

# DİNİ ARAŞTIRMALAR

Temmuz-Aralık 2014, Cilt:17, Sayı: 45

ISSN: 1301-966-X

Bu dergi TÜBİTAK/ULAKBİM, SBVT  
(Sosyal Bilimler Veri Tabanı) tarafından dizinlenmektedir.

## DİNİ ARAŞTIRMALAR

Cilt: 17 Sayı: 45  
Temmuz - Aralık  
Altı ayda bir çıkar  
Fiyatı: ₺ 25

**Yayın Türü**  
Yaygın ve Süreli

**Dizgi ve Baskı**  
Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No:11 Yenimahalle / ANKARA  
Tel: 0312. 354 91 31 (pbx) Faks: 354 91 32

**Basım Tarihi**  
Aralık 2014  
ANKARA

**Yönetim Yeri**  
Cihan Sk. No: 37/1 Sıhhiye/ANKARA

**Redaksiyon**  
Arş. Gör. Ahmet Erkan

**Yazışma Adresi**  
Arş. Gör. Ahmet Erkan  
A.Ü. İlahiyat Fakültesi  
Bahçelievler/ Ankara

**İrtibat Telefonu**  
Arş. Gör. Ahmet Erkan  
O 538 642 99 36  
**e-posta:** diniarastirmalar98@yahoo.com  
**web:** diniarastirmalar.net  
info@diniarastirmalar.com

**Posta Çeki Hesabı**  
Şahin Kızılabdullah adına 5791754  
Bahçelievler/ANKARA

**Abone Bedelleri**  
Yurt İçi: Normal: 40 TL, Öğrenci: 30 TL (Yıllık)  
Yurt dışı: 30 Euro (Yıllık)

### Abone şartları :

Yurt içinden abone olmak için belirtilen abone bedelini **Şahin Kızılabdullah 5791754 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

Altı ayda bir çıkar.

### **İmtiyaz Sahibi**

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına

Oğuzhan KUZUCU

### **Editör**

Prof. Dr. Recep KILIÇ

### **Editörler Kurulu**

Prof. Dr. Cemal TOSUN

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR

### **Yazı İşleri Müdürü**

Kaya KUZUCU

### **Yayın Kurulu**

Prof. Dr. Ali İsra Güngör, Prof. Dr. Durmuş Arık, Yrd. Doç. Dr. Engin Erdem,

Doç. Dr. İhsan Çapcıoğlu, Yrd. Doç. Dr. Yıldız Kızılabdullah, Yrd. Doç. Dr. Rabiye Çetin, Dr. Tuğrul Yürük,

Ar. Gör. Şahin Kızılabdullah, Ar. Gör. Fatma Kenevir, Ar. Gör. Ahmet Erkan

### **Danışmanlar Kurulu**

Prof. Dr. Abdurrahman Küçük (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Ahmet İnam (ODTÜ), Prof. Dr. Ali Rafet Özkan (Kastamonu Üniv.), Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız (Hacettepe Üniv.), Prof. Dr. Baki Adam (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. Kamil Çakın (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Gazi Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Katar (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mehmet Özdemir (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Mustafa Erdem (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Akyüz (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Niyazi Usta (19 Mayıs Üniv.), Prof. Dr. Ömer Faruk Harman (Marmara Üniv.), Prof. Dr. Ramazan Buyrukçu (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniv.), Prof. Dr. Talat Sakallı (Süleyman Demirel Üniv.), Prof. Dr. Yunus Apaydın (Erciyes Üniv.), Doç. Dr. Asım YAPICI (Çukurova Üniv.), Doç. Dr. Hilmi Demir (Hitit Üniv.), Doç. Dr. İbrahim Maraş (Ankara Üniv.), Doç. Dr. Kemal Polat (Atatürk Üniv.), Doç. Dr. Ramazan Uçar (Süleyman Demirel Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Cengiz Çuhadar (Kastamonu Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Hakan Coşar (Çukurova Üniv.), Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan (İnönü Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Murat Gökçalp (Fırat Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin (Akdeniz Üniv.), Yrd. Doç. Dr. Yusuf Gökçalp (Çukurova Üniv.)

