the Prophet: Socio-Rheorical Analysis of a Hadith, 103.

<sup>85</sup> A.y.

kadınları taklit etmeye başladığında, durumun da Mekkeli erkekler açısından kötüleşmeye başladığı yorumunu yapar.<sup>86</sup> Sanırız bu tespit ortak inanca rağmen farklı kültürel yapıların kişiler üzerindeki etkilerine ilişkin isabetli bir tespittir.<sup>87</sup>

Hadiste zikredilen gruplardan da bahseden Akar, Gassanilerin bu metinde topluma yönelik dış bir tehdit niteliği taşıırken, Romalı ve İranlıların ise gündelik yaşamlarında zengin ve müreffeh olan; fakat ahiretten bir nasibi olamayacak gayr-i Müslim örneklere tekabül ettiğini söyler. Burada da metin analizlerindeki koşullar ya da bağlam unsurunun izlerini görmekteyiz. Bu noktada garip bir bağlantı da kuran Akar, bunların ümmetin muhalifi olmalarının, mescitte toplanan Müslümanlardan da anlaşıldığını söylemektedir; bu kurgunun Peygamberin hanımlarını, eşleri Hz. Muhammed'e, ailelerine ve ima yollu tüm ümmete karşı konumlandığını belirten Akar, ne de olsa tüm ümmet onlar yüzünden alt üst olmuştu demektedir.

Daha sonra Akar, bu hadisle ilgili olarak bizce önemli bir çıkarımda bulunmaktadır: Kadınların tavırlarındaki bu değişiklik konusunda Peygamberimizin tepkisi. Akar, Peygamberimizin ne Mekkeli ne de Medineli kadınların tavırları hakkında bir değerlendirme yapmamaktadır, o hiçbir şey söylememekte, sadece gülümsemektedir.<sup>88</sup> Kanaatimizce bu nokta oldukça önemlidir: Zira peygamberimiz gerçekten de insani bir durumu ve sorunu, ondan etkilenmesine rağmen olumsuz bir yargıya bir temel olacak noktaya vardırılmamaktadır. Muhtemelen bunun nedeni, farklı kültürel yapıların ortak bir inanç çerçevesinde ortak bir yaşam kültürü (*modus vivendi*) oluşturması için biraz zaman gerektiği gerçeğidir. Burada ayrıca Peygamberimizin genel olarak insani sorunlara bakışındaki manevi yönün tüm çıplaklığıyla ortaya çıktığını görmekteyiz; zira bilindiği gibi kadın erkek ilişkileri genel olarak zorlu sorunlardan birisi olagelmıştır.

Öte yandan bu hadisin yapısından da bahseden Akar, mezkûr hadisi, içinden sürekli yeni bir oyuncak çıkan tipik bir Rus oyuncuğuna benzetmektedir: Nitekim bu hadiste de olay içinde olay bulunmakta; fakat tüm hikâyeler, içinde Hz. Muhammed ile Ömer arasında geçen sahnenin olduğu anaolaya bağlanmaktadır. Bu noktada Akar, kendisine göre anatema kadın erkek ilişkileri olmasına rağmen kadınlar ile erkekler arasındaki

<sup>86</sup> Akar, Sylvia, 'No' Said the Prophet: Socio-Rheorical Analysis of a Hadith, 104.

<sup>87</sup> Akar, Sylvia, 'No' Said the Prophet: Socio-Rheorical Analysis of a Hadith, 104.

<sup>88</sup> Akar, Sylvia, 'No' Said the Prophet: Socio-Rheorical Analysis of a Hadith, 105.

güç ilişkilerinden hiç bahsedilmediğini söylemekte, bu konunun Ömer ile eşi arasındaki tartışmanın gölgesi altında kaldığını belirtmektedir.<sup>89</sup> Kanaatimizce böyle bir konunun mezkûr hadiste ele alınmasını beklemek, bugünkü gibi bir paradigmanın olmadığı bir dünyadan beyhude bir beklenti olsa gerektir.

Bu hadise ilişkin yorumunun sonunda Akar, kadınların bu krizden sonra mutad konumlarına geri çekildiklerini; fakat bu metnin mesajını, görünüşe bakılırsa Ömer, Buhârî ve sonraki şârihlerin olayı anlama tarzlarının oluşturduğunu belirtir.<sup>90</sup> Bu noktada Akar, aslında Buhârî'nin bu hadisi yerleştirdiği bab başlıklarına referansta bulunmaktadır. Zira oralarda genellikle erkeklerin kadınların işleri üzerine kâim oldukları, 'babanın kızına eşinin durumuyla ilgili tavsiyesi' gibi ifadeler geçmektedir. Bu bakımdan Akar, muhtemelen erken dönem İslam'ında cereyan eden bir olayın, kadınların eşlerine itaatini vurgulayan bab başlıkları altına yerleştirilmesiyle aslında bir şeyler söylenmeye çalışıldığını ifade etmektedir.<sup>91</sup> Bu tespitin tamamen yersiz olmadığı kanaatindeyiz.

Görüldüğü üzere Sylvia Akar bu hadis metnini analiz ederken içdoku analizi de denilen ve tekrar edilen kelimeleri, anlatı ve diyalogdaki konuşmacı değişikliklerini, metnin betimlediği duyguları, hissiyatları ve aksiyonları, ortaya konulan argümanı ve karşıt argümanı ve de sözel aktif/pasif üslup değişikliklerini ele alan yöntemi<sup>92</sup> ve metinlerarasılık denilen ve diğer metinlere (ayet, hadis, tarihsel durum ve koşullar vs.) referans yapılarını inceleyen bir yürüngede hareket etmektedir. Keza o, dinleyici kitlesi kavramını da bu hadis incelemesinde kullanmaktadır.

## Sonuç

Öncelikle edebî tahlil girişimlerinin, kavramsal çerçevenin tam olarak netleşmemesine rağmen Batılı ile Müslüman hadis araştırmacıları arasında cereyan eden kimi öznel tartışmalardan uzaklaşarak daha verimli sonuçların elde edilebileceği bir alan potansiyeli taşıdığı söylenebilir. Fakat kanaatimizce bu yöntemin hadislerin analizi açısından uygunluğu konusunda öne sunulan her öncül tam olarak uygun olmadığı gibi

<sup>89</sup> A.y.

<sup>90</sup> Akar, Sylvia, 'No' Said the Prophet: Socio-Rheorical Analysis of a Hadith, 111.

<sup>91</sup> Akar, Sylvia, *But if You Desire God and His Messenger The Concept of Choice in Sahih al-Bukhârî*, 110-111.

<sup>92</sup> Akar, Sylvia, *But if You Desire God and His Messenger The Concept of Choice in Sahih al-Bukhârî*, 63-64.

(bilakis özellikle kurgusallık öncülü, sadece kimi asılsız rivayetler açısından geçerlidir) bu alanda yapılan her tahlil denemesinin de aynı oranda başarılı olduğu söylenemez. Dolayısıyla Edebî analiz yaklaşımının, sınırlı sayıda bir rivayet açısından geçerli olduğu ve özellikle nispeten uzun hadisler, ya da anlatı öğelerinin bolca bulunduğu rivayetlerin analizinde işe yarar olduğu söylenebilir; bu bakımdan bu yöntemin tüm rivayet malzemesi açısından benzer şekilde işlevsel olduğu ifadesi, genel bir değerlendirme olarak gözükmektedir.

Bu yaklaşımın özellikle metinlerin içyapısı üzerindeki vurgusu nedeniyle, rivayetlerle ilgili kimi görünüşte çelişkili durumları, araştırmadan mahkûm etme yerine, rivayet tarihindeki bu gelişmeleri anlamaya ve bu anlamaya ilişkin ipuçlarını yakalamaya çalışma şeklinde bir eğilimi olması dolayısıyla daha ilmi kimi tespitlere vesile olabileceği kanaatindeyiz.

Bu çerçevede Sebastian Günther, genel olarak son zamanlarda iyice belirginleşmeye başlayan ve hadis literatürüne edebî açıdan yaklaşmanın bir örneğini sergilemekte, özellikle kuramsal açıklamalar bölümünde değerli malumatlar vermektedir. Yazımızdan da anlaşılacağı üzere edebi tahlil yönteminin hadisle bağı konusunda en geniş açıklamaları o yapmakta ve olası sorunlu yerler üzerinde daha çok o durmaktadır. Günther'in özellikle ele aldığı hadislerdeki mesaj ile mesajın algılanmasına yönelik açıklamaları önemli gözükmektedir. Öte yandan yazarın edebi tahlil yönteminin bileşenleri ile klasik hadis usûlü unsurları arasında bağ-kurma çabası da (örneğin klasik usûlün mana ile rivayet kavramının modern edebi eleştirideki 'kurgusal anlatı' terimine karşılık geldiği değerlendirmesi gibi<sup>93</sup>) modern yaklaşımların, klasik şerhçiliğin yaklaşımları üzerine bir şeyler bina etmesi açısından kayda değer gözükmektedir. Keza o, hadislerde kullanılan 'dili' yakalamaya da çalışarak birtakım modeller tespit etmenin de uğraşını vermektedir ki, kanımızca bu husus da hadislerin anlaşılması açısından faydalı gözükmektedir.

Günther ele aldığı hadislerin analizinde de kuramsal açıklamalarının uzantılarını yakalamaya çalışmakta, özellikle metindeki kişisel müdahalelerin ipuçlarını tespit etmeye çalışmaktadır. Öte yandan bu tarz ravi formülasyonunu, olumsuz olarak da değerlendirmeyip onu, bir metni

<sup>93</sup> Aslında bu karşılaştırma da tam olarak birbiriyle örtüşmemektedir; zira daha önce de belirttiğimiz üzere kurgusallık da çok fazla ravi müdahalesi söz konusu olmaktadır, oysa mana ile rivayette bu tarz büyük çaplı bir müdahale, tüm rivayetler açısından değil; ancak kimi tekil rivayetler açısından söylenebilir.

mesaj veren (numunevi) bir formata aktarmanın bir koşulu olarak görmesi de kanaatimizce olumlu bir yaklaşımdır. Zira ona göre bu tarz vurgulamalar ancak kurgusal anlatımla gerçekleştirilebilir.

Sylvia Akar da bu konuda güzel kuramsal açıklamalarda bulunmasına rağmen kitabı ve mezkûr makalesinde hadisleri ele alırken de görüldüğü üzere, kendisinin bu açıklamalarını yansıtırma konusunda pek başarılı olduğu kanaatinde değiliz; zira kendisinin bu kuramlardan hareket ettiği her zaman ve her örnekte net olarak hissedilmemektedir. Yine de Akar, hadisi anlama yöntemleri konusunda önemli bilgiler vermektedir. Bu arada klasik hadis usûlünün özellikle üzerinde durduğu isnad fenomeninin burada yeniden önem kazandığı görülmektedir ki, burada isnad, metinden kopuk olarak değil; bilakis metin hakkında ipuçları taşıyan, onun serüveni hakkında bir şeyler söyleyen temel bileşenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan Akar'ın hadis literatürünün oluşumunda râvîlerin ve müelliflerin hem metinlerin seçilmesinde hem de metinlerin lafzının şekillenmesindeki işlevleri dolayısıyla oynadıkları önemli role yaptığı vurgu da, önemli bir husus olarak karşımızda durmaktadır.



# Ebu'l-Esved Ed-Du'eli'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi

**Zafer KIZIKLI\***

## **Abstract**

**Abû al-Aswad al-Du'ali: His Position and Significance in the History of Arabic Grammar.** *This article deals with Abû al-Aswad al-Du'ali (605-688 A.D.), founder of Arabic grammar rules and his position in Arabic grammar history. He lived in Basrah, center of the grammar activities in the early period of Islamic history. According to the classical Islamic sources, he wrote grammar rules firstly and he taught them to another people. In this way Arabic grammar became an area of study and in the following period, a lot of books were written on it.*

**Key Words:** Arab, Arabic, Grammar, Abû al-Aswad al-Du'ali, Grammar History

## **Giriş**

Arap dilinin gramer kurallarının tespiti ile ilgili ilk düşünceler tamamen dini kaygılara dayanır. İslam öncesi sözlü kültür geleneğine sahip olan Arap toplumu Kur'ân ve hadislerle birlikte yazılı kültüre geçiş yapmıştır. İslam coğrafyasının genişlemesi ve Arap olmayan milletlerin Müslüman olmalarıyla birlikte Arap dilinde görülen bozulmalar Kur'ân'ın okunuşuna da yansımıştır. Bu durum ise Araplar arasında hoşnutsuzluklara yol açmış ve Arapçanın gramer kurallarının tespitinin gerekliliği düşüncesini doğurmuştur.

Klâsik kaynaklarda Arapçanın gramer kurallarının belirlenmesine yönelik bilgilerin tümü de Ebu'l-Esved ed-Du'eli (17/605-69/688 ) üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bakımdan Ebu'l-Esved ed-Du'eli Arap dilinin gramer tarihinde çok önemli bir kişiliktir ve onunla ilgili tarihsel anlatıların incelenmesi Arap grameri tarihi bakımından büyük önem arz etmektedir.

---

\* **Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: [www.zaferkizikli@yahoo.com](mailto:www.zaferkizikli@yahoo.com)

Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin bizzat kendisinin ve yetiştirdiği öğrencilerinin gramer kurallarıyla ilgili yapmış oldukları çalışmalar “*nahv*” ve “*sarf*” ilimlerinin oluşumunu sağlamış, daha sonraki dönemlerde “*âlet ilimler*” diye adlandırılan bu branşlar tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi dinî ilimlerin yanında yerini almıştır. Böylece dil ve din bilimleri arasında bir koordinasyon meydana gelmiş, Arapların dilsel kültürlerindeki birikim de ilâhî mesajın anlaşılmasında etkin bir rol oynamaya başlamıştır.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin gramer çalışmaları sadece İslâmî ilimlere hizmet etmekle kalmayıp, Arap dili ve kültürünün günümüze kadar ulaşmasını sağlamış, Araplara yepyeni bir ufuk açmıştır.

### I. EBU'L-ESVED ED-DU'ELÎ'NİN HAYATI<sup>1</sup>

Asıl adı Zâlim b. Amr b. Sufyân b. Cendel b. Ya'mur b. Hils b. Nefâse b. 'Adiyy b. ed-Dîl b. Bekr ed-Deylî, lakabı ise Ebu'l-Esved ed-Du'elî'dir. 17/605 yılında Basra'da doğdu. Tâbiîn döneminin önde gelen dil, gramer, hadis ve İslâm hukuku âlimlerindedir. Dâhi kişiliği, hazır cevaplılığı ve soyluluğu ile yaşadığı toplumda seçkin bir konum elde eden Ebu'l-Esved ed-Du'elî, aynı zamanda iyi bir at binicisi ve şâirdir. Cimri bir kişiliğe

<sup>1</sup> es-Safedî, Halil b. Eybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, XVI, Beyrût, 1981 s.533-539; İbnu Hallikân, Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-Ayân fi Enbâ'i Ebnâ'i'z-Zamân*, (Thk. İhsân Abbâs), Dâru Sâdir, Beyrût, 1978, II, 535-538; Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemu'l-Udebâ'*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, Beyrût, 1936, XII, 34-39; es-Suyûtî, 'Abdu'r-Rahmân b. Ebî Bekr, *Bugyetu'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Lugaviyyîne ve'n-Nuhât*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dâru'l-Fıkr, Beyrût, 1979, II, 22-23; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, (6. Bsk.), Beyrût, 1984, III, 236-237; *Dâ'iratu'l-Me'ârif el-İslâmiyye*, Komisyon, Mısır, 1933, I, 422-423; el-Bagdâdî, 'Abdu'l-Kâdir b. 'Umer, *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrût, Thz., VI, 136; Muhammed b. Sa'd, *et-Tabâkatu'l-Kubrâ*, Dâru Sâdir, Beyrût, 1957, VII, 70; Ebu'l-Ferac el-İsfahânî, 'Aliyyu'bnul-Huseyn, *el-Ağânî*, (Thk.'Abdu'l-Kerîm İbrâhîm el-Azbâvî), Kahire, 1980, XII, 297-334; el-Hanbelî, 'Abdu'l-Hayy b. el-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, (Thk. İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî Komisyonu), Beirut, Thz., I, 76; İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Dâru'l-Mârif, Beyrût, 1978, s. 61-63; Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, Mektebetu'n-Nehdati'l-Misriyye, (7. Bsk.), Kâhire, 1935, II, 288; Corci Zeydan, *Târihu Âdâbi'l-Lugati'l-'Arabiyye*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrût, Thz., II, 221; 'Abdu'l-'Âl, Sâlim Mekram, *el-Halâkatu'l-Mefkûde fi Târihi'n-Nahvi'l-'Arabî*, Mu'essesetu'l-Vahde, (1. Bsk.), Kuveyt, 1977, s. 137; el-Cumahî, Muhammed b. Sellâm, *Tabakâtu Fuhûli'ş-Şu'arâ'*, Kahire, 1974, I, 12; İbnu Kuteybe, 'Abdullah b. Muslim, *el-Me'ârif*, (Thk. Servet 'Ukkâşe), Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kâhire, 1960, s. 841; İbnu Kuteybe, 'Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'r ve'ş-Şu'arâ'*, Kâhire, 1966, s. 729; el-Kiftî, 'Aliyyi'bni Yûsuf, *İnbâhu'r-Ruvât*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm el-Azbâvî), Kahire, 1980, I, 39-44; Topuzoğlu, Tevfik Rûştü, “Ebû'l-Esved ed-Düelî”, *T. D. V. İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, X, 311-313; Kızıklı, S. Zafer, *Arap Grameri Ekolleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005, s. 14

sahip olan Ebu'l-Esved ed-Du'elî fakirlere maddî yardımda bulunulmasını hoş karşılamaz ve çocuklarına:

“Eğer fakirlere paranızı verirsiniz, onlardan daha kötü duruma düşersiniz. Allahu Teâlâ ile cömertlik yarışına girmeyin!... Allahu Teâlâ en cömerttir. O eğer isteseydi tüm yoksulları zengin yapardı. Maddî yardım da kendinizi zorlamayın, sonra fakirleşirsiniz!...”<sup>2</sup> diye öğüt verirdi.

Dönemin Irak vâlisi olan Ziyâd b. Ebîh<sup>3</sup> 'in çocuklarına hocalık yapmıştır.

Hız. Ali'nin yakın arkadaşı olan Ebu'l-Esved ed-Du'elî onunla birlikte Sıffin savaşına katılarak Mu'aviye'ye karşı savaşmış ve ardından da Hız. Ali tarafından Basra vâliliği ile ödüllendirilmiştir.

Yahyâ b. Ma'în'den (öl. 233 /848)<sup>4</sup> rivâyet edildiğine göre, Ebu'l-Esved ed-Du'elî 69/688 yılında veba hastalığına yakalanarak vefat etmiştir.

## II. EBU'L-ESVED ED-DU'ELÎ'NİN GRAMER KURALLARINI TESPİTİYLE İLGİLİ ANLATILAR

Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin Kur'ân'daki kelimeleri harekelemiş olmasının dışında, nahiv alanında neleri tespit ettiğini ve ilk olarak hangi bâbları ortaya koyduğunu kesin olarak bilmiyoruz<sup>5</sup>.

Gramer kurallarının belirlenerek yazıya geçirilmesi konusunda Ebu'l-Esved ed-Du'elî hakkında farklı bir takım rivâyetler vardır. Bu rivayetlerin doğruluk derecesini saptamak imkansızdır. Çünkü o döneme ilişkin kesin deliller tarihin derinliklerinde yok olup gitmiştir. Fakat yine de bu rivâyetlerin tanınması Arapçanın gramer kurallarının nasıl ve hangi şartlarda ortaya konulduğu hakkında bir fikir verecektir<sup>6</sup>.

### 1. İbnu'l-Enbârî'nin<sup>7</sup> Anlatısı ve “Nahv” Kavramının Oluşumu

Arapçada « النَّحْوُ » “nahv” sözcüğü sözlük anlamıyla “yol” ve “yön”,

<sup>2</sup> İbnu Hallikân, *a.g.e.*, II, 538-539

<sup>3</sup> Ziyâd b. Ebîh, ilk dönem İslam komutanlarından, aynı zamanda ünlü bir hatiptir. Mu'aviye tarafından Irak'a vâli olarak atanmıştır. 673 yılında vefat etmiştir.

<sup>4</sup> Bkz. al-Hatîb al-Bagdâdî, Ahmed Ibn 'Ali, *Târîhu Bagdâd*, al-Maktaba al-Selefiyya, el-Medîne el-Munevvara, Thz., XIV, 177; İbnu Hallikân, *a.g.e.*, V, 190.

<sup>5</sup> Demiryak, Kenan – Bakırcı, Selami, *Arap Dili Grameri Tarihi*, Erzurum, 2001, s. 27

<sup>6</sup> Kızıklı, S. Zafer, *a.g.e.*, s. 15-20.

<sup>7</sup> İbnu'l-Enbârî (513/1119 – 577/1118) Kûfe gramer ekolünün önde gelen temsilcilerindendir. Bağdat'ta yaşamıştır. “*el-İnsâf fi Mesâilil-Hilâf beyne Nuhâtil-Basra ve'l-Kûfe*”,

terim olarak da “gramer” demektir<sup>8</sup>. Bu sözcüğün “gramer” anlamını kazanmasıyla ilgili şu anlatılar ön plana çıkmaktadır:

‘Ali b. Ebî Tâlib, bir bedevinin Kur’ân’ın, el-Hâkka sûresinin 37. âyetini « لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئِينَ » “Onu yanlış yapanlardan başkası yemez” şeklinde okuduğuna, tanık olmuştur. Oysa istisna edatı olan «إِلَّا» dan sonraki bu kelime ref’ hâlinde olduğu için « لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ » şeklinde okunmalıdır.