## EDİTÖRDEN

### Yüksek Din Öğretiminde Felsefenin Yeri Üzerine

Türkiye’de yüksek din öğretimi kurumlarının son on yılda hem çeşitlenmesi hem de sayılarının hızla artması, üzerinde akademik anlamda durulmayı hak eden bir gelişmedir. Ağırlıklı olarak İlahiyat Fakültesi veya İslami İlimler Fakültesi adıyla yürütülen yüksek din öğretiminin akademik bölüm ve programlarının, ortaya çıkan yeni gelişmeler ve beklentiler çerçevesinde değerlendirilmeye tabi tutulup gerekli düzenlemelerin yapılması son derece normal bir süreçtir; hatta olması gereken bir durumdur. Bununla birlikte Fakültelerin akademik yapılanması ve ders programları üzerindeki söz konusu düzenlemeler son zamanlarda o kadar sıklıkla yapılmaktadır ki, bunların gerekli ve yeterli akademik değerlendirmelerin sonucunda yapılıp yapılmadığı konusunda haklı şüpheler uyanmaktadır. Gerek akademik yapılanma gerekse ders programı ile ilgili düzenlemelerin üzerinde gerçekleştiği alanın ağırlıklı olarak felsefe olması, felsefe ile akademik seviyede ilgilenen biri olarak bizim de konu ile ilgilenmemizi gerekli hale getirmektedir. Çünkü yapılan düzenlemeler, karar vericilerin yüksek din öğretiminde felsefenin yeri konusunda zihin karışıklığı içinde olduklarını göstermektedir. Bu sebeple söz konusu zihin karışıklığının giderilmesine belki katkıda bulunur düşüncesiyle konu ile ilgili görüşlerimi ana hatlarıyla belirtmek istiyorum.

Uzun ince bir hikâyesi olan din ile felsefe ilişkisinin mahiyeti, esasen hangi din ve hangi felsefe sorularına bağlı olarak değişen bir yapıya sahiptir. Ayrıca din ile felsefenin ilişkisi üzerinde düşünmek ile yüksek din öğretiminde felsefenin yeri üzerinde düşünmek birbiri ile ilişkili olmakla beraber aynı şey demek de değildir. Üzerinde durmak istediğimiz ikinci mesele, İlahiyat öğrencisi kadar akademisyenin de sıklıkla sorguladığı veya kendisini sorgulamak zorunda hissettiği bir konudur. Özellikle din tahsili yapmak üzere İlahiyat Fakültesini tercih eden öğrenci, dine yüklediği anlama paralel olarak, programda yer alan felsefe derslerine zihninde yer bulamadığı durumlar olabilmektedir. Bu durum dersin bizatihi kendisinden olduğu kadar derslerin verilmiş yönteminden veya ele alınan konulardan kaynaklanabilmektedir. Bu çerçevede cevabı aranan sorular şu şekilde ifade edilebilir:

Dinin öğreniminde/öğretiminde felsefeye neden ihtiyaç vardır? Dini öğrenme/öğretme sürecinde sadece dinin temel kavram ve öğretilerini öğrenmek/öğretmek yeterli değil midir? İslam dininin öğretimi adına tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi Kur’an/İslam ilimlerini öğretmek neden yeterli görülüyor da İlahiyat Fakültelerinin ders programına *Felsefe ve Din Bilimleri*

adı altında bir dizi “alakasız” ders ilave ediliyor? Kısaca ifade etmek gerekirse felsefe dersleri, din eğitim ve öğretiminde gerçek bir ihtiyaç mıdır, yoksa zihinleri bulandırmak/ kafaları karıştırmak suretiyle din eğitim ve öğretimini esas mecrasından saptıran araçlar mıdır?

İslam düşünce tarihinde özellikle bu sorular ile olmasa da genelde din ile felsefe ilişkisi ile ilgili olanlarla bin seneyi aşkın bir süredir yüzleşilmekte olduğu ehlinin malumudur; öyle anlaşılıyor ki bu sorularla bir kez daha yüzleşmek zorundayız. El Kindi'nin vefatının üzerinden geçen yaklaşık oniki asra, İbn Rüşd'ün *Faşlu'l-Makâl*'inin yazımının üzerinden geçen neredeyse sekiz asra ve nihayet Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın *Metalib ve Mezâhib*'e yazdığı *Dibace*'nin üzerinden geçen doksan seneye rağmen bizim hala bu sorularla yüzleşmek mecburiyetinde kalmamız, ülkemizin entelektüel seviyesi ile mi yoksa daha derin sebeplerle mi izah edileceği meselesi özel bir tartışmayı hak eden esef verici derin bir konudur.

Yukarıda ifade edilen soruların cevabı dine ve felsefeye yüklenen anlamla doğrudan ilgilidir; bu sebeple de din öğretiminde felsefenin yerini anlama teşebbüsü, din ve felsefenin ne olduğu sorusuna verilen cevaba bağlıdır. Bu kısa yazıda her iki kavramla ilgili ayrıntılı muhteva analizine girmeksizin felsefenin aklı bir sorgulama, değerlendirme ve anlama teşebbüsü olarak bütünüyle insana özgü/ “insanî” bir düşünce ameliyesi olduğunu belirtmekle yetineceğiz. Din söz konusu olduğunda ise, insanî, kültürel veya sosyal hiçbir öge barındırmayan; tarih, kültür ve medeniyete yönelik hedefleri olmayan kendi içine kapalı “ilahî” bir sistem olarak din tasavvuruna sahip olunması halinde, öğretimi sürecinde felsefeye ihtiyaç duyulmaz. Din öğretiminde felsefenin yerini sorgulatan zihinde “din” ve “öğretimi” denilince, şeksiz/ şüphesiz bir kabul/tasdik ile iman edilen esaslar ve bu esasların öğrenciye aktarımı, benimsetilmesi ve söz konusu esasların öngördüğü davranışların öğrenciye tekrarlatılması anlaşılmaktadır. Bu din tasavvuru çerçevesinde, öğretimi aşamasında felsefe, zihin karıştırmaktan öte ne işe yarayacaktır? Bu anlayış yanlış mıdır? Uzatmadan belirtmeliyiz ki bu anlayış, eksiktir; eksiklik, hem din tasavvuru hem de öğretimi ile ilgilidir.

Din tasavvuru ile ilgili eksiklik konusunda, herhangi bir din tanımına girişmeksizin, dinde ilahî ve insanî olanın ilişkisi çerçevesinde şunları ifade etmemiz gerekir. Vâzı'ı/ koyucusu, Allah olmakla birlikte din insan içindir; insanın ahlâkîleşmesi, bir başka deyişle insanîleşmesi içindir. Bu anlamda dinde ilahî olan ile insanî olan içiçedir. Din ile insan arasındaki ilişkiyi, teorisi önceden kurgulanmış felsefî bir sistemin uygulamaya geçirilmesi aşamasında insanların vasıta olarak kullanılması anlamında, felsefî sistem ile insan arasındaki ilişkiye benzetmemek gerekir. Bu ilişkide adı geçen felsefî sistem gaye, insan ise, vasıtaadır; yani insan, sistem içindir. Bundan dolayı insan, gerekirse, sistem uğruna feda edilebilir. Oysa başlangıcı itibariyle Allah merkezli/ “ilahî” olmakla birlikte dinin aslî maksadı, insandır; insanı ahlâkî olgunluğa ulaştırmak, onu insan-ı kâmil haline getirmektir. Dolayısıyla din –

insan ilişkisi çerçevesinde din, insanî, kültürel ve sosyal maksatları olmayan, insanı “vasıta” bir değer olarak kabul eden, kendi içine kapalı “ilahî” bir sistem olmaktan ziyade, insanı Allah’ın halifesi olabilecek ahlakî bir donanıma kavuşturmak üzere vaz’ edilmiş bir ilke ve değerler manzûmesidir. Dolayısıyla dinin varlığı, anlaşılması, anlatılması ve yaşanması aşamalarının hepsinde insan ve içinde bulunduğu sosyokültürel ortam göz önünde bulundurulmalıdır.

Din öğretimi anlayışındaki sözünü ettiğimiz eksikliğe gelince, buradaki eksiklik, kısaca, *yüksek din öğretimini ilmihal öğretiminden* ibaret saymakla ilgilidir. Çok erken yaşlar için söz konusu olan İlmihal öğretiminde İslam’ın temel esasları belletilir, gerektiğinde ezberlettirilir; bu eğitimi alan öğrenciler sorulduğu zaman, iman ve İslam’ın şartlarını, 32 farzı, yetmezse 54 farzı hiç ikilemeden tek tek sayabilirler. İlmihal öğretimi aşamasında bunda yanlış bir şey olmayabilir. Yanlışlık, din eğitim ve öğretim sürecini bu ezberleme ve tekrarlama aşamasından ibaret saymaktır. Bu tür bir din eğitim/ öğretim aşamasında, öğretime konu olan iman, ibadet ve ahlak esaslarını vaz’ettiğine inanılan Allah’ın gerçekten varolup olmadığından şüphe eden, dolayısıyla din adı verilen alanın insanî bir kurgu olup olmadığından emin olamayan, vahyi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmeyen bir zihne verilen tatmin edici bir cevap yoktur. Çünkü bu sorular, ilmihal öğretimi aşamasındaki çocuklarda henüz oluşmamıştır. Burada yüksek din öğretimi muhataplarının çocuklar değil akıl ve zihin gelişmişliğini tamamlamış yetişkinler olduğunu öncelikle belirtmemiz gerekir. Allah’ın varlığı, dinin gerçekliği, vahyin bilgi kaynaklığı ile ilgili söz konusu felsefî sorular, akıl ve zihin gelişmişliğini tamamlamış yetişkinler için söz konusudur ve bu sorulara verilecek tatmin edici cevaplar ancak felsefe ile mümkün olabilmektedir. Bu sebeple İslam’ın gerçekten hak din olup olmadığını, Hz. Muhammed’in hakikaten peygamber, Kur’an-ı Kerim’in gerçekten Allah kelamı olup olmadığını sorgulayan zihne cevabı olmayan bir yüksek din öğretimi, temeli olmayan bir binaya benzer. Zihnen tasavvuru mümkün olan böyle bir binanın filen inşası ve idamesi söz konusu değildir. Bu sebeple yüksek din öğretimi, her şeyden önce, öğretime konu olan dinin gerçekliği ile ilgili sorularla yüzleşebilmeyi, Allah’ın varlığı ile ilgili şüpheleri izale edebilmeyi; hâsılı vahyin bir bilgi kaynağı, Kur’an-ı Kerim’in Allah’ın kelamı, Hz. Muhammed’in elçisi olduğunu akıl ölçüğünde temellendirebilmeyi, doğası gereği önceden var sayar ve gerekli kılar. Yüksek din öğretiminde felsefeyi ihtiyaç haline getiren asıl sâik, öğretime konu olan metafizik alanın varlık planındaki yerinin akıl ölçüğünde gösterilmesi veya temellendirilmesi gereğidir. Bu felsefi gereklilik yerine getirilmeksizin yapılan her türlü yetişkin din öğretimi eksik kalmaya mahkûmdur. Çünkü sözünü ettiğimiz felsefi anlamdaki bu temellendirme işi, doğrudan doğruya dinin gerçekliği ve o gerçekliğe olan iman ile ilgilidir. Buna göre felsefe olmaksızın dinî imanın “tahkik” seviyesine ulaşması mümkün bile değildir. Tahkiki olmayan yani hakikati sorgulanmamış bir imanla olsa olsa ancak sosyolojik anlamda mü’min olunabilir ki sosyolojik imanın dini anlamda bir iman olup olmadığı da müzakereye değer ayrı bir meseledir.