Ebu’l-Esved ed-Du’elî bir gün, ‘Ali b. Ebî Tâlib’in yanına gittiğinde, onun elinde bir kağıt parçası görür ve bu kağıt parçasının ne olduğunu sorar. ‘Ali b. Ebî Tâlib de insanların konuşmaları üzerine kafa yordüğünü ve Arap olmayanlarla kaynaşmadan dolayı dilin bozulduğunu belirtir. İnsanlara müracaat edebilecekleri, güvenebilecekleri bir kaynak olması için bu kağıdı hazırladığını söyler. Bu kağıtta ise şunlar yazmaktadır:

« الْكَلَامُ كُلُّهُ اسْمٌ وَفِعْلٌ وَحَرْفٌ فَالِاسْمُ مَا أُتْبِعَ عَنِ الْمُسَمَّى، وَالْفِعْلُ مَا أُتْبِعَ بِهِ، وَالْحَرْفُ مَا جَاءَ لِمَعْنَى »

“Söz, ya isim, ya fiil, ya da harftir. İsim adlandırıldığı şeyi bildirir. Fiil haber vermekte kullanılan bir ögedir. Harf ise bir anlam için gelir.”

Ebu’l-Esved ed-Du’elî, daha sonra ‘Ali b. Ebî Tâlib’in kendisine şöyle dediğini ifâde eder:

« أَنْحَ هَذَاوَالْتَّحَوُّ وَأَضْرَفَ إِلَيْهِ مَا وَقَعَ إِلَيْكَ . وَأَعْلَمَ لِي أبا الأَسْوَدِ أَنَّ الأَسْمَاءَ ثَلَاثَةٌ : ظَاهِرٌ وَلَا مُضْمَرٌ ظَاهِرٌ وَمُضْمَرٌ وَاسْمٌ لَا »

- Bu tarz üzere devam et ve bildiklerini oraya ekle. Ey Ebu’l-Esved! Şunu bilesin ki, isim üç türdür: Zâhir (açık isim), muzmer (zahir) ve ne zâhir ne de muzmer olan.”

İbnu’l-Enbârî, bu konuyu daha sonra Ebu’l-Esved ed-Du’elî’nin ağzından şu şekilde nakleder:

“Sonra ben ‘atîf, na’t, ta‘accub ve istifhâm bölümlerini ortaya koydum, *inne ve benzerlerine* kadar işi vardırımdı. Bunları ‘Ali b. Ebî Tâlib’e sunduğum zaman o, daha da eklememi istedi. Ben de her eklediğim bö-

“Esrâru’l-‘Arabiyye”, “Ukudu’l-İrâb”, “Havâşî’l-İdâh”, “Mensûru’l-Fevâ’id” başta olmak üzere gramere dair pek çok eseri vardır.

<sup>8</sup> el-Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Dâru’l-Cil, Beyrût, Thz., IV, 396.

lümnden sonra, ona bunları takdim ettim. Bu bilgiler yeterli bir düzeye ulaştığında bana dedi ki:

« مَا أَحْسَنَ هَذَا التَّحْوِ الَّذِي قَدْ نَحَوْتَ ! »

- İzlediğin bu yöntem ne kadar da güzel! 9 .

Bu cümlede « التَّحْوِ » “yönelmek” sözcüğü hem isim hem de fiil olmak üzere iki kez geçmektedir. Buradan hareketle sonraki dönemlerde gramer kurallarına *nahv* adı verilmiş ve Basralı âlimler tarafından sistematik bir bilim hâline getirilmiştir.

## 2. Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ'nın<sup>10</sup> Anlatısı

Irak vâlisi Ziyâd b. Ebîh, Ebu'l-Esved ed-Du'elî'yi yanına çağırması ve ona:

- Ey Ebu'l-Esved, yabancılar çoğaldı ve Arapçayı bozdu! Şayet sen onlar için bir şey yazarsan insanların dili bununla düzelir ve Allah'ın kitabı da doğru okunur.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî bu teklifi reddeder, hatta ona cevap verme gereği dahi duymaz.

Bu durum üzerine Ziyâd b. Ebîh, bir adamına dönerek şöyle emreder:

- Ebu'l-Esved'in geçtiği yola otur, o senin yanından geçerken bilerek Kur'ân' dan bir âyeti yanlış olarak oku!

Ziyâd b. Ebîh'in emrindeki bu adam aynen denileni yapar ve Kur'ân-ı Kerim'in Tevbe suresinin, 3. âyetinde geçen; « إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ »

<sup>9</sup> İbnu'l-Enbârî, 'Abdu'r-Rahmân İbn Muhammed, *Nuzha al-Alibbâ' fi Tabakât al-Udebâ'*, (Thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî), Mektebetu'l-Menâr, (3. Baskı), ez-Zerkâ' - Ürdün, 1985, s. 18-19.

<sup>10</sup> Ebû 'Ubeyde 110/728-209/824 yılları arasında Basra'da yaşamış gramer, edebiyat ve dil bilginidir. Gramer bilgisini Yûnus b. Habîb (94/713-182/798) ve 'Amr b. 'Alâ (70/690-154/77) 'dan almıştır. Ebû 'Usmân el-Mâzinî (öl. 248/863) ve Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 250/865) onun en seçkin öğrencilerindendir. En önemli eserleri şunlardır: “*Garîbu'l-Kur'ân*”, “*Mecâzu'l-Kur'ân*”, “*Garîbu'l-Hadîs*”, “*el-Hudûd*”, “*et-Tâc*”, “*ed-Dibâc*”, “*el-İnsân*”, “*el-Cem'u ve't-Tesniye*”, “*el-Feras*”, “*el-Licâm*”, “*es-Serc*”, “*el-İbl*”, “*er-Rahl*”, “*el-Hamâm*”, “*el-Hayyât*”, “*el-Akârib*”, “*el-Hayl*”, “*es-Seyf*”, “*el-Huff*”, “*el-Lugât*”, “*el-Eddâd*”, “*el-Firak*”, “*Mâ Tulhinu fihî'l-Amme*”, “*el-İbdâl*”, “*el-Karâ'in*”, “*Eş'ârû'n-Kabâ'il*”, “*Fe'ale ve Ef'ale*”, “*eş-Şevârid*”, “*Ed'iyetu'l-'Arab*”, “*Buyûtâtû'l-'Arab*”, “*Me'âsiru'l-'Arab*”, “*Mesâlibu'l-'Arab*”, “*el-Eyyâm*”. Hayatı hakkında Bkz. el-Hanbeli, 'Abdu'l-Hayy b. el-İmâd, a.g.e., II, 24-25; el-Hatîb el-Bagdâdî, a.g.e., XIII, 252-258; İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 137-150; İbnu Hallikân, a.g.e., V, 235-243; Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *Merâ tibû'n-Nahviyyîn*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Matba'atu Nehdati Mısır, Kahire, 1955, s. 71-74; el-Kiftî, a.g.e., III, 276-287; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-Vu'ât*, II, 294-296; Yûsuf b. Tagrîberdî, a.g.e., II, 184; Yâkût, a.g.e., XIX, 154-162; ez-Zubeydî, a.g.e., s. 124-126

« رَسُوْلُهُ » “Şüphesiz ki, Allah ve Peygamberi, müşriklerden uzaktır” cümlesini yüksek sesle, « إِنَّ اللَّهَ بَرِيٌّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُوْلُهُ » “Şüphesiz ki Allah, müşriklerden ve Peygamberinden uzaktır.” anlamına gelecek şekilde « lam » ve « he » harflerini esreliyerek okur.

Bunun üzerine Ebu'l-Esved, “Allah’ın kudreti peygamberine uzak olmaktan yücedir” diyerek oradan uzaklaşır ve derhal Ziyâd b. Ebîh’in yanına dönerek ona şöyle der:

- Senin talebine karşı benim takındığım tavır ne kadar da tuhaf! Ben Kur’ân’ın irâbını yapmaya karar verdim, bana otuz kişi ver!...

Ziyâd b. Ebîh derhal otuz kişiyi getirtir, Ebu'l-Esved ed-Du’elî, bu kişilerden on tanesini seçer. Sonra da bunlar arasından ‘Abdu’l-Kays kabilesinden bir adama dönerek,

- Eline bir Mushaf ve siyahın dışında bir boya al! Ben dudaklarımı açtığım zaman harfin üzerine bir nokta koy. Dudaklarımı yumduğumda noktayı harfin yanına, dudaklarımı kapattığımda ise harfin altına koy. Eğer bu hareketlerden birini üst üste yaparsam iki nokta koyarsın, der.

Böylece Kur’ân-ı Kerîm’i yazmaya başlar ve sonuna kadar gelir<sup>11</sup>.

Aynı olayı İbnu’l-Enbârî daha farklı aktarır:

Hz. Ömer’in hilafeti döneminde bir bedevi gelerek,

- Allah’ın Muhammed’e indirdiği şeyden kim bana bir bölüm okuyacak, der.

Orada bulunanlardan biri ona Tevbe suresinin 3. âyetini « إِنَّ اللَّهَ بَرِيٌّ »

« رَسُوْلُهُ » şeklinde okur. « إِنَّ » nin ismi olduğu için fethalı okunması gereken « رَسُوْلُ » “peygamber” kelimesi mecrûr zannedilerek esreli okununca mana bozulur “Allah, peygamberinden uzaktır!” şeklinde olumsuz bir anlam ortaya çıkar. Bedevi ise burada yapılan gramer hatasını bilmediği için,

- Allah nasıl olur da peygamberinden uzak olur? Eğer Allah, peygamberinden uzaksa, ben ondan daha da uzağım, diyerek tepki gösterir.

Bu haber Hz. Ömer’e ulaştınca, Hz. Ömer o bedeviyi yanına çağırır ve aralarında şu diyalog geçer:

- Ey bedevî! Allah’ın peygamberinden uzaksın öyle mi?

<sup>11</sup> İbnu’n-Nedîm, a.g.e., s. 61-63

- Ey Müminlerin emiri! Ben şehre gitmiştim, Kur'ân'dan haberim yoktu. 'Kim bana onu okuyacak' diye sordum. Oradan birisi gelerek bana Berâe sûresini okudu, diyerek, sureyi kendisine okuduğu şekliyle Hz. Ömer'e aktarır.

Hz. Ömer de ona:

- Böyle değil ey bedevi! deyince,

- Nasıl öyleyse? Ey Müminlerin emîri! diye sorar.

Hz. Ömer de âyetin doğru şeklini okuyarak ona açıklama yapar. Bunun üzerine bedevi:

- Allah'a yemin olsun ki, ben Allah'ın ve onun Peygamberinin uzak olduğu kimselere uzağım, der.

Hz. Ömer ona, Kur'ân'ı iyi bilen kimselerin dışında rastgele kişilerden Kur'ân kırâati dinlememesi gerektiğini öğütler.

Bu olay üzerine Hz. Ömer, Ebu'l-Esved ed-Du'elî'ye Arap dilinin gramer kurallarını ortaya koymasını emreder<sup>12</sup>.

### 3. 'Âsım b. Ebî'n-Nucûd'un<sup>13</sup> Anlatısı

Ebu'l-Esved ed-Du'elî Basra vâlisi Ziyâd b. Ebîh'e gelerek ona şöyle der:

- Arapların yabancılarla karışarak dillerinin bozulduğunu görüyorum. Araplara kendi dillerini tanıtacak bir şey yazmama izin verir misin?

O da, "Sakin böyle bir şey yapma!" diye karşılık verir. Bunun üzerine, Ebu'l-Esved ed-Du'elî, vâlinin meclisini terk eder. Bir süre sonra mecliste bulunanlardan biri bu duruma sinirlenerek "Allah vâliyi ıslah etsin! Babamız öldü ve çocuklar ortada kaldı!" diyerek olaya karşı duyduğu rahatsızlığı ortaya koyar. Arapçanın yöneticiler tarafından sahiplenilmediğini, dile gereken önemin verilmediğini ifade eder. Bu tavır karşısında hatasını anlayan Basra vâlisi Ziyâd b. Ebîh ona şu şekilde karşılık verir:

- Babanız öldü ve çocuklar yetim kaldı, öyle mi? Çabuk bana Ebu'l-Esved ed-Du'elî'yi çağırın!

Ebu'l-Esved ed-Du'elî gelince ondan, gramer kurallarıyla ilgili düşüncesini gerçekleştirmesini ister, O da bunu yerine getirir.

Yine 'Âsım b. Ebî'n-Nucûd'un anlattığına göre, Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin kızı bir gün babasına:

<sup>12</sup> İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 19-20

<sup>13</sup> 'Âsım b. Ebî'n-Nucûd (öl. 127/745), yedi kırâat imamından biridir. Hayatı için Bkz. İbnu Hallikân, *a.g.e.*, I, 243

- Gökyüzünün en güzel şeyi nedir ( مَا أَحْسَنُ السَّمَاءِ ؟ ) diye sorunca o da,

- Yıldızlardır, cevabını verir, bu cevap karşısında şaşırın kızı babasına,

- Ben bunu kastetmedim, ben gökyüzünün güzelliğine karşı duyduğum hayranlığı ifade etmek istedim, deyince Ebu'l-Esved ed-Du'elî de ona:

- Öyleyse, ( مَا أَحْسَنَ السَّمَاءِ ! ) “Gökyüzü ne kadar da güzeldir!” şeklinde söyle! der.

İşte bu yüzden Ebu'l-Esved ed-Du'elî nahvi ortaya koyar ve ilk olarak “ta'accub” konusunu kaleme alır. Bunu teyit eden bir başka rivâyet ise oğlu Ebû Harb'in,

- Babamın gramer kurallarıyla ilgili ilk yazdığı bölüm “taaccub” tür şeklindeki ifâdesidir<sup>14</sup>.

Ebû Hâtim es-Sicistânî<sup>15</sup> (öl. 250/864) de Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin cahiliye döneminde dünyaya geldiğini nahiv ilmini 'Ali b. Ebî Tâlib'den aldığını rivâyet eder.

Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâ'îl ise babasından kendisine şöyle dediğini kaydeder:

“Bazıları, nahvi ilk ortaya koyan kişinin Nasr b. 'Asım olduğunu iddia ederler, oysa nahvi Basra'da ilk ortaya koyan kişi Ebu'l-Esved ed-Du'elî'dir”<sup>16</sup>.

#### 4. el-Halîl b. Ahmed el-Farâhîdî'nin<sup>17</sup> Anlatısı

Ebu't-Tayyib el-Luğavî (öl. 351/962), Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin nahvi ilk ortaya koyan kişi olduğunu belirterek, bu konuda Ebû Fadl Cafer b. Muhammed b. Babteveyh'in, İshâk İbrâhîm b. Hâmîd'den onun Ebû Hâ-

<sup>14</sup> İbnu Hallikân, a.g.e, II, 537

<sup>15</sup> Ebû Hâtim Sehl es-Sicistânî (öl. 250/864), dil Kur'an ilimleri ve şiir bilginidir. el-Esmâ'î ve Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Musennâ'nın öğrencisidir. el-Muberrid (210/826 – 286/899)'e de hocalık etmiştir. Eserleri: “Kitâbu'l-Eddâd”, “Kitâbu'n-Nahl”, “Kitâbu'l-Mu'amerayn”, “İ'râbu'l-Kur'ân”, “el-Maksûru ve'l-Memdüd”, “Mâ Tulhinu fihî 'l-Amme”, “el-Makâtî'u ve'l-Mebâdî”, “el-Kirâ'ât”, “el-Fesâha”, “el-Vuhûş”, “İhtilâfu'l-Masâhif”, “et-Tayr”, “en-Nahle”, “el-Harru ve'l-Berdu ve's-Şemsu ve'l-Kameru ve'l-Leylu ve'n-Nehâr”, “es-Suyûfu ve'r-Rimâh”, “ed-Der'u ve't-Turs”, “el-Hecâ”, “Halku'l-İnsân”, “el-İdgâm”, “el-Leb'u ve'l-Lebenu ve'l-Halîb”, “el-Keram”, “eş-Şitâ'u ve's-Sayf”, “en-Nahlu ve'l-Asel”, “el-İbl”, “el-Uşb”, “el-Hisbu ve'l-Kah”. Hayatı hakkında Bkz. İbnu Hallikân, a.g.e, II, 430-434; İbnu'n-Nedîm, a.g.e, s. 82; el-Kiftî, a.g.e, II, 58-64; es-Suyûtî, Buğyetu'l-Vu'ât, I, 606-607; es-Safedî, a.g.e, XVI, 14-16; ez-Ziriklî, a.g.e, III, 143

<sup>16</sup> el-Luğavî, a.g.e., s. 21

<sup>17</sup> el-Halîl b. Ahmed (100/718 – 175/791), Basra ekolünün en büyük temsilcisi ve ilk gramer eseri olan “el-Kitâb”ın müellifi Sîbeveyhî'nin hocasıdır. Arapça ilk sözlük olan “Kitâbu'l-'Ayn” ve arûz ilmini anlattığı “el-Arûd” adlı eserleri meşhurdur.



tim b. Sicistanî 'den, onun Ebû Bekr b. Muhammed b. Yahyâ' dan, onun Muhammed b. Yezîd en-Nahvî'den, onun Ebû 'Umer el-Cermî' den, onun da el-Halîl b. Ahmed'den rivâyet ettiğine göre:

Ebu'l-Esved ed-Du'elî, nahv ilmini 'Ali b. Ebî Tâlib'den almıştır. Çünkü 'Ali b. Ebî Tâlib, insanların konuşmalarında lahn iştmiş ve Ebu'l-Esved ed-Du'elî'ye şöyle demiştir:

-İnsanlar için harfler yaz ve bu harflere işaretler koy!

Ebu'l-Esved ed-Du'elî, 'Ali b. Ebî Tâlib'in bu teklifine bir süre kayıtsız kalır. Daha sonra Ziyâd b. Ebîh de ona insanların dilinin bozulduğunu söyler.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî bir gün, « سَقَطَتْ عَصَائِي » «*Değneğim düştü*» demesi gerekirken, « سَقَطَتْ عَصَائِي » diyen bir adam görür ve Arapçanın halk arasında yanlış kullanıldığı görüşüne inanarak, Hz. 'Ali ile Ziyâd b. Ebîh'e hak verir<sup>18</sup>.

Aynı zamanda Ebu'l-Esved ed-Du'elî, Ziyâd b. Ebîh'in oğullarına Arapça hocalığı da yapmıştır.

### 5. el-Esma'î'nin<sup>19</sup> Anlatısı<sup>20</sup>

Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin yanında sürekli bulunan ve ondan Arapça'nın kurallarını sorarak öğrenen bir çocuk vardı. Ebu'l-Esved ed-Du'elî bir gün ona:

-Yavrum, babana ne oldu, diye sorar.

O da:

<sup>18</sup> el-Luğavî, a.g.e., s. 6-8

<sup>19</sup> Tam adı 'Abdu'l-Melik b. Kurayb b. 'Alî b. Esmâ' el-Bâhilî, künyesi Ebû Bekr'dir. Aslen Basralıdır. Abbasi halifesi Hârûn er-Reşîd (öl. 193/809) döneminde Bağdat'a gelmiştir. Dil, şiir, gramer, ahbâr, nevâdir ve garaib konularında döneminin en büyük bilginlerinden birisiydi. 740-828 yılları arasında yaşamıştır. el-Halîl b. Ahmed ve 'Amr b. 'Alâ'nın öğrencisidir. Ünlü dilbilimci ve râvî Halef el-Ahmer (öl.180/796)'den de yararlanmış. el-Esmâ'î, Arap şiirinin günümüze intikalinde en önemli rolü oynayan kişilerden biridir. Ezberinde 16.000 urcûze olduğu söylenir. Eserleri: "el-Esmâ'îyyât", "Halku'l-İnsân", "el-Ecnâs", "el-Envâ", "el-Hemz", "el-Maksûr ve'l-Memdûd", "el-Fark", "es-Syfât", "el-Ebvâb", "el-Meyser ve'l-Kaddâh", "Halku'l-Feras", "el-Hayl", "el-İbl", "eş-Şâ", "el-Ahbiyetu ve'l-Buyût", "el-Vuhûş", "Fe'ale ve Efale", "el-Emsâl", "el-Eddâd", "el-Kalbu ve'l-İbdâl", "el-İştikâk", "Garîbu'l-Hadîs", "el-Kelâmu'l-Vahşîyy", "Nevâdiru'l-A'râb", "el-Muzekker ve'l-Muennes". Hayatı hakkında Bkz. el-Hanbeli, 'Abdu'l-Hayy b. el-İmâd, II, 36-37; el-Hatîb el-Bagdâdî, a.g.e., X, 410-420; İbnu Hallikân, a.g.e., III, 170-176; İbnu Kesîr, a.g.e., X, 283; İbnu'n-Nedîm, a.g.e., s.78; el-Kiftî, II, 197-205; es-Safedî, a.g.e., XIX, 187-193; Sezgin, Fuat, a.g.e., VIII, 283; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-Vu'ât*, II, 112-113; ez-Ziriklî, a.g.e., IV, 162

<sup>20</sup> el-Luğavî, a.g.e., s. 9-11

-Sıtmaya yakalandı, sıtma onu kırdı geçirdi, ezdi, paramparça etti, güçsüz, bîçâre hâle getirdi, diye cevap verir.

Bunun üzerine Ebu'l-Esved ed-Du'elî ona şu soruyu yöneltir:

-Babana düşmanlık eden, onu sahipsiz bırakan, kovan, azarlayan, üzerine yürüyen annene ne oldu?