Görüldüğü gibi felsefe veya felsefî analize yer vermeyen yüksek din öğretiminde, her şeyden önce din ile ilgili doğruluk ve yanlışlık soruları cevapsız kalmaktadır. Bu türden soruların cevapsız kalması demek, dini insanî bir kurgu veya nevrotik bir çaresizlik ürünü olarak gören L. Feuerbach, F. Nietzsche ve S. Freud gibi düşünürler ile günümüzdeki takipçilerinin iddialarının cevapsız kalması demektir. Dolayısıyla felsefi yöntemlerle hangi inancın doğru, hangi dinin “hak” olduğunu irdelememek, bazı örneklerden hareket ederek bütün dinlerin insanî inşâlar olduğuna hükmetmek, ilkel kabile dini ile büyük dinleri aynı açıklama tarzı ile açıklama teşebbüsüne girişmekle sonuçlanabilir. Bu durumda inançlar arasındaki farklılıklar önemsizleşir, dinler tekdüzeliğe indirgenir ve inanılan şey inanma olayına tabi kılınır; dinî inancın bir gerçekliğe delalet edip etmediği hesaba katılmaz. Bu durumda “insanlar niçin şu inanca değil de bu inanca sahiptirler?” sorusunun cevabı, sadece antropolojik/sosyolojik veya psikolojik izahata indirgenir. Oysa felsefî düşünce bize akıl ölçüğünde dini inançların içeriğinin/muhtevasının doğruluğu konusunda eleştirel bir tarzda muhakeme yapabilme imkânı verir.

Yüksek din öğretiminde felsefeye olan ihtiyaç, kendisini sadece imanı temellendirme aşamasında göstermez; iman oluşuktan sonra öğretimi hedeflenen dinî bilginin mahiyetinin anlaşılması aşamasında da felsefeye/felsefî analize ihtiyaç vardır. Bu bağlamda *dinî bilgi* denilince birbirinden farklı iki tür bilgiyi birbirinden ayırmamız gerekir. Bunların birincisi Allah tarafından insana vahiy yoluyla “*bildirilen*” ve kutsal kitapta muhafaza edilmiş olan “ilahî” bilgidir; dinî iman bu bilginin doğruluğunun kabulü ile başlar. İnsanın bu bilginin oluşumunda doğrudan bir katkısı yoktur. Kaynağı Allah-u Teâlâ olduğundan zaman, mekan ve kültüre göre değişmesi söz konusu olmayan bu “ilahî” bilgi, insanın idrakine/ anlamasına ve gereğini yapmasına tevdi edilmiştir. İkinci tür dinî bilgi ise, iman yoluyla kazanılan bu “ilahî”/değişmez karakterdeki bilgiden insanın kendi imkânlarıyla “*ürettiği/edindiği*” bilgidir. İnsan bu bilgiyi kendine özgü bilgi edinme formlarıyla ürettiği için, bu ikinci tür dinî bilgi, bütünüyle insanîdir. İnsanî olması, insanın sınırlılıklarıyla mualel olması ve bu sebeple de doğruluğunun her zaman sorgulanmaya açık olması demektir. Buna göre fakîh, müfessir veya mütekellim’in Kur’an-ı Kerim ve sahih sünnetten ürettiği bilginin “ilahî”/değişmez bir karakteri yoktur. Çünkü bu bilgiyi üreten insanlar/ ulemâ, tarihî bir dönemde o döneme özgü bir kültür içinde yaşamakta, o kültürün anlam kodları ve dünya görüşü çerçevesinde düşünmekte ve çıkarımlarda bulunmaktadırlar. Bundan dolayı kültürel ortam ve değerler değiştikçe, bilgi birikimi arttıkça daha önce üretilen dinî bilgilerin doğruluk değeri sorgulanır hale gelebilir. Söz konusu değerlendirme ve sorgulama işi ise felsefî bir bakış açısını/ zihniyeti gerektirir. Bu felsefî analizin olmaması durumunda ilahî olan ile beşerî olan kolayca birbirine karışabilir, dolayısıyla beşerî olana kolayca ilahilik veya kutsallık atfedilebilir, böylece bir takım insan, insanî oluşum ve kurumlara sorgulanması mümkün olmayan insan-üstü kutsal bir otorite yüklenebilir.