Çocuk:

-Babam annemi boşadı, başkasıyla evlendi, diye cevap verdikten sonra, « حَطَّيْتُ » şeklinde bir cümle kurar. « فَحَطَّيْتُ وَرَضَيْتُ وَبَطَّيْتُ »

kelimeleri “*etine dolgun oldu*” anlamına gelen anlamdaş sözcüklerdir, ama “*memnun oldu*” anlamına gelen ve bu sözcüklerle anlamca ilgisiz « رَضَيْتُ » kelimesini sırf kâfiyeli olsun diye kullanmış ve ortaya anlam yönünden bozuk bir ifade çıkmıştı.

Bu olaydan sonra Ebu'l-Esved ed-Du'elî, Ziyâd b. Ebîh'e gelerek,

-Bana söylediğimi anlayacak bir kâtip ver! der.

Ziyâd b. Ebîh de 'Abdu'l-Kays kabilesinden bir adamı ona getirtir, fakat o, bu şahsı beğenmez. Daha sonra Kureyş'ten birini çağırtrır. Ebu'l-Esved ed-Du'elî bu kişiye şöyle talimat verir:

-Ben bir harfi okurken dudaklarımı açtığımı gördüğünde, harfin üzerine; dudaklarımı büzünce harfin önüne; dudaklarımı kapattığımda da harfin altına bir nokta koy. Şayet onlardan birini gunneyle tekrar edersem iki nokta koyarsın.

O kişi de onun dediği gibi yapar.

## 6. Ebû Seleme Mûsâ b. İsmâ'il'in Anlatısı<sup>21</sup>

“Bazı kimselerin 'Abdu'r-Rahmân b. Hurmuz'ü veya al-A'rac b. Nasr b. Âsım'ı nahvi ortaya koyan ilk kişi olarak iddia etmeleri asılsızdır. Çünkü onların her ikisi de nahvi Ebu'l-Esved ed-Du'elî'den almışlardır. Gerçek şudur ki, nahvi ilk ortaya koyan kişi 'Ali b. Ebî Tâlib'dir. Çünkü tüm rivâyetler, Ebu'l-Esved ed-Du'elî'ye, ondan da 'Ali b. Ebî Tâlib'e dayanmaktadır.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî, kendisinin nahv ilmini nereden aldığı şeklinde bir soruya muhatap olmuş, o da:

-Nahiv ilminin inceliklerini 'Ali b. Ebî Tâlib vasıtasıyla ortaya koydum, diye cevap vermiştir.

İnsanlar Arap dilini öğrendikleri kişi olan Ebu'l-Esved ed-Du'elî'ye, dildeki anlaşmazlıklarını çözmesi için müracaat ediyorlar, gramer bilgilerini öğ-

<sup>21</sup> İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 21-23

renmek için onun yanına gelip gidiyorlardı. Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin en yakın arkadaşı olan Ânbese b. Mî'dân ise onun ölümünden sonra bu konuma geçmiş ve gramer konusunda bir otorite olarak kabul görmüştür. Ânbese b. Mî'dân'dan sonra da Meymûn el-Akran bu konuma yükselmiştir".

İbnu Sellâm el-Cumahî<sup>22</sup>, Arap gramer bilimini tesis eden, bölümlere ayıran, düzenleyen, dildeki kıyâs yöntemini ortaya çıkararak ilk kişinin Ebu'l-Esved ed-Du'elî olduğunu; onun *fâil*, *mef'ûl*, *mudâf*, *harf-i cerr*, *ref'*, *nasb* ve *cez*m konularını kaleme aldığını belirtir.

ez-Zubeydî<sup>23</sup>, Ebu'l-Esved ed-Du'elî ile birlikte onun öğrencisi olan Nasr b. Âsım ve İbn Hurmuz'u de Arap gramerinin kurucusu olarak kabul etmekte ve onların gramer bilgilerini bölümler halinde yazdıklarını, metodik hale getirdiklerini, *ref'*, *nasb* ve *cez*m 'âmillerini zikrettiklerini, *fâil*, *mef'ûl*, *ta'acub* ve *mudâf* konularını telif ettiklerini bildirmektedir<sup>24</sup>.

Şevkî Dayf ise, aynı zamanda birer kıraat imamı olan Nasr b. Âsım ve İbn Hurmuz'un nahiv ilmini tesis eden kimseler olmadıklarını belirterek, onların sadece Kur'ân'ın noktalanması konusunda çalışmalar yaptıkları görüşündedir<sup>25</sup>.

### III. EBU'L-ESVED ED-DU'ELÎ'NİN GRAMER EĞİTİMİNE KATKISI

Ebu'l-Esved ed-Du'elî yalnızca kendisi gramer çalışmaları yapmakla yetinmemiş, kendisinden sonra bu faaliyetlerin devamını sağlamak ama-

<sup>22</sup> Tam adı Muhammed b. Sellâm b. 'Ubeydullah b. Sellâm, künyesi Ebû 'Abdullah el-Basrî el-Cumahî'dir. Muhammed b. Zeyyâd'ın mevâlîsindedir. Kardeşi 'Abdu'r-Rahmân b. Sellâm da aynı zamanda bir gramer bilginidir. İbnu Sellâm, Hammâd b. Seleme başta olmak üzere, Mubârek b. Fudâle, Zâide b. Ebî'r-Rakkâd ve Ebû 'Avvâne'den rivâyetlerde bulunmuştur. Ondan da el-Muberrid ve Sa'leb (öl. 291/904) başta olmak üzere bir çok gramer bilgini rivâyette bulunmuştur. Doğum tarihi kaynaklarda yer almayan İbnu Sellâm'ın ölüm tarihi 231/845'tir. Öldüğü zaman yetmiş iki yaşında olduğu rivâyet edilmektedir. En önemli eserleri şunlardır: "*el-Fâdil*" (Ahbâr ve şiiirlerle ilgilidir), "*Buyû-tâtû'l-'Arab*", "*Tabakâtu's-Şu'arâ'il-Câhiliyyîn*", "*Tabakâtu's-Şu'arâ'il-İslâmîyyîn*", "*el-Hall-âb*", "*Ecrû'l-Hayl*". Hayatı hakkında bkz. el-Hanbelî, 'Abdu'l-Hayy b. el-İmâd, *a.g.e.*, II, 71; el-Hatîbu'l-Bağdâdî, *a.g.e.*, V, 327-330; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 6-8; İbnu'n-Nedîm, s.165; el-Kiftî, *a.g.e.*, III, 143-145; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I, 115; ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s.127; Ebu't-Tayyib el-Luğavî, *a.g.e.*, s. 108; Yâkût, *a.g.e.*, XVIII, 204-205; Yûsuf b. Tağrîberdî, *a.g.e.*, II, 260; ez-Zirikli, *a.g.e.*, VI, 146; Tüccar, Zülfikâr, "İbn Sellâm el-Cumahî", *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*, XX, 312-313.

<sup>23</sup> Muhammed b. Hasen ez-Zubeydî (öl.379/989), Endülüslü bir âlim olup dil ve nahiv âlimlerinin biyografilerini yazan bir araştırmacı olarak tanınır. *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn* adlı eseri meşhurdur.

<sup>24</sup> ez-Zubeydî, Ebû Muhammed b. el-Hasen, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahîm), Matba'atu's-Sa'âde, Kahire, 1954, s. 2.

<sup>25</sup> Dayf, Şevkî, *el-Medârisu'l-'Arabîyye*, Dâru'l-Me'ârif, (7.Bsk.), Kahire, Thz., s. 16-17

cıyla öğrenciler yetiştirmiştir. Arapçanın gramerinin müstakil bir bilim dalı olmasında, belli bir standarda ulaşmasında ve diğer İslamî bilim dallarıyla etkileşime girmesinde bu kişilerin tümünün de büyük payı vardır.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî ve öğrencilerinin Basralı oluşu gramer faaliyetlerinin doğduğu yer olarak Basra kentini ön plana çıkarmış ve bu faaliyetler ileriki dönemlerde daha da sistematik hale gelerek "Basra Ekolü" adını almıştır.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî'den gramer eğitimi alan ve kendilerine "Basra Ekolünün Birinci Tabakası" adı verilen bu kişileri ve onunla olan ilişkilerini şöyle sıralayabiliriz<sup>26</sup> :

### 1. Nasr b. 'Âsım el-Leysi<sup>27</sup> (? - 89/708)

Yâkût el-Hamevî (öl. 626/1229)'ye göre, Nasr b. 'Âsım, Kurân ve gramer konularında Ebu'l-Esved ed-Du'elî'ye isnatta bulunmuş bilgili bir kişiydi ve Arapça ile ilgili bir kitabı vardı. Onun gramer bilgisini Yahyâ b. Ya'mur el-'Udvânî (? -129/746)'den aldığı, kendisinden de Ebû 'Amr b. el-'Alâ (70/690-154/771)'nin gramer öğrendiği kaydedilir. İnanç olarak önceleri Hâricî olduğu, daha sonra bu görüşü terkettiği rivâyet edilmektedir. Yazmış olduğu kitabı ise günümüze kadar ulaşmamıştır<sup>28</sup>.

ez-Zubeydî, İhlâs sûresindeki « أَحَدٌ » "tek" kelimesinin tenvînsiz olarak okunuşunu ilk olarak onun ortaya attığını, hatta "tenvîn" teriminin de ilk olarak onun tarafından kullanıldığını kaydeder. 'Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî<sup>29</sup>, onun bu kıraatini beğenmiş ve tenvînle okuyan 'Urve b. ez-Zubeyr'inkine tercih etmiştir<sup>30</sup>.

Nasr b. 'Âsım'a, 'Urve b. ez-Zubeyr'in yukarıdaki âyeti tenvînli okuduğu söylenince bu tür bir okuyuşu beğenmediğini ifâde etmiştir.

Kur'ân'ın noktalanması, dönemin yöneticisi el-Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî<sup>31</sup>'nin emriyle, Nasr b. 'Âsım el-Leysi'ye, Yahyâ b. Ya'mur ve el-Hase-

<sup>26</sup> Kızıklı, S. Zafer, a.g.e., s. 20-24

<sup>27</sup> el-Kiftî, a.g.e., III, 343-344; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-Vu'ât*, II, 313-314; İbnü'l-Enbârî, a.g.e., s. 23-24.

<sup>28</sup> Yâkût, a.g.e., XIX, 224.

<sup>29</sup> 'Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî (29/650-117/735) Basralı gramer bilginidir.

<sup>30</sup> ez-Zubeydî, Ebû Muhammed b. el-Hasen, *Tabakâtu'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*, (Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Matba'atu's-Se'âde, Kahire, 1954, s. 27

<sup>31</sup> Emevîler dönemi komutanlarındandır, Mekke, Medine, Taif ve Irak'ta valilik yapmış olup halka zulmetmesiyle ünlüdür. Harici mezhebi mensuplarını ortadan kaldırmıştır. el-Haccâc aynı zamanda meşhur bir hatiptir. 95/714 yılında ölmüştür.

nu'l-Basrî<sup>32</sup> 'nin eşlik etmesiyle gerçekleşmiştir. Bu iş Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin yapmış olduğu faaliyetlerin bir devamı niteliğindedir. Ancak Nasr b. 'Asım, bir yenilik olarak harflerin birbiriyle karışmaması için harfleri nokta ile işaretleme usûlünü getirmiştir. Böylelikle "bâ" harfi, "tâ" dan ve peltek "sâ" dan; "cîm" harfi "hâ" dan rahatça ayırt edilebilmiştir<sup>33</sup>.

## 2. Yahyâ b. Ya'mur<sup>34</sup> (? - 129/746)

Yahyâ b. Ya'mur'in künyesi Ebû Suleymân el-Veşkî el-'Udvânî'dir. Kur'ân'a ilk nokta koyan kimsedir. Dil, gramer, edebiyat, Arap lehçeleri, fikh ve hadîs ilimlerinde tâbî'inin en büyük bilginlerinden biridir. Birkaç sahabîyi görmüştür. Emevîler devletinin resmî mektuplarını yazan dîvân kâtiplerindedir. Dili babasından, grameri de Ebu'l-Esved ed-Du'elî'den öğrenmiştir.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin vefâtından sonra yaklaşık elli yıl yaşamıştır. 'Abdullah b. 'Umer el-Hattâb ile münasebeti ve Kaderiyye ile ilgili sorusuyla tanınır. Hicâz'a yaptığı yolculuğunda ona, Hâmid b. 'Abdu'r-Rahmân el-Himyerî eşlik etmiştir. Bu kişi onun dil ve fesâhat konusundaki kabiliyetini öğrenmek için İbnu 'Umer'le onu yarıştırmıştır.

İbnu Sellâm'ın anlattığına göre, el-Haccâc, Yahyâ b. Ya'mur'a kendisinden lahn işitip işitmediğini sormuş o da,

- Tevbe sûresinin 24. âyetindeki « أَحَبَّ » (ehabbe) "sevdi" sözcüğünü,

« أُحِبُّ » (uhibbe) "sevildi" şeklinde okuyorsun, bu yaptığın lahndır, diye cevap verince el-Haccâc, Yahyâ b. Ya'mur'a sinirlenerek,

- Bugünden sonra bunu hiç işitmeyeceksin, diyerek onu Horasan'a sürgün etmiştir<sup>35</sup>.

Modern Arap dili araştırmacılarından 'Abdu'l-Âl Sâlim Mekram'ın belirttiğine göre, Yahyâ b. Ya'mur yukarıdaki âyette geçen « أَحَبَّ » kelime-

<sup>32</sup> Ebû Saîd el-Hasenu'l-Basrî (21/642-110/728) Medine'de doğmuş büyümüş ve Basra'da yaşamış fikh, hadîs, kelâm, tefsîr ve tasavvuf sahasında döneminin en büyük İslâm âlimidir.

<sup>33</sup> Mekram, a.g.e., s. 79.

<sup>34</sup> Ebu't-Tayyib el-Luğavî, a.g.e., s. 25-26; İbnu'l-Enbârî, a.g.e., s. 24-26; İbnu Hallikân, a.g.e., VI, 173-176; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-Vu'ât*, II, 345; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, Dâru İhyâi'l-Kutubî'l-Arabiyye, Beyrût, Thz., II, 398; Yâkût, a.g.e., XX, 42-43; Yûsuf Tagrîberdî, a.g.e., I, 217; İbnu Sa'd el-Yâfi'î, a.g.e., I, 271; ez-Zirikli, a.g.e., VIII, 177.

<sup>35</sup> ez-Zubeydî, a.g.e., s. 28.

sinin « كَان » nin haberi olduğunu söyleyerek “*Kâne'nin haberi*” terimini ilk kez kullanmıştır<sup>36</sup>.

### 3. ‘Anbesetu’bnu’ l-Fîl<sup>37</sup> (? - ?)

Tam adı ‘Anbesetu’bnu Mi’dân el-Mehrî’dir. ‘Anbesetu’bnu’l-Fîl laka-bıyla tanınır. Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Arapların Ebû Bekr b. Kilâb kabilesindedir. Mehra b. Haydân kabilesine mensup olduğu da söylenir. el-Muberrid, insanların Arapçayı öğrenmek için Ebu’l-Esved ed-Du’elî’ye gidip geldiklerini ‘Anbesetu’bnu’l-Fîl’in de onun en yakın arkadaşı olduğunu ifade eder.

‘Anbese, bir fil çobanı olan babası Mi’dân’la tanınır. O, Emevîler döneminin ünlü şâiri Cerîr (33/653 – 114/733)’in, yine o dönemin bir başka ünlü şâiri el-Farazdak (21/641-114/732) hakkında söylediği şiirleri<sup>38</sup> rivâyet ederdi<sup>39</sup>. Ebu’l-Ferac el-İsfahânî ise onu, Ebu’l-Esved ed-Du’elî’den sonra Arap gramerini en iyi bilen kimse olarak tanıtır<sup>40</sup>.

### 4. Meymûn el-Akran<sup>41</sup> (? - ?)

İlk gramer bilginlerinin ikinci tabakasındandır. Doğum ve ölüm tarihleri kaynaklarda geçmemektedir. Gramer bilgisini ‘Anbesetu’l-Fîl’den aldığı rivâyet edilir. Bir başka rivâyete göre de grameri Ebu’l-Esved ed-Du’elî’den öğrenmiş, kendisinden de ‘Anbesetu’l-Fîl almıştır. Meymûn, Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. el-Musennâ’nın arkadaşıdır. Ebû ‘Ubeyde ilk gramer çalışmalarıyla ilgili şöyle bir rivâyette bulunur:

“Gramerini ilk ortaya koyan kişi Ebu’l-Esved ed-Du’elî’dir, onun ardından bu alanda çalışma yapan kişiler sırasıyla Meymûn el-Akran, ‘Anbesetu’l-Fîl ve ‘Abdullah b. İshâk’tır.”

Basra’da Meymûn el-Akran’ın kendisinin oluşturduğu bir ders halkası vardı. Pek çok kişi onun bu ders halkasında gramer öğrenmiştir. Bu kimselerin en seçkini de ‘Abdullah b. Ebî İshâk el-Hadramî’dir.

<sup>36</sup> Mekram, ‘Abdu’l-Âl Sâlim, *el-Halakâtu’l-Mefkûde fi Târîhi’n-Nahvi’l-‘Arabî*, Mu’essese-tu’l-Vahde, (1.Bsk. ), el-Kuveyt, 1977, s. 89.

<sup>37</sup> el-Kiftî, *a.g.e.*, II, 381-382; es-Suyûtî, *Bugyetu’l-Vu’ât*, II, 233; es-Suyûtî, *el-Muzhir*, II, 398-436; Yâkût, *a.g.e.*, XVI, 133-134; ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 11.

<sup>38</sup> Bu iki şâirin birbiriyle yaptıkları karşılıklı hicivleşmeler Emevîler dönemi Arap edebiyatında önemli bir yere sahip olup “nakâ’id” adıyla anılır.

<sup>39</sup> el-Kiftî, *a.g.e.*, II, 381

<sup>40</sup> Ebu’l-Ferac el-İsfahânî, *a.g.e.*, II, 311

<sup>41</sup> el-Kiftî, *a.g.e.*, III, 337-338; es-Suyûtî, *Bugyetu’l-Vu’ât*, II, 309; Yâkût, *a.g.e.*, XIX, 209-210

### 5. 'Abdu'r-Rahmân b. Hurmuz el-A'rac'<sup>42</sup> (? - 117/735)

Tam adı 'Abdu'r-Rahmân b. Hurmuz b. Ebî Sa'd el-Medenî'dir. Medîne-i Munevvere'lidir. Gramer bilgisini Ebu'l-Esved ed-Du'elî'den almıştır. Kureyş'in neseb bilgisi konusunda otorite bir isimdir. Kıraat ilmini ise Hz. Muhammed'den en çok hadîs rivâyet eden sahabî olarak ünlenen Ebû Hureyre (öl.59/678)'den öğrenmiş, kendisi de yedi kıraat imâmından biri olan Nâfi' b. 'Abdi'r-Rahmân Ebî Nu'aym (öl. 169/785)'ı yetiştirmiştir<sup>43</sup>.

Medîneliler gramer bilgisini yalnızca ondan almışlar ve yalnızca ondan nakil yapmışlardır. Bağdat ekolü gramer bilginlerinden İbnu Burhân (376/986-456/1064), İbnu Cinnî'nin *el-Luma'* adlı eserine yazdığı şerhin önsözünde şöyle der:

- Gramer bilginleri üç çeşittir: Medîneliler, Basralılar ve Kûfeliler!..

Mâlikî mezhebinin kurucusu ve aynı zamanda çok büyük bir hadîs bilgini olan İmâm Mâlik b. Enes (93/712 - 179/795), 'Abdu'r-Rahmân b. Hurmuz'den uzun yıllar gramer dersleri almıştır.

el-A'rac olarak ünlenen 'Abdu'r-Rahmân b. Hurmuz, Arap dilinin kurallarını belirleyen kimseler arasında adı zikredilen bir şahsiyettir. ez-Zubeydî, onun gramer ve Kureyş soybiliminde insanların en bilgilisi olduğunu ve ünlü hadîs âlimi İmâm Mâlik'in, birkaç yıl boyunca el-A'rac'ın yanına ilim öğrenmek için gittiğini de rivâyet eder<sup>44</sup>.

### Sonuç

Kur'ân'ın yanlış okunmasına yönelik dinsel kaygılar olmasaydı, Arapçanın gramer kurallarının belirlenmesi ve bunun eğitimi için VIII. yüzyıl gibi erken bir dönemde faaliyetler başlamazdı. Çünkü o dönemde Arapları bu yönde motive edecek başka bir etken mevcut değildi.

Arapçanın gramerinin belirlenerek yazıya geçirilmesi klâsik dilin bozulmadan yüzyıllar boyunca devam etmesini sağlamış, ayrıca Kur'ân'ın da tahrif olmasını önlemiştir. Bunun da ötesinde Araplar, standart klâsik

<sup>42</sup> el-Hanbelî, 'Abdu'l-Hayy b. el-İmâd, *a.g.e.*, I, 153 ; el-Kiftî, *a.g.e.*, II, 172-173; es-Suyûtî, *Bugyetu'l-Vu'ât*, II, 91; Yûsuf Tagrîberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhira fî Ahbâri Misra ve'l-Kâhira*, Tab'atu Dâri'l-Kutubi'l-Misriyye, Kâhire, h.1348, I, 276; İbnu'l-Enbârî, *a.g.e.*, s. 20; ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 9; el-Yâfi'î, Ebû Muhammed 'Abdullah b. Sa'd, *Mir'âtu'l-Cenân ve 'İbra tu'l-Yakazân*, Dâ'ira bi'l-Maârif, Haydarâbâd, h.1337, I, 250

<sup>43</sup> Nâfi' b. 'Abdi'r-Rahmân Ebî Nu'aym'ın hayatı hakkında Bkz. İbn Cezerî, Ebu'l-Hayr b. Muhammed, *Gâyetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ'*, (Neş. G. Bergstraesser), Mısır, 1351/1932, II, 330

<sup>44</sup> ez-Zubeydî, *a.g.e.*, s. 26

dili korumak sûretiyle aralarındaki bağı sürdürmüşler, siyasi bir güç olarak tarih sahnesinde varlıklarını koruyabilmişlerdir.

Arapların dil, edebiyat ve kültür tarihinde Ebu'l-Esved ed-Du'elî gramer konularını ele alarak inceleyen ilk kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. O, gramerle ilgili herhangi bir kitap telif etmiş olmamakla birlikte, bazı gramer konularını yazarak kayda geçirdiği rivâyetlerden anlaşılmaktadır. Böylelikle Ebu'l-Esved ed-Du'elî Arap bilim tarihinde yazma geleneğini başlatan kişi olarak da düşünülebilir. Zira Arap tarihine baktığımızda Zebed kitabeleri, Kabe duvarlarına asılan muallakalar ve Kur'ân-ı Kerim dışında yazıyla kayıt altına alınan bir bilginin mevcut olmadığını görürüz. Onun bu girişimi kendisinden sonra gelen kimseler için bir örnek oluşturmuştur. Aynı zamanda Ebu'l-Esved ed-Du'elî öğrenci yetiştirmek suretiyle Arap eğitim tarihine katkı sağlamış önemli bir şahsiyettir.

Gramer faaliyetlerinin başlangıcıyla ilgili yapılan rivâyetler arasında her ne kadar bazı farklar olsa da, ortak nokta Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin gramer kurallarının tesisi ile ilgili bir takım çalışmalar yaptığı yönündedir. Arap grameri tarihini anlatan klâsik eserlerin hepsi de Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin Arap dilinin gramer kurallarının belirlenmesinde öncü rolü olduğunu vurgulamakla birlikte onun bu konudaki çalışmalarını farklı şekillerde aktarırlar. Ancak bu eserlerdeki bilgiler kesin delillere dayanmaz, sadece anlatı niteliği taşır. Fakat durum her ne olursa olsun Ebu'l-Esved ed-Du'elî'nin gramer adına bir takım çalışmalar yaptığı ve isminin yaşadığı dönemde ve sonrasında insanların zihinlerinde grameri çağrıştırdığı muhakkaktır.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî ve öğrencileri Basra ekolü olarak bilinen gramer çalışmalarının nüvesini oluşturmaktadırlar. Onların başlattıkları gramer araştırmaları sonraki dönemlerde diğer dilbilimsel çalışmalara da örnek teşkil etmiş ve ilham kaynağı olmuştur.

Ebu'l-Esved ed-Du'elî sistematik olarak Arap gramer bilimini ilk ortaya koyan kişidir. Ayrıca yetiştirdiği öğrencilerle de bu bilimin eğitimine büyük katkı sağlamış, ders halkaları oluşturarak dilbilgisi kurallarını tartışma zeminine oturtmuştur. İşte bu yüzden O, Arap kültür tarihinin en seçkin simalarından biri olmaya layıktır.



## İsmâ‘îlîlik: Eski ve Yeni Davet\*

**Wilferd MADELUNG**

**Çeviren: Muzaffer TAN\*\***

Şia'nın önde gelen üç kolu arasında İsmâ‘îlîlik, Moğollar öncesi İran'la en yakından alakalı olanıdır. Tarihsel olarak bilinen şekliyle İsmâ‘îlî hareket İran'da doğdu ve öncelikle oradan yayıldı. Daha sonraki bir dönemde İran İsmâ‘îlîliği, Mısır'da Fâtımî halifesinin başında olup idare ettiği daha büyük İsmâ‘îlî topluluktan bağımsız hâle geldi ve Nizârî hareket içerisinde kendine has geleneğini oluşturdu.

Başlangıçta İsmâ‘îlîlik, İmâmiyye'nin imam Ca'fer es-Sâdık'ın halefi konusundaki ihtilafından doğan bir alt koluydu. Ca'fer ilk önce en büyük oğlu İsmâ‘îl'i halefi olarak tayin etti. Ancak İsmâ‘îl, babası hayattayken öldü. Makâlât yazarları Cafer'in 148/765 yılındaki ölümünden sonra, ya İsmâ‘îl'in ölümünü inkâr eden ve onun Mehdî olarak geri dönüşünü bekleyen ya da onun kanalıyla imameti oğlu Muhammed b. İsmâ‘îl'e geçiren muhtemelen Kûfeli en az iki İsmâ‘îlî gruptan bahseder. Şayet İsmâ‘îlî nitelmesi doğru kabul edilirse, bu ilk İsmâ‘îlî ayrılıkçı grupların akıbeti hakkında daha fazla bir şey bilinmemektedir. Onlar sayıca önemsiz olmalıydılar. Bir asır sonrasına kadar herhangi bir İsmâ‘îlî hareket ortaya çıkmadı. İlk Kûfeli İsmâ‘îlîler ile III/IX. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan hareketi birbirine bağlayan devam ede gelen bir nazari geleneğin varlığına dair kesin bir delil yoktur.

Bu hareketin en belirgin özelliği, yoğun bir gizli davet çabası ve ihtilalci faaliyetleri. Onun inceden inceye işlenmiş nazarî sistemi, İslâm âlemine *dâîler* yoluyla yayıldı. Önceleri merkezi olarak Huzistân'daki Asker

\* Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany 1988 adlı eserin "İsmâ‘îlîsm: The Old and the New Da'wa" (s. 93-105) adlı bölümünün çevirisidir.

\*\* **Dr.**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-posta: tanmuzaffer@yahoo.com

Mukram ve Ehvâz'dan idare edildi. Kûfe bölgesinde baş *dâî* Hamdân Karmat'ın<sup>1</sup> danışmanı olarak faaliyet gösteren ve İsmâ'îlî öğretiyeye dair ilk çalışmaları kaleme alan *dâî* 'Abdân, muhtemelen Ehvâzlıydı. Hareketin liderinin daha sonraları önce Basra'ya, akabinde Suriye'deki Selemiyye'ye geçtiği sıralarda doğu İran'daki Tâlikân'da ikâmet eden ailesinin bir kolu ile ilgili birtakım net olmayan bilgiler vardır. Kaynaklarımız Kûfe kırsalındaki ilk davet faaliyetleri hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler verir. Buradan Yemen, Bahreyn ve Suriye'ye dâîler gönderilirken, Yemen dâisi İbn Havşeb Mantûru'l-Yemen de Sind, Mısır ve Mağrib'e davetin temelini atan dâîler gönderdi. İran'daki ilk İsmâ'îlî faaliyetler hakkında daha az bilgi mevcuttur.<sup>2</sup> Arap bölgelerindeki dâîlerin tersine buradakiler Irak'tan gönderilmemiş olup oradaki *davete* de bağlı değillerdi. İran'daki davet faaliyetinin tam olarak ne zaman başladığı bilinmemekle birlikte, Irak'takinden daha sonra başlamadığını, hatta daha erken bir dönemde başladığını varsaymak yanlış olmaz. İsmâ'îlî dâîler Horasan'ın Rey, Nisâbur ve diğer bölgeleri ile Mâverâünnehir ve İran'da kısa sürede faaliyete geçtiler.

Bu aşamada İsmâ'îlî dâîlerin yaydığı görüşler temelde vahyin dōngüsel (*devrî*) bir tarihi ve gnostik bir evren anlayışından (kozmoloji) ibaretti. Bu anlayışa göre vahiy, her biri ilâhî bir mesaj getiren Nâtık bir peygamberle başlatılan yedi nebevî devirde nazil olmuştur. İlk altı Nâtık Âdem, Nûh, İbrâhîm, Mûsâ, İsâ ve Muhammed'di. Bunlardan her birinin ilâhî mesajlarda gizli olan bâtinî hakikati açıklayan bir *Vasf*'si, ya da diğer bir ifadeyle, bir *Sâmit*'i vardı. Bunlar Şîs, Sâm, İsmâ'îl, Hârûn, Yahyâ ve Ali'ydi. Her bir devir yedi imamla tamamlanmaktaydı. Bu yedi imamın sonuncusu bir sonraki dönemin Nâtık'ı olduğundan ve yeni bir kitap birlikte kendisinden öncekini nesh eden bir şeriat getirdiğinden dolayı daha yüksek bir mertebeye sahip olacaktı. Altıncı dönemde yedinci imam ve dolayısıyla yedinci Nâtık, Muhammed b. İsmâ'îl'di. O gaybete girmişti; ancak Nâtık olarak İslâm şeriatını lağvetmek için dönmek üzereydi. Onun ilâhî mesajı, her ne kadar yeni bir şeriat getirmekteyse de, önceki gizli bâtinî hakikatlerin tam olarak ifşa edilmesinden ibaretti. O, Kâimu'l-Kiyâme ve Mehdî olarak yeryüzünü yönetecek ve kemâle erdirecekti.

<sup>1</sup> "Abdân b. er-Rabî", *E. Ir.*

<sup>2</sup> S. M. Stern, "The Early İsmâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxania", *BSOAS*, XXIII (1960), s. 56-90.

Bu tarih bakış açısı tamamıyla Şii İslâm anlayışına dayanır. Muhammed'den önceki Nâtık'lar ve halefleri kutsal kitaplarda adı geçen peygamberler olup Kur'ân'ın kabul ettiği ve Müslümanların büyük saygı gösterdikleri şahsiyetlerdi. Beklenen Mehdî, Ali ve Fâtîma'nın soyundan gelen Muhammed b. İsmâ'îl'di. O, her ne kadar İslâm şeriatını kaldıracaksa da, bu sadece onda ve önceki peygamberlerin kitaplarında gizli olan hakikatlerin tamamıyla açığa çıkarılması anlamındaydı. Hürremiyye hakkında rivayette bulunan Nizârî İsmâ'îlî tarihçiler, Hakiki din ile ilgili böyle bir tarih bakış açısına sahip olarak, Hürremiyye'nin Muhammed'den önce İran krallarına tevdi edilen ve, yine onlara göre, onlardan da torununun hakiki İran dînini eski hâline kavuşturmak için Mehdî olarak döneceği İranlı Ebû Müslim'e intikal eden ilâhî olarak takdir edilmiş imamet anlayışına açıkçası sadece gülüp geçebilirlerdi.

İlk İsmâ'îlîler tarafından benimsenen gnostik evren anlayışı, birtakım İslâmî kavram ve terminolojinin varlığına rağmen, daha az İslâmî, hatta daha az Şii bir özellik taşımaktaydı.<sup>3</sup> Bu kozmoloji, Yüce Tanrı'yı Mutlak Bir ve idrakin ötesinde bir varlık olarak niteledi. Mutlak Bir, *irâdesi* ve *meşiyeti* yoluyla *Kâf* ve *Nûn* harflerinden müteşekkil Kur'ân'daki yaratma emri "*kun!*" ile kendisine hitap ettiği bir nur yarattı. Bu iki harften, birincinin (*kun*) bir benzerinin kopyalanması sonucu İlk (*sâbık*) ilke Kûnî (*kun* emrinin dişil biçimi) meydana geldi. Tanrı'nın emriyle Kûnî, ikinci ilke (*tâlî*) olan Kader'i yarattı. Kûnî dişil ilkeyi temsil ederken, Kader de eril ilkeyi temsil etmekteydi. İkisi birlikte, Yedi Yüce Harf (*hurûfu'l-ʿulviyye*) olarak ifade edilen yedi harfi oluşturdular ve yedi Nâtık peygamber ile onların kitaplarının arketipleri olarak tevîl edildiler. Ruhânî âlemde Kûnî, yedi meleşî (*kerûbiyye*); Kûnî'nin emri üzerine Kader de on iki ruhânî hudûdu (*hudûd ruhâniyye*) yarattı. Diğer altı hudûd da, başlangıçta kendisinden üstün olan Yaratıcı'yı tanımada başarısız olan Kûnî'den sudur ettiler. Bu altısı, Kûnî'nin iradesi dışında Yaratıcı'nın kudretiyle ortaya çıkınca, Kûnî "Allâh'tan başka ilâh yoktur." diyerek kendi ilâhlığını reddedip O'na teslim oldu. Mertebe olarak bu hudûddan üçü Kûnî'nin üstünde, üçü de altındaydı. Bu son üçü arasında Kûnî tarafından kendisine emredildiği zaman Semâvî Âdem olan Kader'e itaat etmeyi reddeden ve dolayısıyla baş Şeytân olan İblîs de vardı. Kûnî ve Kader aynı zamanda çoğunlukla büyük melekler Cebra'îl, Mikâ'îl

<sup>3</sup> S. M. Stern, "The Earliest Cosmological Doctrines of Ismâ'îlism", *Studies in Early Ismâ'îlism*, Jerusalem-Leiden 1983 içinde, s. 3-29; H. Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismâ'îliya*, Wiesbaden 1978.

ve İsrâfîl ile özdeşleştirilen üç ruhânî sûret Cedd, Feth ve Hayâl ile birlikte bir beşli oluşturdular ve ruhânî âlemle cismânî âlemdeki dinî hiyerarşi arasında aracılık yaptılar. Daha aşağı seviyedeki cismânî âlem, Kûnî ve Kader vasıtasıyla Allâh tarafından yaratıldı.

Bu kozmolojinin gnostik mahiyeti açıkça ortadadır. Yapısal ögeler, kavramlar ve sembolik sayıların büyük bir bölümü daha erken gnostik sistemlerle benzerlik arz eder. Ancak, yaratma emri *kun* ve ilâhî sıfatlardan İrâde ve Meşiyet gibi İslâmî unsurların dışında, onlar belli kaynaklara ve modellere dayandırılmazlar. İsmâ'îlî karşıtı polemikçilerin ve Makâlât yazarlarının İsmâ'îlîliğin Zerdüştlük, Maniheizm, Deysânîlik, Mazdekîlik ve Hürremdîniyye gibi çeşitli düalist dinlerden ortaya çıktığı yönündeki iddiası ilk İsmâ'îlî fikirlerle doğrulanmamaktadır. Kûnî ile Kader, nûr-zulmet ve hayır-şerrin kozmik bir düalizmini yansıtmayıp, aksine ruhânî ulvî âlemin etrafında döndüğü ilk iki ilkeyi ifade ederler. Kullanılan terminoloji ve çok çeşitli ruhânî hudûdun isimleri ne Farsça bir kelime, ne de açıkça Farsça'dan türetilmiş ifadeler içerir.

İlk İsmâ'îlî hareket 286/899 yılı civarında iki kola ayrıldı.<sup>4</sup> Bu kolların biri, gelecekteki Fâtımî halifesi Mehdî 'Abdullâh'ın ('Ubeydullâh), Muhammed b. İsmâ'îl'in tekrar zuhur edeceği inancını reddedip kendi imametini ilan etmesinden sonra da onun liderliğini kabul etmeye devam etti. Diğer kol onunla anlaşmazlığa düştü ve Muhammed b. İsmâ'îl'in döneceğine dair inancını genel olarak sürdürmeye devam etti. (Her ne kadar tarihî kullanımı o kadar açık değilse de) kolaylık olması açısından Karmatîler olarak isimlendirilebilecek bu son kol, Irak ve Bahreyn'deki topluluklar ile İran'dakilerin çoğunluğundan ibaretti. Fâtımî kol temel olarak İbn Havşeb'in kurduğu Yemenli topluluk ve onun Mağrib, Mısır ve Sind'e gönderdiği *dâîlerin* kurduğu toplulukları içermekteydi. Ayrıca Horasan'daki İsmâ'îlîlerin bir kısmı da, muhtemelen azınlık bir grup, Fâtımîlere sadık kaldı.

Karmatîler en önemli başarıyı, devletlerini kurdukları Bahreyn'de elde ettiler. Bununla birlikte onların önde gelen fikrî otoriteleri çoğunlukla İran'da yaşadılar. Horasan dâîsi Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (Farsça'da Nehşebî) muhtemelen 300/911 yılı civarında bâtinî düşüncelerinin kapsamlı bir ifadesi olarak Karmatîler arasında büyük kabul gören *Kitâ-*

<sup>4</sup> Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Wilferd Madelung, "Fâtimiden und Bahrainqarmaten", *Der Islam*, XXXIV (1959), s. 34-88; "Das Imamât in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVII (1961), s. 43-135.

*bu'l-Mahsûl* adlı bir eser yazdı. Anlaşıldığı kadarıyla büyük oranda daha önceki İsmâ'îlî görüşlerin yerini alan ve Fâtımî İsmâ'îlîlerin de kabul edilen Yeni Eflatuncu İsmâ'îlî kozmolojiyi ilk defa bu eser ortaya koydu.

311/923 yılında Bahreyn Karmatîleri, Karmatî devletinin kurucusu Ebû Sa'îd el-Cennâbî'nin en küçük oğlu Ebû Tâhir'in liderliğinde güney Irak'ı, Basra ve Kûfe'yi, yağmalayıp hac kabilelerine saldırdıkları bir dizi yıkıcı seferler başlattılar. Bu dönemde Bahreyn, Irak ve İran'daki *Karmatî* dâîler, 316/928 yılında Jüpiter ve Satürn'ün kavuşumundan sonra, Mehdî Muhammed b. İsmâ'îl'in zuhur edip yedinci ve son dinî çağın başlayacağı kehanetinde bulunuyorlardı. Bilhassa Rey dâîsi Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/934) bu kehaneti aktif bir biçimde yaydı. Ebû Hâtim, Karmatî dâîler arasında gâib imamın *halîfesi* olarak büyük bir otorite kazandı ve Ebû Tâhir ile mektuplaştı. Rey bölgesinde birtakım nüfuzlu şahsiyetleri kendi inancına döndürmeyi başardıktan sonra tüm kuzeybatı İran'a *dâîler* gönderdi.

Ebû Tâhir'in faaliyetleri 317/930 yılında hac mevsiminde Mekke'yi yağmalamasıyla zirveye çıktı. Karmatîler, hacılar ve halka yönelik vahşice katliamlarda bulundular ve İslâm çağının sona erişinin açık bir işareti olarak Kâbe'deki Hacerül-Esved'i yerinden söküp götürdüler. İki yıl sona Ramazan 319/Eylül-Ekim 931'de Ebû Tâhir Bahreyn'deki iktidarı, beklenen Mehdî olduğunu iddia ettiği İsfahanlı genç bir İranlıya teslim etti. Bîrûnî'ye göre bu tarih, Zerdüş'tün ölümünün 1500. yılına, Zerdüş'te ve Câmâsb'a atfedilen kehanetlerde Mecûsîlerin tekrar iktidarlarına kavuşacakları tarih olarak verilen İskender takvimiyle 1242 yılının sonuna rastladığı için seçilmişti. Nitekim İsfahanlı Mehdî'nin, İsmâ'îlîlerin kendisinden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm peygamberlerinin kitaplarında gizli olan hakikatleri ifşa etmesini bekledikleri Ali ve Fâtıma soyundan gelen birisinden ziyade, İran dininin ihyacı olduğu anlaşıldı. Onun İranlı kralarının soyundan geldiği iddia edildi. Anavatanı İsfahan, uzun süreden beri münecimler tarafından Arap hilafetini ortadan kaldıracak İranlı bir hanedanlığın ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilmekteydi. Onun bir Mecûsî olduğu ve ateşe tapmayı emrettiği öne sürüldü. Mecûsîlerin baş rahibi İsfendiyâr b. Azerbâd, Ebû Tâhir ile işbirliği yapmakla suçlanarak Abbâsî halifesi er-Râdî tarafından idam edildiği için besbelli ki kurumsal Zerdüştlükle birtakım bağlantıları vardı.<sup>5</sup> İslâmî ibadetler ve şeriat kaldırıl-

<sup>5</sup> el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, ed. M. J. de Goeje, Leiden 19894, s. 104-105.

di; Hz. İbrâhîm'den Hz. Muhammed'e kadar İslâm'ın kabul ettiği peygamberler ve Ali'den itibaren imamlar aleni olarak lanetlendi. Sünnî bir görgü tanığına göre, Ebû Tâhir, İsmâ'îlî dâilerin öğretisini açık bir şekilde reddederek, taraftarlarına şimdi ilan edilen hakiki dinin "babamız Âdem'in dini" olduğunu söyledi. Sonraki peygamberler Mûsâ, İsâ ve Muhammed'in tamamı sahtekârdi. Neseî, Âdem'in vahyini, sonraki peygamberlerinkinin tersine, şeriati olmayan tamamıyla ruhânî bir vahiy olarak niteledi. İsfahanlı Mehdi'nin iktidarı sadece seksen gün devam etti. Ancak söz konusu Mehdi bazı önde gelen Karmatî liderlerin öldürülmesini emredince, Ebû Tâhir onu yakalatıp öldürttü. Neticede onun bir sahtekâr olduğuna taraftarlarını ikna etti.

Bu olayın önemi hakkında hüküm verirken, dikkatli olmak gerekir. İran dini ve İran hâkimiyetinin yeniden hâkim kılınması fikrinin İsfahanlı Mehdi tarafından kendiliğinden ileri sürülmüş olamayacağı apaçık ortadadır. Ebû Tâhir ve Bahreyn'deki diğer bazı Karmatî liderlerin bunu önceden desteklemiş ve bir dereceye kadar da plânlamış olmaları gerekir. Ebû Sa'îd el-Cennâbî, İran körfezinde bir kasaba olan Cenâfe'den bir İranlıydı ve Bahreyn'e gönderilmeden önce orada bir dâî olarak faaliyet göstermekteydi. Aile'de İranlılık hissiyatı güçlü bir biçimde varlığını korumuş olmalıdır. Torunları arasında en azından ikisi İran kraliyet adını taşımaktaydı. Ebû Tâhir, oğullarından birine Sâbûr (Şâpûr) adını verirken, kardeşi Ebû'l-Kâsım da kendi oğullarından birine Kisrâ (Hüsrev) adını verdi.