Bu ise, dinde ulemanın konumu ile Allah'ın konumunu birbirine karıştıran; kişiyi Allah adına hüküm verir/ konuşur hale getiren; ehl-i kıblenin tekfirine imkân hazırlayan, dolayısıyla din ve mezhep savaşlarının önünü açan bir *dinî zihniyetin* oluşması demektir. İşte dinî bilgi söz konusu olduğunda ilahî olanla beşerî olanı birbirinden ayırt edebilen *eleştirel* bir dinî zihniyete ihtiyaç vardır ki bunun imkânı ancak felsefî bir bakış açısıyla mümkündür. İlahiyat Fakültelerinde okutulan felsefe derslerinin böyle bir bakış açısını kazandırıp kazandırmadığı meselesi, bu yazının konusu dışındadır ve ayrıca ele alınması gerekir. Esasen herhangi bir dersten *teorik* olarak beklenen hedefin *fiilen* gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği meselesi, sadece felsefe grubu dersleriyle değil müfredattaki bütün derslerle ilgili hayati bir meseledir.

*Dini Araştırmalar Dergisi*'nin elinizdeki 45. sayısında, dokuzu telif biri çeviri, biri kitap tanıtımı olmak üzere her biri alanına katkı sağlayacak nitelikte özgün onbir yazıdan oluşmaktadır. Bu sayıya makaleleri ile katkıda bulunan yazarlarımız başta olmak üzere, hakem olarak yazıların değerlendirilmesinde özveride bulunan öğretim üyelerimiz ve ilgili bütün arkadaşlarımıza teşekkür ediyor, 46. sayı ile yeniden buluşmak üzere, saygılar sunuyorum.

**Prof. Dr. Recep KILIÇ**



## İÇİNDEKİLER

**13 • Metin PAY**

MUCİZELER VE TASARIM

*Miracles and Design*

**36 • Muhammed GÜNGÖR**

HIRİSTİYANLIKTA YEDİ ÖLÜMCÜL GÜNAH

*The Seven Deadly Sins in Christianity*

**60 • Arzu M. NURDOĞAN**

ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI: CHURCH MISSIONARY SOCIETY: HEDEFLERİ, MİSYONERLİK TANIMI VE MOTİVASYON UNSURLARI- III

*The Bannerman Of Anglican Church in The Ottoman Empire: Church Missionary Society-Its Aims, Missionary Perception and Motivation Factors- III*

**93 • Yasin MERAL**

ORTA ÇAĞ KARAİ BİLGİNLERİNİN İSLAM ELEŞTİRİSİ: YAKUP EL-KİRKİSANİ ÖRNEĞİ

*Polemics against Islam among Medieval Karaite Thinkers: A Case of Kirkisani*

**115 • İlhami AYRANCI**

CUMHURİYET DÖNEMİNDE YAPILAN İLK RESMİ İSLAM TARİHİ ÇALIŞMALARI

*The First Official Islamic History Studies During the Republic Period*

**137 • Hasan KOÇ**

OSMANLI DÖNEMİ ŞEHRİZOR EYALETİNDE İDARİ TAKSİMAT

*Administrative Division in the State of Shahrizor During the Ottoman Period*

**149 • Fatih KOCA**

TARİHTEN GÜNÜMÜZE TEKBİR VE TEHLİL NİDÂLARININ SLOGANİK DEĞERİ  
ÜZERİNE BİR İNCELEME

*An Investigation on Shibboleth Value of Takbir and Tehlil Exclamation (From History to  
Nowadays)*