Bağdaştırmacı dinî tarih görüşü ile İsmâ'îlî öğretisi, Zerdüştlük ve diğer düalist dinlere de nebevî vahiy zincirinde bir yer ayırdı. Neseî, *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı eserinde Zerdüştlükün üçüncü Nâtik İbrâhîm'in dininin temsilcileri olduklarını öne sürdü.<sup>6</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Neseî, Zerdüştlükün İbrâhîm tarafından görevlendirilmiş bir dâî olduğunu ve taraftarlarından güneşe dönmelerini ve kuşaklarına dört düğüm atmalarını istemesi fikrinin ona İbrâhîm tarafından telkin edildiğini iddia etmiştir. O ayrıca, bizzat Zerdüştlükün İbrâhîm'in kendi peygamberleri olduğunu söylediklerini ve yine onlara göre, Âdem başlangıç, İbrâhîm de amaç olmak üzere, Âdem ve Nuh'un da peygamber olarak kabul edildiğini ileri sürdü. Neseî, Manî, Deysan ve Marsiyon'u Sâbilerin liderleri ve bu itibarla da beşinci Nâtik İsâ'nın şakirtleri olarak niteledi. Dolayısıyla, her ne kadar

<sup>6</sup> Bkz. S. M. Stern, "Abû Hâtim al-Râzî on Persian Religion", *Studies in Early Ismâ'îlism* içinde, s. 30 vd.

bu dinler, Yahûdilik ve Hıristiyanlık gibi, İslâm ve yedinci Nâtık'ın gelecek-teki vahyi tarafından açıkça iptal edilmişlerse de, Neseffî'nin, marjinal de olsa, bu dinlerin nebevî gerçekliğini kabul etmesinden, onlar hakkında olumlu bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu nedenle Ebû Tâhir, belki de İsmâ'îlilerin İran dinî geleneğinin bazı yönlerine bir miktar sempati duyabilecekleri beklentisi içerisinde iken, onun Mehdî'yi İran dini ve saltanatının ihtiyacına dönüştürmesi, neticede gele-neksel İsmâ'îlî öğretinin ve yedinci Nâtık'la ilgili beklentilerin büyük oranda reddedilmesine neden oldu. İsmâ'îliyye'ye karşı reddiyelerde bulunmuş olan Mu'tezilî yazar Kadı Abdülcabbar'ın, Ebû Tâhir'in taraftarlarına, ken-disinin bu keskin dönüşünün "onun ve seleflerinin altmış yıldır sakladığı sırı" uygun olarak gerçekleştiğini söylediği yönündeki iddiasının güve-nilirliği son derece azdır. Dahası, bu Isfahanlı Mehdî olayı, polemikçile-rin, gizli İsmâ'îlî öğretinin özünde düalist bir ateizmin yattığı ve onun kurucularının, Şiilik perdesi altında gizlenerek İslâm'ı ve Arap hâkimiye-tini yok etmeyi amaçlayan aşırı Arap karşıtı Şuûbî bir grup olduğu yönün-deki ısrarcı suçlamalarına yol açmıştır. Ebû Tâhir'i sahte Mehdî'yi kısa sürede ortadan kaldırmaya, Isfahanlı Mehdî'nin son derece şaşkırtıcı aşırı davranışlarının yanında, İsmâ'îliler arasındaki yaygın düşmanca tepkiler de zorlamış olabilir. Her hâlükârda bu olaydan sonra, Irak ve Batı İran'daki Karmatîler arasında kitlesel ayrılmalar oldu. Ebû Hâtim eski taraf-tarlarından kaçıp gizlenmek zorunda kaldı. Büyük bir ihtimalle Neseffî'yi bazı yönlerden eleştirdiği *Kitâbu'l-İslâh* adlı eserini hayatının bu döne-minde yazdı. Onun şiddetle reddettiği bazı hususlar, açıkça Bahreyn Karmatîlerinin sapmalarına yol açan hususlardı. Bu nedenle Ebû Hâtim, Neseffî'nin öğretisinde bazı noktalarda görülen çelişkilere ısrarla karşı çık-tı. Neseffî'ye karşı çıkararak hem ilk Nâtık peygamber Âdem'in, hem de be-şinci Nâtık peygamber İsâ'nın bir şeriat getirdiğini ileri sürdü. Bütün bâ-tınî hakikatlerin zorunlu olarak zahirî bir şeriatı gerektirdiğini ısrarla dile getirdi. Bu, açıkça Ebû Tâhir'in, Âdem'in şeriatı dinini ihya ettiği yö-nündeki iddiasına dolaylı bir eleştiriyi ifade etmekteydi.

Ebû Hâtim, İsmâ'îlilerin yedinci Nâtık peygamber Muhammed b. İsmâ'îl'in daha önceki bütün şeriatların manevî hakikatlerini açıklamak dışın-da yeni bir şeriat getirmeyeceği yönündeki ortak görüşüne karşı çıkama-mışsa da, Neseffî'nin öğretisinde ima edildiği üzere, yedinci imamın ilk zuhuru ve gaybetiyle Muhammed çağının sona ermediğini ısrarla vurgu-ladı. Ona göre yedinci imam ile yeni çağı başlatacak olan Nâtık peygam-

berin zuhuru arasında bir fetret dönemi bulunmaktaydı. Bu fetret dönemi boyunca dinî hiyerarşi, dünyanın on iki bölgesinde (*cezîre*) ikâmet eden on iki *lâhik* tarafından idare edilecekti. On iki *lâhik*ten birisi gâib imamın *halîfesi* idi ve bu itibarla onlar arasında güvenilir bir hakem olarak görev yapma yetkisine sahipti. Ebû Hâtîm'in kendisini bu konumda gördüğünü varsaymak için gerekçeler vardır. Bununla birlikte on iki *lâhik*in hepsi konum olarak birbirine eşit olup, *halîfe* onları kontrol altında tutamazdı. Dolayısıyla *fetret* dönemi, hiyerarşide bile birtakım sapkınlıkların ve tartışmaların ortaya çıkabileceği bir dönemdi. Hakkı olmadığı hâlde bir *lâhik*, hiyerarşi üzerinde hâkimiyet kurup baskıda bulunabilir; Nâtık'ın zuhurunun yaklaştığı bilindiği için yalan söyleyerek Nâtık olduğunu iddia edebilirdi. Ebû Hâtîm'e göre bu durum üçüncü çağın *fetret* döneminde vuku bulmuştu. Ayrıca bu durum, muhtemelen Fâtîmî hilafetinin kurucusu Mehdi ve belki de Ebû Tâhir ile ilgili olarak da vuku bulmuş olabilirdi. Öyle ki her ikisi de yedinci Nâtık'ın zuhuruna dair vakitsiz ve yalan iddialarla taraftarlarını aldatmışlardı.

Ebû Hâtîm, Neseffî'nin Zerdüşter ve diğer düalist dinler hakkındaki görüşlerine de karşı çıktı. Zerdüş'tün İbrâhîm'in bir takipçisi olabileceğini reddetti. Bunun yerine o, dördüncü Nâtık Mûsâ çağının fetret dönemine mensuptu. Zerdüş't, Dâvud döneminin bir *lâhiki*; imamın gaybeti esnasındaki *halîfesi* idi. O, ceziresindeki insanlara yönelik çeşitli kurallar vazetmişti ve şer'î bir kural içermeyen hikmet dolu bir kitap sahibiydi. Ne var ki taraftarları onun getirdiği kuralları değiştirdiler. Zerdüşterin dördüncü çağdaki durumları, Sâbîlerin beşinci çağdaki durumlarıyla örtüşür. Ebû Hâtîm açık bir biçimde aynı düalist dinleri, Neseffî'nin yaptığı gibi, Sâbîlerle bir görür. Sâbîliğin kurucusu bir *lâhiki* ve bu nedenle de onun Zebûr adını taşıyan kitabı şer'î bir kural içermemekteydi. Her iki grup da, dinlerinin kurucusu bu bilge şahsiyetin sözlerini yanlış anladıkları için iki ilkeye inandılar. Asında o, düaliteler yoluyla Allâh'ın birliğini göstermek için düalitelerden bahsetmişti; fakat onlar onun sözlerini lafzî manasında anlamışlardı. Düşmanları da bu yanlış inancı kendi dünyevî iktidarlarını kurmak için kullandılar.

Bu dinlerin kurucularının mertebesi bu yüzden açık bir biçimde daha aşağıdadır. Neseffî'nin öne sürdüğü gibi, onlar, Nâtık peygamberlerin şakirtleri değil, sadece dönemlerindeki *halîfeden* sonra gelen *lâhik*lerdi. Dahası takipçileri onların öğretilerini yanlış anlayarak değiştirmişlerdi. Hatta daha da kötüsü Ebû Hâtîm'in düalist dinlerin bu kurucularının ko-



numlarıyla ilgili olarak öne sürdüğü alternatif bir yorumunun olmasıydı. Bu yoruma göre, Sâbîler, tamamıyla zamanının *lâhikinin* Hıristiyan öğretisini yanlış anlamış bir düşmanın (*zıd*) takipçileriydiler. Benzer şekilde Ebû Hâtim, Zerdüştlüğün de, dördüncü çağın *lâhikine*, muhtemelen Dâvud'a karşı çıkan bir *zıd* tarafından kurulmuş olabileceğini ilave eder. Bu yorumda Zerdüştlük ve diğer düalist dinlerin nebevî kökeniyle ilgili hiçbir bir eser bulunmaz.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin, Karmatî İsmâ'îliliğinin fikri birliğini yeniden tesis etmek ve felakete yol açan sahte Mehdî hadisesinin açtığı yaraları sarmak için gösterdiği çabalar başarılı olmadı. Onun Neseffî'yi eleştirmesi, Neseffî'nin *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı eserini güvenilir olarak görmeye devam eden Horasan ve Mâverâunnehir İsmâ'îlileri arasında kızgınlığa yol açtı. Doğudaki *dâî* Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, Neseffî'nin çoğu görüşlerini yılmaksızın savunduğu *Kitâbu'n-Nusra* adlı eserinde Ebû Hâtim'in *Kitâbu'l-İslâh*'ına reddiyede bulundu. Ancak, daha sonra Ebû Ya'kûb'un kendisi de *talîmin* doğru yöntemi hususunda Neseffî ekolüyle anlaşmazlığa düştü. Neseffî ve taraftarları talîmin, öncelikle nefis, nebevî devirler ve yaratma meselesini ele alması gerektiğini savunurken, Ebû Ya'kûb öğretinin *şerî'at* ve onun *tevîli* ile başlaması gerektiğini öne sürdü.<sup>7</sup> Her ne kadar kaynaklarımız iki taraf arasındaki düşmanlığı tahrik edecek bir üslup kullansalar da, bu tartışma hakkında daha fazla bir şey bilinmemektedir.

Ortak bir liderliğin yokluğu ve fikri anlaşmazlıklar Fâtımîlerin doğudaki muhalif İsmâ'îlî toplulukların desteğini yeniden kazanma yönündeki çabalarına açıkça katkıda bulundu. Özellikle dördüncü Fâtımî halifesi Mu'iz (341-365/953-975), Abbâsî hilafetini ele geçirmek için doğuya yönelik seferinde onların desteğini kazanmaya çok hevesliydi. Ebû Ya'kûb es-Sicistânî, Mu'iz tarafından ikna edildi ve daha sonraki çalışmalarında tamamen Fâtımî imamet anlayışını destekledi. Bu nedenle o, Fâtımî İsmâ'îliliğinin İran'daki Yeni-Eflatuncu İsmâ'îlî ekolünün baş temsilcisi oldu. Ayrıca bu ekolün birtakım çalışmaları da, aykırı bilgilerden arındırılmış bir şekilde de olsa, bu dönemde Fâtımî literatüre girdi. Doğu İran'daki Neseffî ekolünün kısmen daha uzun yaşadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte tedrici olarak Irak ve İran'daki Karmatî topluluklar, muhtemelen IV/X. asrın sona ermesinden önce, Fâtımî kanat içerisinde eridiler veyahut dağıldılar. Sadece Bahreyn'deki Karmatîleri 470/1077-78 yılında devletleri

<sup>7</sup> Stern, "Abûl Qâsim al-Bustî and his Refutation of Ismâ'îlism", *Studies in Early Ismâ'îlism* içinde, s. 308.

yıkılıncaya kadar yollarına devam ettiler. Bununla birlikte onların dinî inançlarıyla ilgili ayrıntılı çok az şey bilinmektedir.

İran İsmâ'îlîliği, Fâtımî hilafetine yaklaşık bir asır bağlı kaldı. Bu dönemde Fâtımî İsmâ'îlîliğine kayda değer katkılarda bulundu. Burada özellikle üç önde gelen İranlı *dâî*den kısaca bahsetmek gerekir. Fâtımî halifesi Hâkim döneminde (386-411/996-1021) Basra ve Bağdat'ta faaliyet gösteren Hamîdüddîn el-Kirmânî, Fârâbî ekolünün Müslüman filozoflarından açıkça etkilenerek yeni bir kozmoloji ortaya koydu. İsmâ'îlî bir *dâî*nin oğlu olarak Şiraz'da doğan Müeyyed fî'd-Dîn eş-Şîrâzî (ö.470/1077) Büveyhi emir Ebû Kâlcâr'ı İsmâ'îlîliğe döndürdü. Daha sonra Fâtımî halifesi Mustansır tarafından baş *dâî* olarak atandığı, itikat ve mevizeye dair çok sayıda eser yazdığı Kahire'ye kaçmak zorunda kaldı. O ve Kirmânî, Yemen ve Hindistan'da Fâtımî sonrası Tayyibî İsmâ'îlîliğinin en etkili yazarları oldular. İranlı bir şair ve seyyah olan Nâsır Hüsrev, Belh yakınlarında doğdu ve hayatının daha sonraki döneminde, 481/1088 yılı civarındaki ölümüne kadar eserlerini yazdığı ve ders verdiği Bedahşan dağlarında bulunan Yumgan'da bir Fâtımî *dâî*si olarak faaliyet gösterdi. Kendisinin çok sayıdaki İsmâ'îlî eserini muhafaza etmiş olan Bedahşan İsmâ'îlî topluluğunun kurucusu ve velisi oldu. Bunlardan bir kısmı daha önce Arapça yazılmış eserlerin Farsça tercümeleri ve uyarlamalarıdır. Bu eserlerin en önemlisi, onun Müslüman filozofların uyuşan ve uyuşmayan görüşlerini ve İsmâ'îlî irfanın "nebevî hikmetini" ele aldığı *Kitâbu'l-Câmi'ül-Hikmeteyn* adlı eseridir. Mustansır'ın 487/1094 yılındaki ölümünden sonra İran İsmâ'îlîleri, Hasan Sabbâh liderliğinde Kahire'deki Fâtımî hilafeti ve *dava* liderliğiyle anlaşmazlığa düşerek ayrıldılar. Onlar halifenin varisi olduğu halde bundan mahrum bırakılan ve sonra da öldürülen oğlu Nizâr'ın haklılığını savundular. İran'ın değişik bölgelerine dağılmış olan İsmâ'îlî topluluklar daha önceleri Hasan Sabbah'ın hocası ve efendisi Abdülmelik b. Ataş tarafından tek bir liderlik altında yeniden örgütlenmişlerdi. Asıl olarak muhtemelen Kumlu bir İsna Aşeri olan Hasan Sabbâh, taraftarlarına yeni bir ihtilalcî güç aşilayarak İbn Attaş'ın faaliyetlerini devam ettirdi. İsmâ'îlîler ülkenin değişik yerlerinde zapt olunmaz dağ kalelerini ele geçirip inşa ettiler. 483/1090 yılında Hasan Sabbâh, 654/1256 yılında Moğol fatihlerine teslim edilmesine kadar Nizârî hareketin komuta merkezi olarak kalacak olan Kazvin'in kuzeybatısındaki Alamut kalesini ele geçirdi. Hasan Sabbâh'ın İran'daki İsmâ'îlî topluluğa hâkim olması, Mustansır'ın Mısır'da tahtına oturacak halefi ile ilgili herhangi bir ihtilafın bulunmamasıyla çarpıcı biçimde ortaya konmuştur. İran dışında Suriye'deki, özel-

likle de kuzeydeki, bazı İsmâ'îlî topluluklar Nizârî davete katıldılar. Baştan itibaren gâib imamın temsilcisi olarak Hasan Sabbâh'ın liderliğini kabul ettiler.

Bu nedenle Nizârî İsmâ'îlîliği, sırf imamet ile ilgili anlaşmazlıktan kaynaklanan bir bölünmeden çok, asıl olarak İran kökenli ihtilalcî bir hareketti. Hasan Sabbâh, İsmâ'îlîğin "yeni daveti (*da'Ve cedîde*)" olarak bilinen yeni bir davet ideolojisi geliştirerek nazarî bağımsızlığının altını çizdi. Bu yeni davetin özünde, insanoğlunun, ilâhî olarak ilham edilen ve doğruluğu kesin olan öğretimi ifade eden ve genel olarak Şîî düşünceye büyük oranda temel teşkil eden *ta'îme* sürekli olarak muhtaç olduğu tezi yatmaktaydı. Hasan Sabbâh bunu, insan aklının Allâh'ın bilgisini elde etmede yetersiz olduğu temeline dayanan bir dizi karmaşık mantıksal argümanlar çerçevesinde geliştirdi ve sonra da sadece İsmâ'îlî imamın Allah'ın rehberlik ettiği söz konusu muallim olduğunu öne sürdü. Bu öğretilerden sonra Nizârîler çoğunlukla Talîmîler (*Ta'îmiyye*) şeklinde isimlendirilmeye başlandı ve Gazzâlî gibi İsmâ'îlî karşıtı Sünnîler, bütün çabalarını bu görüşü reddetmeye yoğunlaştırdılar. Hasan Sabbâh'ın bu öğretisi bizatihi İslâm'a yönelik radikal bir meydan okuyuş değildi. Fâtımî İsmâ'îlîleri gibi o da *şeriatın* geçerliliği ve tam olarak uygulanması üzerinde ısrar etti. Bununla birlikte, her imamın seleflerinden bağımsız olarak sahip olduğu kendi döneminin bağımsız talim yetkisini yücelterek Hasan Sabbâh, daha sonra Alamut döneminde patlak veren büyük dini radikalizm ve çatışmanın önünü açmış oldu. Nâsır Hüsrev gibi Hasan Sabbâh da Farsça yazdı ve Alamut döneminde Farsça, Nizârî dinî literatürün öncelikli dili oldu. İlk defa önde gelen bir İslâmî grup din dili olarak Arapça yerine Farsça'yı benimsedi. Farsça'nın kullanılması aynı zamanda İran Nizârîlerini Arapça konuşan İsmâ'îlîlerden soyutladı. Önemli Farsça dinî metinler Suriye Nizârîleri için Arapça'ya çevrilmiş olmalıdır; ancak bu metinlerin orada fazla etkili olduklarına dair çok az delil vardır. Suriye'deki Nizârî dinî literatür, Alamut döneminde bile Farsça literatürden büyük oranda bağımsız olarak gelişti. Arapça yazılmış Fâtımî literatürünün burada İran'a göre çok daha etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Siyasi düzeyde Hasan Sabbâh, Sünnîlerin desteklediği Selçuklu iktidarına karşı silahlı mücadele politikasını başlattı. Nizârîler Elburz dağlarında çok sayıda dağ kalesini ele geçirdiler, kuzeybatı İran'daki Kuhistan'da şehirleri surlarla tahkim ettiler; daha sonraları da kuzey Suriye'de dağ kalelerini ele geçirdiler. Rakip Selçukluların ezici askeri gücü karşısında Hasan Sabbah, gözdağı vermek amacıyla *fidâîler* (kendilerini feda eden

yandaşları) yoluyla önden gelen askerî veya dinî şahsiyetlere karşı ses getirici suikastlar yapma politikasını seçmiştir. Onların bu tavırları muhassımlarına o kadar akıl dışı gelmiştir ki, onları haşhaş bağımlıları anlamında *haşşîyyûn* olarak adlandırmışlardır.<sup>8</sup> Onların bu kanlı faaliyetleri İsmâ'îlîler ile Sünnîler ve Şîîler dahil olmak üzere diğer Müslümanlar arasındaki çok eskiye dayanan büyük düşmanlığın daha da büyümesine yol açtı.

Nizârîliğin kurumsal İslâm'a meydan okuması, Hasan 'alâ zikrihi's-Selâm'ın 17 Ramazan 559/8 Ağustos 1164'te *kıyâmeti* ilan etmesiyle zirveye ulaştı. İslâm'ın hâkimiyetinin sembolü olan *şerî'at* resmen kaldırıldı. *Kıyâmet*, ifşa edilen hakikatin, hak eden müminlere cenneti sunan, şeriâtın kabuğuna yapışmaya devam eden muhaliflerini de da manevi yok oluştun cehennemiyile cezalandıran imamın manevi kişiliğinde ortaya çıkması şeklinde yorumlanmıştır. *Kıyâmet*, öz olarak, Bahreyn Karmatîlerinin iki asır önce Mehdî'nin zuhurunu ve İslâm çağının sona erişini ilan etmelerinin tekrarıydı. Ancak o bunu, daha öncekinde olduğu gibi İranlı vasıflardan arındırılmış bir hâlde, ateşperestlik ve İran saltanatının ihyası olmaksızın yaptı.

*Kıyâmet*, aynı hızda devam ettiremedi. Yarım asır sonra Hasan'ın torunu Celâleddîn Hasan, *kıyâmet* anlayışını reddederek Sünnî İslâm'a bağlılığını ilan etti. Açık bir biçimde seleflerini kâfir olarak lanetleyip Abbâsî halifesi Nâsır'ın hükümrancılığını tanıdıktan sonra onunla barış yaptı ve taraftarlarına *şerî'atı* Şâfîî mezhebine göre yerine getirmelerini emretti. Bu nedenle o, çoğunlukla Yeni-Müslüman (*nev-Musulmân*) olarak tanındı. Celâleddîn'in oğlu Alâeddîn Muhammed döneminde (618-653/1221-1225), resmen kaldırılmamakla birlikte, *şerî'atın* uygulanması tekrar gevşetildi. Alamut döneminin bu son safhasına, Nizârî İsmâ'îlîliği, fikri açıdan hâlâ aslen İsnâ Aşeriyye Şîası'ndan olan Nâsirüddîn Tûsî gibi önemli bir filozofun taraftarlığını kazanacak derecede çekiciydi.<sup>9</sup> İsmâ'îlîliğe bağlı olduğu dönemde yazılmış dinî bir otobiyografide Tûsî, *şerî'ata* tam anlamıyla bağlı biri olarak yetişmesinden ve daha sonraki kelâm ve felsefe tahsilinden bahseder. Her ne kadar felsefeyi en tatmin edici bulmuşsa da,

<sup>8</sup> Kötüleme amacıyla kullanılan *haşşî* tabiri, Hazar Zeydî metinlerinde Alamut ve Elburz dağları Nizarîleri için kullanılır (Bkz. *Arabic Texts Concerning the History of the Zaydî Imâms of Tabaristân, Daylamân and Gîlân*, Beyrut 1987, s. 146, 329). Bu tabirin Suriye ile sınırlı olduğu ve İran'da kesinlikle kullanılmadığı varsayımı (B. Lewis, "Hashîshîya" *E.I.*, 2. ed.) bu nedenle hatalıdır.

<sup>9</sup> Devamı için bkz. "Nâsir al-Dîn al-Tûsî's Ethics between Philosophy, Shi'ism, and Sufism", *Ethics in Islam*, ed. R.G. Hovannisian, Malibu 1985 içinde, s. 85-101.

söz, son kertesine, yani Marifetullah, insanın kökeni ve kaderine geldiğinde, felsefenin temellerinin zayıf olduğunu fark etti. Aklın kendisini mükemmelliğe ulaştırmak için yanılmaz bir muallime muhtaç olduğunu kabul etti. Onun Nizârî İsmâ'îliliğine geçişini, bir asır önce kendisi gibi gizlice Nizârî İsmâ'îliliğine geçmiş olan Sünnî-Eş'arî kelâmcı ve dinler tarihçisi Tâcuddîn Şehristânî'nin bâtınî düşüncesiyle tanışması kolaylaştırdı.

Böylece Tûsî bir filozof olarak Nizârîlere katıldı. *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı eserinde İsmâ'îlî peygamberler ve imamları, Fârâbî'nin platonik düşüncesindeki Erdemli şehrin yöneticileri filozof krallar ve dünyanın müdebbirleri ile özdeşleştirmede herhangi bir sakınca görmedi. Bu itibarla imamlar, ilâhî inayetle teşride bulunup, içinde buldukları zamanının kendine mahsus icapları doğrultusunda uygulamada bulunan Şeriat'ın hükümlerini ve idarecileriydiler. Bu fikirler onun tarafından İsmâ'îlî eserlerinde daha da geliştirildi. Ona göre imamlar ruhânî gerçekliklerinde aynı olduklarından ve hepsi de zamanlarının icaplarına göre hareket ettiklerinden dolayı, onların idarelerindeki çelişkiler sadece görünüşteydi. Bâtınî hakikatin şer'atın kabuğu altında gizlendiği Muhammed çağının gaybet dönemi ile bâtınî hakikatin açıkça izhar edilip şer'atın hükmünün kalktığı kıyamet dönemi, her dönemin imamının kendi elindeki kararına uygun olarak yer değiştirebilirdi.

Bu düşünceler kurumsal İslâm'a karşı radikal bir meydan okumaydı. Hâlbuki onlar daha geniş anlamda aslında İslâmî idiler. Gazzâlî gibi kurumsal düzenin Müslüman kelâmcı ve fakihleri, Fârâbî ve ve İbn-i Sinâ gibi Müslüman filozofların gerçek Müslümanlar olup olmadıklarını tartışmış olabiliyorlardı. Ancak bu filozoflar ve Nizârîler kendilerinin Müslüman olduklarından şüphe duymamakta, belki de ziyadesiyle Müslüman olduklarına inanmaktaydılar. Nizârîlerin ideolojik meydan okumasındaki bu radikalizm, onların özde ihtilalci karaktere sahip siyasî muhalefetlerindeki radikalizme de yansdı. Bu açıdan onlar İslâm'dan önceki Mazdekîliğin ve Abbâsîlerin ilk dönemlerindeki Hürremiyye'nin gerçek halefleriydi. Nizâmülmülk, Mazdek ve Hürremiyye ile İsmâ'îlîler arasındaki bu devamlılığı, bilhassa yıkıcı faaliyetlerini, devlet düzenini tehdit etmeleri noktasında iyi fark etmişti.<sup>10</sup> Selçuklu Türk idaresine karşı Hürremî bir hareket olarak İran muhalefeti temsil eden Nizârî hareket, Abbâsî Arap hâkimiyetine karşı muhalefeti de temsil etmekteydi. Ancak Hürremî mu-

<sup>10</sup> Nizamülmülk, *Siyâsat-nâma*, ed. H. Barke, Tahran 1968, s. 254 vd.

halefet İran dinini yeniden tesis etmeyi ümit ederken, Nizârî muhalefet, gizli ve gerçek İslâm adına yürütüldü. İslâm'ın İran'a girmesinden beş asır sonra İslâmî terimlerin dışında bir dinî muhalefet artık tasavvur edilemezdi.

## İbn Tûmert\*

**Hakan OZTÜRK\*\***

Mehdîlik davasıyla zuhûr ile hükümet tesis etmiş olanlardan biri de İbn Tûmert'tir. Mağrib-i Aksâ'da kâin Sûs dağları içinde yaşayan Herğa kabilesi arasında dünyaya gelmiş olan Muhammed b. Abdâh b. Tûmert, 501/1107'de ilim tahsil etmek üzere Şark'a geçmiş ve Bağdad'da Ebû Bekr eş-Şâşî'den<sup>1</sup> Kelâm ve Usûl-i Fıkıh okumuş ve muhaddislerden hadîs istimâ' etmişti. Burada kendisinin, Gazâlî ve Gazâlî'nin şerîki Kiyâ el-Herrâsi'den<sup>2</sup> dahi ders almış olduğunu söyleyenler vardır. Bazı müellifler Gazâlî'den Şam'da okumuş olduğunu söylemektedirler. İskenderiye'de dahi Ebû Bekr et-Turtûşî'den<sup>3</sup> ders almıştı.

Buradan Mekke'ye gelmiş ve ifâ-yi hacdan sonra bir müddet mücâveretle ma'lûmâtını tevsi'a çalışmış idi. Elinde bir asâ ve bir ibrikten başka bir şeye mâlik olmayan İbn Tûmert, dâima ilim ve ibâdetle iştigal ediyor ve kendi lisânı olan Berberice ve Arapça'da büyük bir talâkat-ı beyân gösteriyordu.

Herkese hüsn-i muamele etmeği bilen İbn Tûmert, her hâl ve hareketinde teennî ile hareket eder ve kendisiyle görüşenler hakkında dâimâ hayr-hâhlık ibraz ederdi.

Dînî nasihatleri lisânından hiç eksik etmeyen İbn Tûmert, bu hususta her türlü fedakarlıklara katlanıyor ve pek büyük bir sabır ve tahammül

\* Mehmed Şerefeddîn, *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, (1928), 10. sene, 10. sayı, s. 34-48.; [Metin içerisinde geçen hicrî tarihlerin milâdî karşılıklarının yanı sıra, bazı kelimelerinin Türkçe anlamları ([ ] köşeli parantez içerisinde) tarafımızdan verilmiştir. Haz.]

\*\* **Arş. Gör.**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, hakanozturk15@hotmail.com

<sup>1</sup> Zamanındaki Kelâmiyyûn'un üstâdı addolunur idi (397-485/1006-1092).

<sup>2</sup> Fühûl-i ulemâdan olup; Fıkıh, Usûl-i Fıkıh vesâir ulûmda mümtâz idi. Kendisi İmâmü'l-Haremeyn'in talebesi meyânında Gazâlî'den sonra en büyük şöhet-i ilmiyyeyi hâizdir (450-504/1058-1110).

<sup>3</sup> Fukahâ-i Mâlikiyye'dendir. 520/1126'da vefat etmiştir.

gösteriyordu. 505/1111'de İskenderiye'den diyâr-ı Mağrib'e avdetle Sanhâce mülûkünden Yahya b. Temîm zamanında Mehdiyye'ye geldi. Bu şehrin bir câmiinde ikâmet etmeğe başlayan bu yeni misâfir, bir taraftan tedrisâtta bulunuyor ve bir taraftan da şiddetli mev'izeler vererek tenkîdât icra ediyordu. Hükümdar Yahya b. Temîm tarafından saraya celb edilmiş olan İbn Tûmert, hüsn-i hareket ve talâkat ve belâgatıyla bu hükümdârın hürmetini celb etmiş ve tevcîhâtına mazhar olmuştu. Mehdiyye'den Bicâye'ye<sup>4</sup> gelmiş olan İbn Tûmert'in burada vermiş olduğu mev'izeler, kendisinin buradan Bicâye'ye bir fersah mesafede kâin Mellâle namındaki köye nefyini mûcib olmuş idi ki, İbn Tûmert bu köyde tesadûf ettiği Tilimsân muzâfâtından [Tilimsân'a bağlı şehirlerden] Tâcire namındaki küçük bir şehir ahalisinden Abdülmü'min b. Ali'nin şahsiyetinde gâye-i emelinin bir anda tahakkuk ettiğini görmüştü.

**İbn Tûmert Ne İstiyordu?:** Fas, Cezayir, Tunus, Endülüs'te hükümrân olan Mülessimîn-Murâbitîn'i kaldırarak bunların yerinde başka bir hükümet tesisi İbn Tûmert'in gâye-i emeli idi. Rivayete nazaran, dînî nassları vürûd ettiği vecih üzere kabul ile selefiyye mesleğini iltizâm eden Murâbitîn'in hükümdarları Emîrül-Müslimîn Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in Gazâlî'nin kitaplarını yakması<sup>5</sup> haberi Gazâlî'ye vâsıl olduğu vakit, Gazâlî'nin nezdinde bulunmuş olan İbn Tûmert, aynı mecliste bulunan diğer zâtlar gibi Gazâlî'nin ağzından şu sözleri duymuş idi: "Yakında bu hükümdâr saltanatı kaybedecektir. Ve oğlu katlolunacaktır. Ve bu işleri yapacak olan zât, şu zât, İbn Tûmert olacaktır..." Bu rivayete nazaran, kendi menvî-i zamîrini [maksadını] bir defa da Gazâlî'nin ağzından duymuş olan İbn Tûmert'in, bu hususta beslediği emel kesb-i kuvvet etmiş idi. Bazı tarihlerde görülüyor ki, öteden beri reml, cifr gibi gayr-i müspet ilimlere kıymet veren bilumûm Mağribîler gibi İbn Tûmert dahi bu ilimler ile uğraşmakta ve bunlara büyük bir kıymet atfetmekteydi.

Şark'ta bulunduğu esnada elde etmiş olduğu bir sahifede, istikbâle âit ma'lûmât ve kehânetler gören İbn Tûmert, güya bu sahifede Abdül-

<sup>4</sup> 457/1064'te Nâsır b. Milnâs tarafından tesis edilen bu şehir, Benî Hammâd tarafından merkez itihaz edilmiş idi.

<sup>5</sup> "Emîrül-Müslimîn nezdinde yalnız Mâlikî fıkhnın fîrû'unu bilenler mazhar-ı hürmet olurlar idi. Nazar ve muhâkeme kâbiliyetinden mahrum olanlar revaç buldular. Kitâb ve sünnet unutuldu. Kelâm ile iştigal edenler tekfir ediliyor idi. Hükümdar her zaman Kelâm tedrisini men' hususunda vilâyetlere emirler veriyor idi. Gazâlî'nin kitapları Mağrib'e gelince Emîrül-Müslimîn, bunların yakılmalarını emretti. (el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib, s. 111)



mü'min'in evsâfını evvelce görmüş ve bu evsâfa mâlik olan kimseyi taharrî etmekte bulunmuş iken, mezkûr Mellâle namındaki köyde gördüğü Abdülmü'min'in şahsında tamamıyla bu evsâfı bulmuş idi.

Bunun doğrusu, İbn Esîr'in (c. 10, s. 241) dediği gibi; İbn Tûmert, Abdülmü'min sîmasında azim ve teşebbüsün en kuvvetli vaadlerini görmüş ve bunları kendi gâye-i emelini istihsâlde isti'mâl etmeyi düşünmüş idi. Bunun için İbn Tûmert, Abdülmü'min'in ismini ve mensup olduğu kabileyi (Kays kabilesi) öğrenip, ilk defa Abdülmü'min'i kendisine raptetmek maksadıyla şöyle bir hadîs okudu:

“Allahu Teâlâ âhir zamanda, Kays kabilesine mensup bir kimse ile bu dine yardım edecektir...”<sup>6</sup>

Bu hadîsi duyan Abdülmü'min, İbn Tûmert'e tamamıyla bağlanmış ve müttehid hareket edeceğini vaat etmiş idi. Bunlara üçüncü olmak üzere iltihâk eden Abdülvâhid'i cismen kavî ve aklen zayıf olan üç kişi daha takip etmiş olmakla, mecmû'an altı kişi olmuşlardı.

Bunlar, Mülessimîn'in pâ-yi tahtı olan Merrakeş'e kadar gelmiş ve burada dahi tenkîdâta başlamış idiler.

Hükümdar bulunan Ali b. Yûsuf'un hemşiresini câriyeleriyle beraber sokakta açık<sup>7</sup> görmüş olan İbn Tûmert ve arkadaşları, bunun râkib olduğu hayvana değnek ile vurmuş olmalarıyla hükümdarın hemşiresi yere düşmüş idi. Bu vak'a üzerine, bu hükümdar dahi İbn Tûmert'i arkadaşlarıyla beraber ikâmet ettiği şehir haricindeki harap mescidden sarayına aldırılmış ve celb ettiği fakîhler ile İbn Tûmert arasında bir mübâhase zemini açmış idi. İbn Tûmert, pek kuvvetli deliller ile bu hükümdarın hareketlerini vicâhen tenkîd ederek, başta hükümdar olmak üzere mevcut olan fakîhleri sükûta mecbur etmiş idi. Yalnız Mâlik b. Vûheyb)<sup>8</sup> namındaki Endülüslü bir müstesnâ zât, İbn Tûmert'in maksad-ı hakîkîsini keşfederek hükümdarı îkaz etmek istemiş idiyse de muvaffak olamamış idi. İbn Tûmert, Mâlik b. Vûheyb'in bulunduğu Merrakeş'te oturmayı mahzurdan sâlim görmeyerek arkadaşlarıyla beraber bu şehir civarında bulunan

<sup>6</sup> ان الله ينصر هذا الدين في آخر الزمان برجل من قيس

<sup>7</sup> İbn Esîr'in (c. 10, s. 242) ifadesine göre, bunların kadınları yüzlerini açar ve erkekleri örter idiler. Ve bundan dolayı Mülessimîn – peçeliler namını almışlardır.

<sup>8</sup> *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib* sahibi Merrakuşi, bu zâtın *Karâzâtü'z-Zehab fi Zikri Liâmi'l-Arab* namında bir eserini Benî Abdülmü'min'e ait kütüphanede gördüğünü söylüyor. Ve bu zâtın felsefeye vukûfu olduğunu ve kendi hatt-ı destiyle yazmış bulunduğu Batlamyus'un *Kitâbu's-Semere'sini* ve *Mecist'yi* dahi gördüğünü zikre diyor.

Ağmat<sup>9</sup> kasabasına çekildi. Burada İbn Tûmert'in maksadına muttali olan fakîhlerden Abdülhak b. İbrahim namındaki bir kabiledaşı, kendisine Ağmat'a bir günlük mesâfede bulunan Tînmellel dağlarına tahassunu [müstahkem bir mevkiye çekilme] tavsiye etti ki, İbn Tûmert'in mensup bulunduğu Herğa kabilesi de bu dağlarda idi.

**İbn Tûmert Dağlıları Kendisine Ne Sûretle Raptetti?:** 514/1120'de Deren dağlarında kâin Tînmellel'e gelmiş olan İbn Tûmert'in buraya vürûdunu duyan civar ahalisi akın akın kendisini görmeye geliyorlardı. Bu dağlarda sâkin olan kimseler, her alimin ciddi ve samimi olduğunu kabul ediyor ve her hâdisede bir kerâmet görüyor idiler. Bunların içinde İbn Tûmert'in mensup olduğu Herğa kabilesi ahâlisinden olanlar dahi var idi ki, İbn Tûmert'in bu dağları intihâb etmesinde [seçmesinde] bunun da ayrıca bir âmil olduğunu kabul etmek mümkündür.

Zâirlerine [ziyaretçilerine] dindârâne nasihatler veren İbn Tûmert, bu nasihatler arasında Mülessim'in hükümetinden şikâyetlerde bulunmayı hiç unutmuyor idi. Bir sene kadar bu hususta faaliyet gösteren İbn Tûmert'e en evvel kendi kabilesi olan Herğalılar ittibâ etmiş idiler. Bu da, Fatimîler gibi mehdîlik davasının maksadını istihsâl hususunda büyük bir tesir uyandıracığını bildiğinden, Mehdî'nin, "yeryüzünü adl ve hakkâniyet ile dolduracağı" hakkındaki hadîsi zikretmeğe ve Mehdî'nin Mağrib-i Aksa'da zuhur edeceğini ileri sürerek, ortaya koyacağı kendi mehdîliğine mukaddimeler yapmağa başladı.

İlk defa Abdülmü'min, evsâfı haber verilmiş olan Mehdî'nin İbn Tûmert olduğunu söyleyerek kendisine biat eyledi. Muhtelif köyler ve kabileleri muhtevî bulunan Deren dağları ahalisinden kendisine ittibâ edenler çoğahyorlardı. İbn Tûmert'in intihâb ettiği Tînmellel ve civarındaki zirveleri karlı dağlar, o kadar mürtefi' ve o kadar sarp ve ârızalı idiler ki, bir müellifin ifadesine göre; iki dağ arasında kâin olan bu şehre giden dar bir patikadan, bazen râkib olduğu hayvanından inmeğe mecbur olmak şartıyla ancak bir süvârî geçebilir idi. Bazen de mürûr [geçmek] için yol olmadığından ufak köprülerden geçmek icap eder idi ki, bu köprüler alınca mürûr ü ubûr [geliş gidişler] munkatı' olur idi. Bu sa'bü'l-mürûr [geçilmesi güç olan] dağlarda tahassun eden İbn Tûmert için etbâ'ını teksîr etmek lazım idi. Bu hususta faaliyete keremi vermiş olan İbn Tûmert, tecrübesiz gençleri daha kolay kazanmakta olduğundan, başında

<sup>9</sup> Merrakeş kurbundadır. Frenklerin Merrakeş'e nisbetle Maroquin dedikleri sahtiyânıyla [derisiyle] meşhurdur.

bulunanların ekserisini gençler teşkil ediyorlar idi. Bundan başka, ber-vech-i âtî [aşağıda zikredildiği gibi] bir hilesiyle Tînmellel ahâlisinin kısmı ekserisini kendisine iştirâke mecbur etti:

Bu şehir çocuklarının bazıları, pederlerine benzemiyorlardı. Pederleri esmer renkli oldukları halde, çocukları sarı saçlı ve mavi gözlüydüler. İbn Tûmert bunun sebebini pederlere sordu ve hükümdar olan Emîrül-Müslimîn – Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in Frenk ve Rum kölelerinin, her sene vergi toplamak için bu dağda kâin olan şehirlerine geldiklerini ve bunların vürûdlarında, kendileri hânelerinden çıkıp bu köleleri kadınlarıyla beraber kendi hânelerinde iskân ettiklerini ve bu çocukların bunlardan hâsıl olduklarını itiraf ile şikayette bulundular. İbn Tûmert bunları teşcîfetti [yüreklenirdi]. Kölelerin vürûdunda, herkesin evindeki köleyi katletmesini kararlaştırdılar. İbn Tûmert'in irâe ettiği [gösterdiği] tarîk ile hareket etmiş olan Tînmellel ahâlisi, hükümdarın korkusundan İbn Tûmert ile müşterek harekete mecbur olarak dağlardaki yolları sed ile müdafaa vaziyetine geçtiler.

**İbn Tûmert'in Teşkilâtı:** İbn Tûmert, kendisine ittibâ edenleri ehemmiyetlerine göre muhtelif kısımlara ayırdı. Bunların birinci derecede ehemmiyetli olanları on kimse olduğundan bunlara, (Âyet-i Aşere – Onlar) tesmiye etti ki, kesb-i ittilâ edemediğimiz [tespit edemediğimiz] bir tanesi müstesnâ olmak üzere diğerlerinin isimleri ber-vech-i zîrdir [aşağıdaki gibidir]:

Abdülmü'min b. Ali

Şeyh İbrahim el-Hazrecî

Şeyh Ebû Hafs Ömer b. Yahya el-Hintânî

Şeyh Ebû Hafs Ömer b. Arnâk

Şeyh Ebû Muhammed Abdâh el-Venşerîsî "el-Beşîr"

Şeyh Ebû Muhammed Abdülvâhid el-Zevâvî "Tayru'l-Cenne - Cennet Kuşu"

Şeyh Ebû Muhammed Abdâh b. Ebî Bekr

Şeyh Ebû Muhammed Vâstâr el-Ağmatî

Şeyh Ebû Muhammed Ebû İshak İbrahim b. Câmî'

Bunlardan sonra Âyet-i Hamsîn - Elliler geliyordu ki, bunlar kendisine ittibâ etmiş olan kabilelerin rüesâsı idiler. Üçüncü ve son tabaka olmak üzere de Âyet-i Seb'in - Yetmişler vardı.