**159 • Mederbek KADYROV**

KIRGIZİSTAN'DA CEDİTÇİLERİN EĞİTİM ALANINDAKİ FAALİYETLERİ

*The Activities of the Jadidists in the Educational Sphere in Kyrgyzstan.*

**173 • Hüseyin KÖFTÜRCÜ**

ALMANYA PROTESTAN KİLİSESİNİN MÜSLÜMANLARLA İLİŞKİLER  
KONUSUNDAKİ YAYINLARI

*Evangelical Church in Germany and Relations with the Muslims*

**188 • Dmitri Vladimiroviç YERMAKOV Çeviren: Kudret ARTIKBAEV**

AHMED İBN HANBEL'İN MÜSNED'İNDE YÖNETİCİ VE TOPLUM

*Ruler And Society In Ahmed Ibn Hanbel's Musned*

**194 • M. Fatih YALÇIN**

KİTAP TANITIMI

## MUCİZELER VE TASARIM

**Metin PAY\***

### Öz

Bu makalenin amacı mucize kavramını doğa yasaları bağlamında incelemek ve tasarım kavramıyla ilişkisini araştırmaktır. Mucizeler, çoğunlukla beklenmedik olağanüstü olaylar ve doğa yasalarının ihlali olarak tanımlanır. Doğa yasalarının ihlali kavramı, mantıksal olarak tutarlıdır. Bununla birlikte, Newtoncu bilim anlayışının bilimsel toplulukta kabul görmesiyle, teistik dinlerin kutsal metinlerindeki mucizeler de doğa yasalarıyla uyumlu olacak şekilde yorumlanmıştır. Tasarım kavramının metafiziksel analizi, mucizenin imkânını tutarlı olarak temellendirir. Doğalcı açıklamaya alternatif olarak, organizmaların kökenini akıllı bir failin kasıtlı eylemine dayandırarak açıklayan akıllı tasarım kuramı, zorunlu olarak mucizeleri gerektirmez. Ancak doğa yasalarını ihlal eden mucizeler gerçekleşmişse, onlar doğaüstü tasarıma açık bir kanıt olurlar.

**Anahtar Kelimeler:** Doğa yasası, müdahale, ihlal, mucize, akıllı tasarım, teizm

### Abstract

#### Miracles and Design

The aim of this article is to examine of the concept of miracle in the context of the laws of nature and investigate it in relation to the concept of design. Miracles are often described as unexpected extraordinary events and violation of the laws of nature. The concept of violation of laws of nature is logically coherent. However, with the Newtonian science view was embraced in the scientific society, miracles in the sacred texts of the theistic religions was also interpreted consistently with the laws of nature. The metaphysical analysis of the concept of design, grounds the possibility of miracle coherently. As an alternative to the naturalistic explanation, intelligent design theory that explains the origin of organisms depending on the intentional act of intelligent agent does not necessarily require miracles. But if miracle that violate the laws of nature had actually happened, it would be clearly an argument for the supernatural design.

**Keywords:** Law of nature, intervention, violation, miracle, intelligent design, theism

---

\* Milli Eğitim Bakanlığı, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, paymetin@hotmail.com

## Giriş

Teistik düşüncede genel olarak Tanrı'nın doğanın işleyişine müdahalesi olarak anlaşılan mucize kavramı, günümüz din felsefesinin de önemli tartışma konularından biridir. Mucizenin ne olduğu, doğa yasalarıyla ilişkisi, şayet mümkün bir olgu ise teizm açısından ne anlam ifade ettiği, iddia edilen mucizevi bir olayın gerçekleşip gerçekleşmediğini nasıl bilebileceğimiz gibi sorular bu bağlamda ele alınır. Canlıların kökenini, akıllı bir failin kasıtlı eylemi ile açıklayan çağdaş akıllı tasarım kuramında da, failin doğanın işleyişinde önemli bir yeri vardır. Öyleyse, mucize ile tasarım arasında nasıl bir ilişki vardır? Akıllı tasarım, bir failin eylemi olarak mucizeyi gerektirir mi? İşte biz bu makalemizde mucizeyi doğa yasası bağlamında ele alacak ve akıllı tasarımla ilişkisi üzerinde duracağız.

### I. Mucize ve doğa yasası

Mucize ile ilgili tartışmaların başında onun tanımı gelir. David Hume, mucizeyi “doğa yasasının ihlali” olarak tanımlar ve onun aleyhindeki kanıtların, lehindeki kanıtlardan daha ağır bastığını belirterek reddedilmesi gerektiğini savunur. (Hume, 1945:172). Fakat onun bu çerçevede getirdiği eleştiriler, mucizenin mümkün olup olmadığından ziyade, mucize iddiasının doğrulanıp doğrulanamayacağı ile ilgilidir. Hâlbuki kendisinden önce mucizelere ontolojik temelli eleştiri getiren Spinoza, insan topluluklarının genel olarak “alışılmadık olağandışılık”ları mucize olarak adlandırdıklarını (Spinoza, 2011:107) belirttikten sonra onu “tabiatın tanımlanmış işlerine referansla tabii nedenler tarafından açıklanamayan olay” (Spinoza, 2011:109) şeklinde tanımlar. Bu tanımlamada, bir şeyin mucize olması, onun yapısına değil, insanlarca açıklanamaz oluşuna dayanır. Böylece mucize iddialarını insanların bilgisizliğine bağlayan Spinoza'nın panteistik sisteminde, doğa yasalarının ihlali, Tanrı'nın doğasına aykırı olur. Çünkü ona göre, yegâne gerçek, ilahi emir olduğundan, doğanın evrensel yasaları da Tanrı'nın emirleridir. Bu yüzden, doğanın evrensel yasalarına aykırı olarak doğada gerçekleşen her olay, aynı zamanda ilahi emire ve doğaya da karşı olur. Yani, doğa yasalarının ihlal edildiğini ileri sürmek, Tanrı'nın kendi doğasına karşı hareket ettiği anlamına gelir ki, bu da açık bir saçmalaktır. (Spinoza, 2011:108-109). Kısaca, Spinoza için doğa yasalarının ihlali anlamında mucize, kendi içinde çelişkili bir kavramdır.