Birinci tabakadakiler; kendisiyle muhâceretle beraber, mehdîliğini ilk defa tasdik etmiş olduklarından bunlara Muhâcirîn-i Evvelîn – Cemâ'a tesmiye etmişti.

İkinci tabakadakilere Mü'min'in namını veriyordu.

İbn Tûmert'in bu teşkilatta istihdâf ettiği [hedeflediği] gaye, Araplar arasındaki kabiledaşlık râbitasını kırmak ve bu muhtelif kabilelere mensup kimseleri, kendi lehinde bir noktada birleştirmek idi. Âyet-i Hamsîn zümresinin kendisine ittibâ etmiş olan muhtelif kabilelerin reislerinden mürekkebe olması bunu göstermektedir.

İbn Esîr c. 1, s. 243'te görüldüğü veçhile, İbn Tûmert bunların yek diğerlerine karşı tarz-ı hürmet ve hareketleri hususunda dahi kaideler vaz' ettiği gibi, umumen kısa ve ucuz libâslar giyinmelerini dahi usûl ittihaz eylemiş idi.<sup>10</sup>

**İbn Tûmert'in Tînmellel Ahalisini Katli ve Temyîz:** İbn Tûmert, Tînmellel şehri haricinde bir mescid bina ettirmişti. Tevâbi'yle [kendisine tâbi olanlarla] beraber bu mescitte namaz kılar ve şehre yatsı namazından sonra dahil olurdu. Bu şehrin hısâneti [muhkemliği] ve ahalisinin kesreti kendisini endişeye ilkâ ediyor ve kendi aleyhine döndükleri takdirde bunlar ile uğraşmağa kendi kuvvetinin kâfi olmadığını biliyordu. Şehir ahalisinden bu mescide namaz kılmaya gelenlere silahsız gelmelerini söyleyen İbn Tûmert, bir gece bunları mescidde katlettirerek yanındaki kimselerle şehri bastı ve gece baskınında şehir ahalisinden on beş bin kişiyi katletti.

Sahipsiz kalan hâneleri ve araziyi kendi etbâ'ına tevzî' etti. Ve bu şehri bir sur içine aldı. Ve şehri muhafaza maksadıyla yüksek bir dağa muhkem bir kale bina eyledi.

Yukarıda isimlerini ta'dâd etmiş olduğumuz [saydığımız] Onlar'dan Fakîh-i İfrîkî, kendilerini şehirlerine kabul ile muâvenet ibrâzından geri durmamış olan Tînmellel ahalisine karşı, bu sûretle mukabele edilmesine itiraz etmiş olmasıyla: "Bu benim ismetimde şek etti.<sup>11</sup> Bunu katledin..." diye İbn Tûmert bunun da hayatına hitâm verdi.

İbn Tûmert, etrafta bulunan kabileleri dahi kendi lehine bir tasfiyeye tâbi tuttu. Bunu da temyîz tesmiye ettiği usûl ile halletti. Şöyle ki:

Onlar'dan biri olan ve kendilerince Beşîr lakabını taşıyan Ebû Muhammed Abdullah el-Veşerîsî, ulemadan ve aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'i ve İmam Malik'in *el-Muvatta'sını*<sup>12</sup> ezber bilen bir zât idi. Fakat ica-

<sup>10</sup> Uzun etekli elbisenin şer'an memnû' olduğuna dair *Sahîh-i Müslim'e* bak; c. 1, s. 71. Devlet Matbaası tab'ı.

<sup>11</sup> Şîlerce imam, ma'sûmdur. Papa, lâ yuhtı olduğu gibi.

<sup>12</sup> İmam Malik (95-197/713-812)'in meşhur kitabı olup, fıkıh bâbları üzere cemedilmiş ahâdis-i şerîfeyi câmi'dir.

bında bir keramet gösterebilmek için, İbn Tûmert'in tedbir ve tavsiyesiyle bu adam, kendisini okumak ve yazmak bilmez bir cahil ve hatta salyası göğsüne akan ve vücudunun kuvve-i maskesi zayı olmuş olan bir sarsak suretinde gösteriyor idi. Her zaman; bu adamda bir sırr-ı İlahî olduğunu ve karîben bu sırrın münkeşif olacağını söyleyen İbn Tûmert bir gün şöyle bir hutbe îrad eyledi:

“Hepiniz bilirsiniz ki Venşerîsî, okumak ve yazmak bilmez bir ümmîdir. Ve hayvan üzerinde dahi duramayacak kadar sarsaktır. Allahu Teâlâ ona ilim ve sıhhat bahşetti ve onu sizin zamâir [nefsinizde gizlediklerinizi] ve esrarınıza muttali kıldı. İşte size azîm bir keramet...”

“Bilirsiniz ki Allahu Teâlâ, li-yemîzallahu'l-habîse mine't-tayyib - Allahu Teâlâ habîs kâfiri, pak mü'minden fark ve temyiz için... (Sûretü'l-Enfâl - âyet 37) ve minhümü'l mü'minûne ve ekseruhümü'l-fâsikûn - onlardan mü'min olanlar olduğu gibi, ekserisi de fâsıktırlar... (Sûretü Âli İmrân - âyet 110) buyurmuştur.”

“Bu Venşerîsî, insanların içlerinde gizledikleri şeyleri bilir. Ümmeti Muhammed arasında böyle nâsın zamâirine muttali zâtlar bulunabileceği de Rasûl-ü Ekrem'in: “Benim ümmetimin arasında bazı ferâseti kuvvetli olan ve ilhâma mazhar bulunan kimseler vardır ki, Ömer b. el-Hattâb onlardan biridir” hadîsiyle sâbittir.”

“Bir çok kimseler bizim davetimizi kabul ettiler; fakat içlerinde nifâk sahipleri eksik değildir. Şüphesiz bunları sıdk-ı niyyet ashabından tefrîk etmek zarureti vardır. Bu “Beşîr” sıdk-ı niyyet erbabını münafıklardan tefrîk ve temyîz edecek ve kimlerin cehennemlik olduklarını söylediği gibi, cennetlik olanları da tebşîr edecektir...”

Bu hutbeden sonra evvelce Kur'ân-ı Kerim'i ve *Muvatta'yı* ezber etmiş olan Beşîr, bunlara dört günde tamamıyla Kur'ân-ı Kerim'i ezber okudu. Ve sorulan fikhî mesâile *el-Muvatta*'dan cevaplar verdi. Beşîr, beht [şaşkınlık] ve hayret içinde kalmış olan câhil halka bu kerametini şu suretle izah etti: “Dün gece bana bir melek nazil oldu. Bu melek kalbimi yıkadı ve Kur'ân'ı ve *Muvatta'yı* ve birçok ulûmu talim eyledi... Ve Cenâb-ı Hak bana bir nur ihsân eyledi ki, bununla ben cennetlik olanları cehennemliklerden tefrîk ve temyîz ederim... Size cehennemlikleri katletmenizi ve cennetlikleri hayatta bırakmanızı emredeceğim... Benim sıdk-ı kavlimi te'yid etmek üzere Cenâb-ı Hak filan yerdeki kuyuya melekler inzal etti... Onlar şimdi orada beni tasdik ve te'yide hazırdırlar...”

Başta Mehdî olmak üzere feryatlar ile ağlayan halk, Beşîr'in söylediği kuyunun başına vâsıl oldular... Bu kuyunun başında Mehdî namaz kıl-

diktan sonra: “Ey melekler.... Ebû Muhammed Abdullah el-Venşerîsî, kendisinin mazhar-ı ilhâm olduğunu ve cennet ehlini cehennemliklerden temyîz ve tefrîk etmek üzere kendisine bir nur ihsan edildiğini söylüyor... Bunun te’yidini sizden bekliyoruz...” demesi üzerine evvelce kuyuya indirilmiş olan insanlar tarafından: “Evet doğru söylüyor...” sözleriyle Beşîr te’yid ve tasdik edildi.

Bundan sonra hileyi setretmek [örtbas etmek] için Mehdî'nin: “Bu kuyu mukaddes bir kuyudur. Necâset vesaireden muhafaza için taş ve toprakla doldurulması lazımdır...” demesiyle kuyunun içindeki insanların üzerine taş ve toprak dolduruldu.

Bu keramet az zamanda etrafa şâyi' oldu [yayıldı]. Ve Mehdî'yi kabul etmiş olan kabileler temyîze davet olundular. Bunların efrâdı içinde evvelce tahkîkâtı icra edilmiş olanların akıl ve ihtiyat sahipleri, cehennemlik olmak sıfatıyla ifnâ edilecekler [öldürülecekler] ve genç tecrübesiz olanlar cennetlik olacaklar ve ifnâ edilmeyecekler idi. Venşerîsî - Beşîr; fevc fevc [guruplar halinde] temyîz için gelmiş olan kabilelerin efrâdı içinde kendisinden hazer olunan [sakınılan] kimselerin cehennemlik olduklarını söylüyor ve bunlar derhal dağdaki uçurumlardan aşağı atılarak ifnâ ediliyorlardı. Tecrübesiz gençler ve kendisinden hazer edilmeyen kimseler cennetlik oluyor ve Beşîr'in sağ tarafına geçiriliyor idiler. Bu sûretle temyîz tamam olmuş ve katlolunanların adedi yetmiş bini bulmuş idi.<sup>13</sup>

**Mehdî'nin Mülessimîn-Murâbitîn'e Karşı Açtığı Muharebeler:** 519/1125'te temyîzi itmâm eden [tamamlayan] Mehdî, artık taraftarlarından emin idi. Bu; Beşîr dedikleri Ebû Muhammed Abdullah el-Venşerîsî'nin kumandasında Murâbitîn Devleti'nin elinde bulunan Ağmat'a asker gönderdi. Bunlar Murâbitîn tarafından mağlup edildiler. Bir çokları maktûl düştüğü gibi, Onlar'dan olan Ebû Hafs Ömer b. Yahya el-Hintânî dahi aldığı hafif bir cerîhadan [yaradan] kendisini vefat etmiş gibi gösterdi. Bunun vefat ettiğini kendisine haber verenlere Venşerîsî: “O, vefat etmemiştir. Ve birçok beldeleri fethetmedikçe ve Endülüs'te gazâlar icra etmedikçe vefat etmeyecektir de...” dedi. Ve Venşerîsî'nin bu sözü akabinde dirilmesi lazım gelen Ömer el-Hintânî dirildi. Bunlar, münhezimen [hezimete uğramış, yenilmiş olarak] avdetlerinde İbn Tûmert tarafından,

<sup>13</sup> İbn Tûmert'e taraftarlık eden müellifler, İbn Tûmert'in katlettiği kimselerin, müteaddid nasihatlere rağmen şer ve fesadı terk etmemiş olduklarını söylüyorlar ise de, İbn Tûmert'i tenkidden kurtaracakları âşikârdır.

göstermiş oldukları sabır ve metanetlerinden dolayı şükrâna nâil oldular. İbn Tûmert etrafa asker sevk etmekten hâlî kalmıyor idi. Bunlar, sıkıştıkları zaman dağda tahassun ediyorlardı. 524/1129'da ekserisi piyade olan kırk bin kişilik bir ordu çıkaran İbn Tûmert, bu orduyu yine Venşerîsî'nin kumandasında merkez-i hükümet olan Merrakeş üzerine sevk etti. Abdülmü'min dahi bunların içinde idi.<sup>14</sup>

Bunlar, İbn Tûmert'in Mehdî-i ma'sûm olduğunu tebliğe me'mur idiler. Bunu kabul etmeyen Murâbitîn, İbn Tûmert tarafından Muvahhidîn tesmiye edilen etbâ'ı vasıtasıyla te'dib edileceklerdi. Bunlar, Merrakeş'i muhasara ettiler. Murâbitîn hükümdarı Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn bu şehirde idi. Muhasaranın yirminci günü, Sicilmâse valisi büyük bir ordu ile muâvenete şitâb [acele] etti. Aynı günde hükümdarın oğlu Zübeyr'in kumandası altında şehirde bulunan asker; muâvenet ordusunun geldiği cihete mukabil cihetten dışarı çıkmalarıyla iki kuvvet arasında kalan İbn Tûmert'in ordusu, büyük bir muharebeden sonra fena halde mağlup ve münhezim oldu. Ve kumandanları Venşerîsî maktûl düştü.<sup>15</sup> Tînmelle'e avdet eden münhezimleri İbn Tûmert bin bir sûretle tesliye [teselli] ettiği gibi, Abdülmü'min'in hayatta kalmış olmasını âti için en büyük zamân [garanti, kefil] olmak üzere gösterdi. İbn Tûmert bu hezimetten sonra çok muammer olmadı [uzun yaşamadı]. 524/1130'da Abdülmü'min'i yerine bırakarak Tînmelle'de vefat eyledi.

**İbn Tûmert Kimdir?:** İbn Esîr'in (c. 10, s. 245) 524/1130'daki mağlubiyet üzerine zaten hasta olduğundan dolayı hastalığı iştîdâd ederek [şiddetlenerek] 51 veya 55 yaşında olduğu halde vefat etmiş olduğunu kaydetmesine nazaran 423/1080 veya 469/1086'da Mesâmide'nin Herğa kabilesi içinde doğmuş olan İbn Tûmert; orta boylu, esmer renkli, büyük başlı, keskin bakışlı, mühîb bir ulvî ve hüsnî idi.<sup>16</sup> Bu zât, yukarıda söylediğimiz veçhile Şark'a geçti ve bir çok kimselerden okudu. Tarihî bazı hatalarına rağmen şurası muhakkaktır ki, teşkil ettiği Muvahhidîn hükümeti kesb-i kuvvet ve servet ettikleri halde, kendisi hemşiresinin

<sup>14</sup> *el-Mu'cib fi Telhîsi Ahbârî'l-Mağrib* sahibi, İbn Tûmert'in bu orduya Abdülmü'min'i kumandan tayin ettiğini ve orduya hitâben: "Siz mü'minlersiniz. Bu da Emîrinizdir." demesiyle, o günden itibaren Abdülmü'min'in Emîrî'l-Mü'minîn unvanına kesb-i istihkâk etmiş olduğunu yazıyor. s. 123-124.

<sup>15</sup> Venşerîsî'nin ölüsünü Abdülmü'min derhal defnettirmiş ve bunu maktuller arasında bulamadıkları için orduda bulunanlar, bunun meleklar tarafından gök yüzüne kaldırılmış olduğuna zâhib olmuşlar idi.

<sup>16</sup> Bunun hüsnîliğini inkâr eden ve müteaddid telbîsâtı olduğunu söyleyenleri İbn Haldûn meşhur *Mukaddime*'sinde şiddetle reddetmektedir. s. 23-24, Beyrut tab'ı.

eğirdiği yünden almış olduğu para ile geçiniyor ve her gün yalnız bir çörek ile biraz zeytin yağı yiyor idi.

Dünya malı olarak bir baston ile bir ibrikten başka bir şeye mâlik olmayan İbn Tûmert'in daima şu beyt vird-i zebânı [sürekli tekrar ettiği beyt] idi:

“Dünyadan soyun, çünkü sen – dünyaya çıplak olarak çıktın...”<sup>17</sup>

Teehhül dahi etmemiş [evlenmemiş] idi.

Mütenebbî'nin şu: “Uğrunda hayatını mehâlike ilkâ ettiğin [tehlikele-re attığın] şeref, yıldızın fevkine yükselmiş şereflerden olsun. Çünkü ufak bir şeref uğrundaki ölümün tadıyla, büyük şeref uğrundaki ölümün tadı arasında bir fark yoktur.”<sup>18</sup> beyitlerini sık sık îrad edişi de, mefkûsesine ne kadar sadık olduğunu gösteriyor idi. Aynı zamanda yine Mütenebbî'nin şu:

“Benim bildiğim gibi nâsı tamamıyla bilenler, hiç acımaksızın onların kanlarıyla kargılarını kandırırlar. Çünkü böyle yapmayıp da nâsa acıyan; bilsin ki nâsın eline geçecek olursa kendisine acıyacak yoktur.”<sup>19</sup> beyitlerini daima inşâd etmesi [söylemesi] de, bu husustaki felsefesini göstermektedir.

Mütenebbî'nin şu: “Her ne kadar onlar ile muâşeret ediyorsam da, onların cinsinden değilim, topraklar arasındaki altın gibi.”<sup>20</sup> beytini dahi dilinden düşürmemesi, kendisini muhitinden ve zamanındaki insanlardan yüksek gördüğünün delilidir. Aynı zamanda kendisinin de güzel şiirleri vardı. Şu:

“Onlar uzaklaşıp seni arkalarında bıraktıkları vakit, hemen onları çekiştirmeğe başladın... Aynı zamanda yaptığın giybetin fenalığı hakkında herkese nasihatler veriyor ve onları bu fiili irtikâp etmekten men ediyorsun, fakat kendin bu nasihatle niçin âmil olmuyorsun. Ey bileyi taşı!... Sen bıçakları keskin yapıyorsan da, kendin keskin değilsin!...”<sup>21</sup>

<sup>17</sup> خرجت الى الدنيا وانت مجرد

تجرد من الدنيا فانك انما

<sup>18</sup> اذا غمرت في شرف مرم

فلا تقنع بما دون النجوم

كقطع الموت في امر عظيم

فقطع الموت في امر حقير

<sup>19</sup> وبالناس روى رمحه غير راخم

ومن عرف الايام معرفتي بها

ولا في الرد الجاري عليهم باء

فليس بمرحوم اذا ظفروا به

<sup>20</sup> ولكن معدن الذهب الرء

وما أنا منهم بالعيش فيهم

<sup>21</sup> وخلفك القوم اذ ودعوا

اخذت باعضادهم اذ ناوا



İbn Hallikân, Berberice bir kelime olan bu Tûmert kelimesindeki (te)'yi zamme ve (vâv)'i sükun ve (mîm)'i fetha ile ve (ra)'yı sükun ile zabt etmektedir.

“Âsârı, onun haberlerini ifadeye belîğ birer lisândır. Onu âsârıyla ayânen [açıkça] görmek mümkündür...”<sup>22</sup> beyti, İbn Tûmert hakkında söylenmiştir.

Bazı beyitleri *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, s. 121-122'de mevcut olan uzun bir methiye vardır ki, bu da, İbn Tûmert hakkında söylenmiş ve Tînmellel'deki kabri üzerinde okunmuş idi.

**İbn Tûmert Etbâ'ına Niçin Muvahhidîn İsmi Verdi?:** Endülüs mülûkü tavâifinden Benî Abbâd'ın üçüncü ve son hükümdarı; şâir ve erbâb-ı ilim ve marifete muhibb olan [sevgi besleyen] Mu'temid zamanında Endülüs'e geçen Mülessimîn'den Yûsuf b. Tâşfîn'in buradaki hudut boylarına bıraktığı askerler münasebetiyle Murâbitîn namıyla da yâd edilen Lemtûne ve Messûfe kabilelerinden müteşekkil olan Mülessimîn hükümeti, askeri kabiliyetler göstermesine rağmen, zevk-i felsefiden tamamıyla mahrum idi. Yûsuf b. Tâşfîn ve bunun oğlu Ali b. Yûsuf zamanında fûrû'-i fihhiyye ile iştigal eden fakîhler mevki-i itibarda olup her yerde, başta hükümdarlar olmak üzere gerek büyük ve gerek küçük işlerde bunlar ile müşavere edilerek hüküm veriliyor idi. Binâberîn [bundan dolayı] bunların zamanlarında yukarıda zikredildiği gibi Malikî mezhebi kitaplarını iyâde-i itibarda olup; tefsir, hadis, kelim gibi ilimlere âit âsâr terk edilmiş idi.

Bunların zanlarına nazaran, Kelâm bid'at olduğundan ve itikada hallet vereceğinden, bu ilme ait olan kitaplar yalnız terk edilmek ile kalmayıp, bir kimsenin nezdinde bulunması o kimse için ağır cezaları mu'cib olur idi.

Hatta yukarıda söylediğimiz gibi, Gazâlî'nin kitapları Ali b. Yûsuf'un emriyle ihrâk edilmiş [yakılmış] idi.

İbn Tûmert ise, Şark'ta tahsil ettiğinden Mu'tezile'nin tesiriyle Eş'arîliğe girmiş olan Kelâm mücâdelâtını öğrenmiş ve terk-i te'vil ile selefiyye mesleğini iltizâmın, teccîme incirâr edeceğine kâil olmuş idi. İbn

فكم انت تنهى ولا تنتهي وتسمع وعظا ولا تسمع

فيا حجر الشخذ حتى متى تسن الجديد ولا تقط

<sup>22</sup> آثاره تنبئك عن اخباره حتى كأنك بالعيان تراه

Haldûn'un ifadesine nazaran (Mukaddime, s. 200), Murâbıtın'ı ülûhiyyeti tecsîm ile ithâm eden İbn Tûmert, bu noktaya ta'rifz kasdıyla kendi etbâ'ına Muvahhidîn tesmiye etmiş idi.

Bizce İbn Tûmert'in etbâ'ına Muvahhidîn tesmiye etmesinin ber-vech-i âtfi daha sarîh bir sebebi vardır.