Çağdaş din filozoflarından Richard Swinburne'ün “olağanüstü türden; Tanrı tarafından meydana getirilen ve dini önemi haiz bir olay” (Swinburne,

2009:34) şeklindeki mucize tanımı, kanaatimizce teistik düşüncede en kabul görecektir. Bu tanımda bir olayın mucize olması için şart koşulan Tanrı'nın eylemi ve ilahi amaca yönelik olma niteliklerinin bu düşünce içinde anlaşılması kolaydır. Dolayısıyla burada anahtar kavram olan "olağanüstü" olmanın ne anlamda kullanıldığının belirlenmesi gerekir. Kuşkusuz olağanüstünün ne olduğu, "olağan"a verilecek anlama bağlıdır. Olağan, kişilerin şahsi tecrübelerine bağlı olarak değişebileceği gibi, bir zamanda olağanüstü görülen bir şey, başka bir zamanda olağan hale gelebilir. Aristoteles'e göre ise, her bir obje bir türe aittir ve her objenin ait olduğu türe özel bir doğası vardır. (Kılıç, 2004:181). Buna göre, objelerin doğalarına uygun davranışları olağan, doğalarına aykırı davranışları da olağanüstü sayılacaktır. Peki, ama olağanüstü olma, doğa yasalarının ihlalini gerektirir mi? Bir doğa yasasının ihlali mümkün müdür?

Spinoza'nın doğa yasalarının ihlali düşüncesini Tanrı kavramıyla çelişkili bulduğunu söylemiştik. Bazı çağdaş din felsefecilerine göre ise, bu çelişki, bizzat doğa yasasının tanımına dayanır. Çünkü doğa yasaları gerçekte ne olduğunun birebir tanımı olduklarından ihlal edilemezler ve olan her bir şey, hatta iddia edilen mucize bile bir yasaya göre meydana gelir. Öyleyse, mucize olduğu düşünülen bir olayla karşılaşan kişi, bir ikilemele karşı karşıyadır. Ya bu olayın gerçekliğini kabul edip onu ihlal eden yasayı reddedebilir ya da bu yasaları kabul edip olayı reddedebilir. Yani o, olayın hem gerçek hem de mucize olduğunu aynı anda kabul edemez. (McKinnon, 1967:310). Fakat tanımdan kaynaklandığı savunulan bu çelişki iddiası da tanımın nasıl yapıldığına bağlıdır. Mucizeye dair çalışmaları olan Kanadalı çağdaş din felsefecisi Robert A. Larmer, doğa yasasını açıklamak için genel olarak üç kuramın ileri sürüldüğünü ve ihlal düşüncesinin üçünde de sorunlu olduğunu belirtir.

Düzenlilik (regularity) kuramlarına göre, doğa yasaları, doğada bilfiil ne olduğuna dair evrensel genellemelerdir. Öyleyse doğa yasaları, yalnızca bilfiil ne olduğunu tanımladığından hiçbir olay onları ihlal edemez. Yukarıda bahsedilen çelişki bu gruba girer.

Alışılmış zorunluluk (nomic necessity) kuramlarına göre, doğa yasalarının işlevi, olaylar arasındaki zorunlulukları tanımlamaktır. Onlar yalnızca olayların fiili akışını açıklayan ifadeler değil, karşıolgusal koşullar, yani falan şey olursa ne meydana gelmesi gerektiğine dair evrensel genellemelerdir. İşte doğa yasaları, tecrübeye dayalı evrensel genellemeler olduklarından meydana gelen her şeyi dikkate almak zorundadırlar ve yasanın kapsamadığı bir olay

meydana gelirse yeniden düzenlenirler. Yani, iddia edilen bir mucize, yasanın ihlal edildiğini değil, yasanın onu içerecek şekilde yeniden düzenlenmesi gerektiğini gösterir.

Nedensel eğilim (causal disposition) kuramlarına göre ise, doğa yasaları, fiziki nesnelere sahip olduğu nedensel eğilimlere dair metafiziksel olarak zorunlu doğruları ifade ederler. Buna göre fiziksel nesnelere, doğalarının bir sonucu olarak doğal eğilim ve güçlere sahiptirler. Doğa yasaları da bu eğilim ve güçleri tarif ederler. Örneğin, sodyum klorürün normal koşullarda suda çözülmeye uygun atomik bir yapısı vardır. Eğer bir şey, bu koşullarda suda çözülmüyorsa, tuz değil, tuzdan başka bir şeydir. Öyleyse bu kuramlara göre de hiçbir olay bir doğa yasasını ihlal edemez, çünkü onlar metafiziksel olarak zorunlu doğruları ifade ederler. (Larmer, 2011:36-37).