Şöyle ki: İbn Tûmert Şark'ta Eş'arîliği öğrenmiş idiye de, yalnız bir meselede Mu'tezile'ye taraftar olmuş idi. O da nefy-i sıfât idi.

Eşâ'ire, selef gibi Cenâb-ı Hakk'ın sıfâtı olduğunu kabul ettikleri halde, Mu'tezile sıfât isbât etmiyorlar idi. Ve sıfât isbâtını Cenâb-ı Hakkı tevhide münâfi addediyorlar idi ve muhaliflerine karşı bu noktayı en büyük sebep-i fâikiyyet addettiklerinden, kendilerine kemâl-i iftihâr ile Ashâbu't-Tevhîd – Muvahhide namını veriyorlar idi. Mu'tezile gibi nefy-i sıfât eden İbn Tûmert dahi etbâ'ına bundan dolayı Muvahhidîn demiş idi. Şunu da söyleyelim ki; İbn Tûmert Şiflikten de, "her zamanda bir imam-ı ma'sûmdan yer yüzünün hâli olmaması" itikadını almıştır. Fakat öyle görünüyorki bu itikadı İbn Tûmert kendisi için pek cazip bulmuştur. Yani kendisini imam-ı ma'sûm ilan eden İbn Tûmert, Şiflikteki bu itikada inandığı için imam-ı ma'sûm olmamıştır. Belki imam-ı ma'sûm olacağı için bu akîdeye inanmış veya inanmış görünmüştür.

**İbn Tûmert'in Telif Ettiği Eserler:** İbn Tûmert, Muvahhidîn tesmiye ettiği etbâ'ına mahsus olmak üzere muhtelif kitaplar telif etmiştir.

*Kitâbu'l-Kavâ'id* ve *Kitâbu'l-İmâme* ve *E'azzu mâ Yutlab*<sup>23</sup> ve *Muvat-taü'l-İmâmi'l-Mehdî*<sup>24</sup> namındaki eserler bu cümledendir. Bunlardan itikada ait olan *Kitâbu'l-Kavâ'id* ile *Kitâbu'l-İmâme*'yi Berberice ve Arapça yazmış idi.<sup>25</sup>

Zehabî'nin *Târihu'l-İslâm*'ında (Ayasofya Kütüphanesi, Numara 3010) görüldüğü veçhile İbn Tûmert'in *Kitâbu'l-Kavâ'id*'inde: "Zerre kadar bir bâtılda temâdî [sürüp gitme, ısrar], bâtılnın umumunda temâdî gibidir"

<sup>23</sup> 1903'te allâme Goldziher'in bir mukaddimesiyle Cezayir'de tabedilmiştir. İbn Haldûn *Tarih*'inde, "İbn Tûmert *Kitâbu'l-İmâme*'sine *E'azzu mâ Yutlab* diye başlamış olmakla *Kitâbu'l-İmâme*'nin bir ismi de *E'azzu mâ Yutlab* olmuştur" diyor ise de, aşağıda görüleceği veçhile *Kitâbu'l-İmâme*, *E'azzu mâ Yutlab* diye başlayan bir mecmuanın muhteviyatından birini teşkil etmektedir.

<sup>24</sup> 1325/1907'de Cezayir'de tabedilmiş olan bu esere yazılan mukaddimede, bu eserin İbn Tûmert'e mensûb olduğuna dair karâin-i kaviyye [kuvvetli karîneler/deliller] gösterilmiştir.

<sup>25</sup> Umumi Kütüphanede (numara 3586) bulunan *Kitâbu Kenzi'l-Ulûm ve'd-Dürri'l-Manzûm fî İlmî's-Şerî'a ve Dekâyiki İlmî't-Tabî'a* namındaki eser, bazı kitap kataloglarında mevzuumuz olan İbn Tûmert'e nisbet edilmiş ise de, bu eser bir İbn Tûmert'indir.

demesine nazaran, bu hususta Havâric ve Mu'tezile'den bazıları ile aynı itikadda olduğu anlaşılmaktadır.

*Kitâbu'l-İmâme*'sinde Mehdî olduğunu iddia eden İbn Tûmert, kendisine itaatinden tehhür edenlerin [gecikenlerin] kâfir olduklarını söylüyor idi. Bunun va'diyyeden olması, yani günah irtikâb edenlerin kâfir olduklarını söylemesi, kendisinin mehdîliğine inanmayan ve kendisine itaatten te'hîr eden kimseleri tekfir etmek ve bu sûretle Murâbıtın aleyhine bir asabiyet-i dîniyye ihdâs eylemek maksadına ma'tûf olmak ihtimali vardır.

İbn Tûmert, *Kitâbu'l-Kavâ'id* ve *Kitâbu'l-İmâme*'sini etbâ'ı olan Mu-vahhidîn için yazmıştır. *E'azzu mâ Yutlab* diye başladığı için bu namı almış olan eseri, talebe tesmiye ettiği Abdülmü'min vesâir arkadaşları için yazmıştır. Daha doğrusu bu eser, 515/1121'de Sûs beldesinde Herğa ribatında İbn Tûmert'in talebeye verdiği derslerin notlarıdır.

Hadîslerden ahkâm-ı fikihiyenin ne sûretle istinbât olunacağını bildiren bu eser, Usûl-i Hadîs ile başlamaktadır. Bundan sonra İbn Tûmert'in Ağmat'ta fakîhler ile icra etmiş olduğu münazara îrad ediliyor ve burada Hakk'ın ilme ve bâtılın cehl ve şek ve zanna müstenid oldukları hakkındaki taksime edilen itirazı def' sadedinde sahifelerce sözler söyleniyor ve bundan sonra yine Usûl-i Hadîs'e avdet edilerek müteâkiben Usûl-i Fıkıh kavâ'idi zikrolunuyor. Ve vaz' ilminden bahsediliyor ve hesâb, hendese ve tibbn esâsâtı zikredilerek esere hitâm veriliyor.

Yukarıda söylediğimiz gibi *E'azzu mâ Yutlab* namıyla 1903'te Ceza-yir'de basılmış olan bu eser, İbn Tûmert'in muhtelif mevzulara dair tavrilerini ihtiva eden bir mecmua olup halefi olan Abdülmü'min tarafından imlâ edilmiştir.

Bu mecmuada, yukarıya hülâsasını dercettiğimiz *E'azzu mâ Yutlab*'dan sonra *el-Kelâm fi's-Salât* gelmektedir. Bu eserde salât'ın lugavî ve şer'î mânâları bildiriliyor. Ve fezâili ve aksâmı zikrediliyor. Mesh ale'l-huffeyn [mest, ayakkabı gibi şeylerin üzerine meshetme], teyemmüm bahislerinden sonra yine Usûl-i Fıkıh mesâiline geçilerek mukayyed, mutlak, mücmel, müfesser, nâsih, mensûh, hakikat, mecâz, kinâye, ta'rîz, esmâ-i örfiyye ve esmâ-i şer'iyeye dair ma'lûmât veriliyor ve ahkâm-ı şer'iyeyi isbâtta akıl ve kıyasın medhali [dahli, rolü] olup olmaması bahsi îrad olunuyor.

Bu mecmua dahilindeki tevhid'e dair olan eser, isbât-ı Vâcib'in müte-addid tariklerini ihtiva etmekte ve nübüvvet-i Muhammediyye'nin (a.s) isbâtıyla hitâm bulmaktadır.

Bu mecmua dahilinde *Kitâbu'l-İmâme'si* ve *Kitâbu'l-Kavâ'id'i* dahi mevcuttur. Bu kitaplardan sonra Mülessimîn'in zemmine dair bir bâb vardır ki, hadîslerde vârid olan zemâim-i âdât ve ahvâlin [zemmedilen âdet ve hallerin] bir çoğu ta'dâd olunarak [zikredilerek] bunların cümlesi Mülessimîn'e tatbik olunmuş ve kendilerine karşı ahâli kıyama teşvik edilmiştir.

Bundan sonra yine tevhide dâir diğer bir eser mevcuttur. Mecmua muhtelif ahkâm-ı şer'iyeye dair hadîsler ile hitâm bulmaktadır.

9 Teşrîn-i Evvel 928

Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Kelâm Tarihi müderrisi Mehmed Şerefeddîn

## KİTAP TANITIMI

TAHTACILAR

Ali SELÇUK

Yeditepe Yayınları, İstanbul 2004, 379 sayfa.

Alevi gruplardan birisi olan Tahtacılar hakkında, gerek ülkemizde gerekse batıda bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların genel muhtevası, Tahtacıların etnik durumu, inanç ve kültürel yapılarını içermektedir. Özellikle batılılar tarafından yapılan araştırmaların, Tahtacıları etnik olarak Türklerden ayrı bir toplum, Aleviliği de İslam dışı farklı bir din olarak göstermeye yönelik olması, bu çalışmaların bilimselliğini tartışılır kılmıştır.

Tanıtımını yaptığımız kitap, 2003 yılında tamamlanan *Mersin Yöresi Tahtacılarının Dini İnanç ve Uygulamaları Hakkında Araştırma* isimli doktora tezidir. Dolayısıyla kitabın, ülkemizde Tahtacılar hakkında yapılan en ciddi bilimsel çalışmalardan biri olması bakımından bu alandaki boşluğu dolduracağı umulmaktadır. Eserin, konu itibarıyla Mersin ili sınırlarındaki Tahtacılar ile sınırlandırılması ve alan araştırması sonucu elde edilen verilerin Dinler Tarihi disiplinine bağlı kalarak tahlil edilmesi, bilimsellik değerini daha da artırmaktadır. (s. 24)

Eser giriş ve dört bölümden meydana gelmektedir. Eserin giriş kısmında (s.19-50) araştırmacı, söz konusu incelemenin konusu ve sınırları, çalışmanın önemi ve amacı, araştırmada kullanılan yöntem, verilerin tespiti, verilerin çözümlenmesi ve yorumlanması, tarihi süreçte Tahtacılar, XII. Yüzyılda Anadolu'da dini durum, Tahtacıların etnik kökeni ve tarihi, Tahtacı inanışlarının oluşumunda Safevi etkisi, Mersin Tahtacılarının yerleşim birimleri, aşiretleri, nüfusları, eğitim ve sosyo-ekonomik durumları incelenmiştir. Bu kısımda araştırmacı, Tahtacı inancının oluşmasına etki eden faktörleri ve Tahtacıların etnik kökenini tarihi kaynaklardan faydalanarak, bilimsel mantıkla ele almıştır. Böylece Tahtacıların etnik kökeni konusunda Batılı araştırmacıların art niyetli olduklarını ortaya koymuş ve Tahtacıların, Ağaçeri Türkmenlerinin devamı olduklarına vurgu yapmıştır. (s. 27)

Tahtacıların inanç sisteminin ele alındığı birinci bölümde (s. 51-92) Tahtacıların Tanrı tasavvuru, tenasüh ve devriye, on iki imam ve mehdi, ahiret ve şefaathane inançları incelenmiştir. Tahtacıların Tanrı inancında, Allah-Muhammed-Ali ve Güneş-Ay-Zühre (Çoban) yıldızı üçlemelerine dikkati çeken araştırmacı, bunlardan Allah-Muhammed-Ali üçlemesine benzer üçlemenin birçok dini sistemde rastlandığını fakat Tahtacılarındakinin Hıristiyanlıktaki teslis inancından etkilenecek şekilde ortaya çıkmış olabileceği kanaatinde. Tahtacılar da görülen Güneş-Ay-Zühre (Çoban) yıldızı üçlemesinde Güneşin Muhammed'i, Ay Ali'yi, Zühre (Çoban) yıldızının Fatma'yı sembolize ettiğini belirten araştırmacı, ilahi üçlemeye bağlı astral üçlemenin daha çok Mezopotamya'daki toplumların inançlarında görüldüğünü ve bu inancın Tahtacılarca Safevi etkisiyle dini şahsiyetlere kutsallık atfedilmesi ile oluştuğunu ifade etmektedir. Yazar, aynı bölümde Tahtacılarca ait yukarıda bahsettiğimiz diğer inançları da tahlil ederek bu inançların kökenlerini ortaya koymuştur.

Eserin ikinci bölümü (s. 93-142), Tahtacıların cem töreni, kurban ve oruçtan oluşan ibadetlerine ayrılmıştır. Tüm alevi grupları için önemli bir ibadet olan cem ayinini araştırmacı tüm detaylarıyla ortaya koymuştur. Öncelikle cem töreninin nasıl ortaya çıktığını anlatan yazar, cem töreninin zamanı, inanç temelleri, görevlileri ve çeşitleri hususunda önemli bilgiler sunmaktadır. Gerek İslam öncesi gerekse İslam sonrası Türklerin dini hayatında önemli bir fonksiyonu olan kanlı ve kansız kurban ritüeli Tahtacılar da aynı öneme sahip olduğu eserde araştırmacı tarafından ayrıntılı bir şekilde işlenmiştir. Eserde, Tahtacıların diğer önemli ibadeti olan oruç ise, Hızır orucu ve Muharrem orucu olarak iki başlık halinde incelenmiş ve özellikle İmam Hüseyin matemiyi ilgili olan Muharrem orucunun inanç temeli, zamanı, yasakları ve bu oruçla ilgili olan oğundur, İmam Hüseyin kurbanı, aşure, lanetleme ritüeli ele alınmıştır.

İnsan hayatının önemli dönemlerini içeren geçiş ve giriş ritüelleri eserin üçüncü bölümünü (s. 143-224) oluşturmaktadır. Hemen hemen her toplumda hayatın belli dönemleriyle ilgili giriş ve geçiş merasimleri yapılmaktadır. Bu dönemler ile ilgili inanış ve uygulamaların tespiti toplumumuzu tanıma bakımından önem arz etmektedir. Bu bölümde araştırmacı, bir Tahtacının hayatının başlangıcından sonuna kadarki dönemi konu bütünlüğü içerisinde doğum, sünnet, ikrar alma/verme ritüeli, evlenme, musahiplik ritüeli ve ölüm başlıkları altında incelemiştir. Eserden, Anadolu'daki gerek Alevler gerekse Sünniler arasında -ikrar alma ve musahiplik uygulaması dışında- doğum, evlenme ve ölüm ile ilgili inanış ve

pratiklerde pek fazla farklılığın bulunmadığı, iki grup arasındaki kültür birliğinin bulunduğu hatta İslam öncesi Türk kültürünün en canlı bir şekilde Tahtacılar arasında yaşatıldığı sonucuna varmak mümkündür. (s. 222)

Eserin dördüncü ve son bölümü (s. 225-312) Mersin Tahtacılarındaki tabiatla ilgili inanış ve uygulamaları içermektedir. Araştırmacı bu bölümde, sırasıyla Tahtacılardaki yağmur duası, ağaç ve orman kültürü, su kültürü, ateş kültürü, bahar bayramı ve ziyaret yerleri üzerinde durmuştur. Tahtacıların Ağaçerilerin devamı olması ve bu grubun geçmişte tabiatla iç içe yaşaması onlarda zengin bir tabiatla ilgili inanışların oluşmasında etkili olduğu, araştırmacının bu inanışlar hakkında sunmuş olduğu bilgilerden anlaşılmaktadır. (s. 232)

Çalışma, sonuç, kaynakça, ekler ve index ile son bulmaktadır (s. 313-379). Araştırmacı, sonuç kısmında eserin giriş ve dört bölümde ortaya koyduğu bilgilerin genel bir değerlendirmesini yapmış ayrıca Tahtacıların inanış ve uygulamalarının gelecekte nasıl bir durum alabileceği hakkında fikirler ileri sürmüştür. Araştırmacı, eserinde indekse ve eklerde Tahtacılar hakkında terimler sözlüğüne yer vermesiyle okuyucuya büyük kolaylıklar sunmuştur.

Eserin konusunu oluşturan Tahtacıların, diğer toplumlara nazaran, içlerine girip veri toplanmasının güçlüğü bu alanda yapılan çalışmalarda bir takım güçlükleri de beraberinde getirmektedir. Araştırmacının böyle bir topluma girip kendini kabul ettirmesi ve bilgileri sağlıklı bir şekilde elde etmesi, her şeyden önce onun saha araştırmasında uyulması gereken kurallara vakıf olduğunu göstermektedir. Ayrıca, alan araştırmasında elde ettiği bilgileri bilimsel olarak anlaşılır bir anlatımla ifade etmesi ve her konuyu Fenomenolojik metotla tahlil ederken önyargısız davranması eserin bilimsellik değerini artırmaktadır. Diğer taraftan araştırmacının eserinde tek bir metottan ziyade Tarih, Halk bilimi, Dinler tarihi ve Din Fenomenolojisi bilimlerinin metotlarından oluşan karma bir metot kullanması, yaptığı tahlil ve yorumlarda hata payını en aza indirmesine neden olmuştur.

Sonuç olarak eserin, karma metodun bir araştırmada ahenk içerisinde nasıl kullanılabileceğini gösterilmesi ve Tahtacılar gibi toplumları çalışacak olan araştırmacılara örnek bir model oluşturması bakımından Türk kültür Tarihi ve Dinler Tarihi bilimlerine önemli katkı sağladığı söylenebilir.

*Sami KILIÇ\**

\* *Yrd. Doç. Dr.*, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. e-posta: [www.skilic1@firat.edu.tr](mailto:www.skilic1@firat.edu.tr)

## DÜZELTME (1)

EHL-İ SÜNNET KAYNAKLARINDA ŞİA'NIN ON İKİ İMAMININ RİVA-YETLERİ isimli çeviride, mütercimlerden Musa ERKAYA'nın ismi sehven Hacı Musa ERKAYA şeklinde çıkmıştır.

345. sayfada yer alan aşağıdaki paragraf da şu şekilde olmalıdır:

12. Muhammed b. el-Hasan b. Ali, Ebu'l-Kâsım

Bu imam, Şîa'nın; el-Muntazır, el-Kâim, el-Mehdî, el-Hucce, el-Gâib ve Sâhibu's-Serdâb olarak iddia ettiği imamdır. Şîa, âhir zamanda onun ortaya çıkmasını beklemektedir. İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân isimli eserinde onun hicrî 256 senesi Şaban ayında doğduğunu doğrulamaktadır. Serdâba girdiğinde, sene hicrî 260 olup henüz 4 yaşındaydı. Bu esnada onun 5 veya 17 yaşında olduğu da söylenmiştir.<sup>1</sup>

Bazı tarihçiler, Hasan b. Ali el-Askerî'nin \* çocuğunun olmadığı görüşünü savunmuşlardır.

<sup>1</sup> İbn Hallikân, Vefeyâtu'l-A'yân, IV/176.; Ziriklî, el-A'lâm, VI/80.

\* Metinde Hüseyin b. Ali el-Askerî şeklinde kayıttır ki, bunun bir sehve mebni olduğu âşikârdır. (Çev.)

## DÜZELTME (2)

Mehmet Atalan'ın Dini Araştırmalar Cilt: 8, s. 24, Ocak-Nisan 2006'daki "Ebû Hanife ve Ali Oğulları" adlı makalenin sayfa 166'da 49. dipnot (el-Mekkî, Menâkıbu Ebî Hanife, 148.) şeklinde olacaktır. Bilgilerinize.



# Religious Studies

TRI-ANNUAL ACADEMIC REVIEW

Vol:8 • Num:25  
May - August 2006  
ISSN 1301-966-X

RS

# Dinî Araştırmalar

D Ö R T A Y L I K B İ L İ M S E L D E R G İ

## FAZLI ARABACI

Küreselleşmenin Düşünsel Arkaplanı ve Sosyolojik Yansımaları

## NİYAZİ AKYÜZ - ŞAHİN GÜRSOY - İHSAN ÇAPCIOĞLU

Din İşlerinde Özgün Türk Deneyimi: Diyanet'in Kurumsal Kimliği ve Güncel Değerlendirmeler

## ERKAN YAR

Diriliş Kuramları ve Gerçeklik Bağlamında Kur'an'ın Ahiret Hakkındaki Anlatımları

## ALİ OSMAN KURT

Yahudilik'te Sürgün Teolojisi: Tanrısal Bir Ceza Olarak Sürgün

## FAZLI POLAT

Üniversite Gençliğinin İslam Dini Konusundaki Algılamaları ve Dünya Görüşleri Üzerine Bir İnceleme (Güney Kırgızistan Bölgesi)

## ŞAHİN GÜRSOY - FATMA ÇAPCIOĞLU

Türk Din Eğitimi Deneyiminin Oluşum Süreci ve Günümüz Türkiye'sinde Din Eğitime Bir Bakış

## MEHMET ATALAN

Şi'a'da Cifr İlminin Yeri

## METİN BOZAN

Hicri I. Asır Mezhep Hareketlerinde Mardin Bölgesi

## BAYRAM POLAT

Ermenek Tahtacıları

## MÜFİT SELİM SARUHAN

Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler

## CEVDET KILIÇ

Felsefi Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sinâ Felsefesine Yansımaları)

## GALİP TÜRCAN

Kelamda Nübüvvetin İspatı  
- Nübüvvet Geleneği Bağlamında-

## SALİH ÖZER

Batı'da Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri

## ZAFER KIZIKLI

Ebu'l-Esved Ed-Du'eli'nin Arap Gramer Tarihindeki Yeri ve Önemi

## WILFERD MADELUNG

Çeviren: MUZAFFER TAN  
İsmâ'ililik: Eski ve Yeni Davet

## MEHMET ŞERAFEDDİN

Sadeleştiren: HAKAN ÖZTÜRK  
İbn Tümert

## KİTAP TANITIMI

### SAMİ KILIÇ

Tahtacılar

Cilt:8 • Sayı:25

Mayıs - Ağustos 2006

ISSN 1301-966-X

**DA**