Doğa yasalarının ihlal edilemeyeceğini savunan bu yaklaşımların ortak yönünün, doğa yasası kavramına yükledikleri metafiziksel zorunluluk olduğu görülür. Hâlbuki bir doğa yasasına muhalif bir olayın meydana gelmesinin, bir başka deyişle bir istisnasının varlığının, onun evrensel genelleme olmasını engellediği açık değildir. Nitekim Swinburne'ün doğa yasası açıklamasında, doğa yasasının ihlali, doğa yasası kavramının tutarlılığına zarar vermeyecek şekilde tanımlanır.

Swinburne'e göre, bir doğa yasasının ihlali, ona karşı, tekrarlamayan bir karşı durumun (counter-instance) meydana gelmesidir. Tekrarlayan karşı durumlar ise, doğa yasasının ihlalini değil, sadece doğa yasasını destekleyen önermelerin yanlış olduğunu gösterirler. Bir L formülüne aykırı bir E olayının meydana gelmesi, L'nin doğa yasası olmadığına inanmak için bir neden değildir. Çünkü bu E olayı için L formülünü değiştirirsek, onun benzer durumlarda yanlış öngörülerde bulunacağına dair sağlam inancımız olur. Hâlbuki L formülünü, E olayına rağmen değiştirmeden bıraktığımızda, diğer muhtemel durumlarda doğru öngörülerde bulunacağına dair sağlam inancımız vardır. Bu durumda E, L'nin öngörülerinin aksine bir olay olur ve L doğa yasasını ihlal eder. Fakat E olayı, tekrarlayan bir karşı durum olduğunda, veri ile doğrulanmış yeni bir  $L^1$  formülü, doğa yasası olarak oluşturulabilir. (Swinburne, 1968:320-321).

$L^1$ , L formülünün yapamadığı doğru öngörülerde bulunuyorsa, onun söz konusu olayla ilgili doğru bir yasa olduğuna inanmamız için sağlam bir gerekçemiz vardır. Bu yeni formül, E olayına benzeyen hangi koşullarda L yasasından ayrılacağımızı da gösterecektir. Böylece bu koşullar altında E, L formü-



lünün tekrarlayan bir karşı durumu olacaktır. Fakat E olayı için benzer diğer durumlarda L'den daha başarılı öngörülerde bulunan bir L<sup>1</sup> formülü oluşturamıyorsa ve L formülü E dışındaki diğer bütün veriler için doğru öngörülerde bulunuyorsa, bu durumda E, L doğa yasasının tekrarlamayan bir karşı durumu olur. Örneğin, kutsal bir kişinin, havaya yükseldiği ve orada kaldığı şeklinde bir E olayını varsayalım. O doğrulanmış L mekanik yasalarına karşı bir durum olacaktır. Bu olay için, L'den ayrıldığı benzer koşullarda E için başarılı öngörülerde bulunan bir L<sup>1</sup> yasası inşa edebiliyorsa, belirli koşullar altında insanlar havada asılı kalabilirler ve böylece E bir doğa yasasına karşı bir durum oluşturmaz. Ancak E'yi öngörmesi için mekanik yasalarında yapacağımız değişiklik, diğer benzer olaylarda L'den daha başarılı öngörülerde bulunmamızı sağlamazsa, ona inanmak için hiçbir nedenimiz olmaz. Bu koşullar altında kutsal kişinin havada asılı kalmasının, doğa yasalarının ihlali olduğuna inanmamız için sağlam gerekçelerimiz olur. (Swinburne, 1968:322).

Bir olayın doğa yasalarını ihlal edip etmediğine dair iddiaların düzeltilme olasılığı her zaman vardır. Yani bir doğa yasasını ihlal ettiği düşünülen bir olayın, doğa yasasına dair bilgimizin değişmesiyle, aslında bir ihlal olmadığı anlaşılabilir. Fakat Swinburne'e göre, bu, olgulara dair tüm bilgi iddialarımız için doğrudur ve biz mevcut kanıta dayanarak geçici sonuçlara varmamız gerekir. Dolayısıyla doğa yasalarının ne olduğuna dair bir ölçüde sağlam kanıtımız vardır ve onlar çok sayıda veriyi açıklarlar. Karşı durumu açıklamak için onlarda yapacağımız bir değişiklik son derece kullanışsız olacak ve bilimin genel yapısını bozacaktır. Bu durumlarda kanıt güçlü ve iddia edilen karşı durum meydana gelmişse, o doğa yasalarının bir ihlali olacaktır. Öyleyse havada asılı durma, kalbi yirmi dört saat atmayan ve tüm tıbbi ölçütlere göre ölü sayılan birinin tamamen sağlıklı biçimde yeniden dirilmesi, çocuk felcinden mustarip birinin bir anda iyileşmesi gibi örneklerin, şayet meydana gelmişlerse doğa yasalarını ihlal ettiklerine inanmak için sağlam gerekçeler vardır. (Swinburne, 1968:323). Doğa yasasının bu şekildeki daha çok istatistiksel formdaki anlaşılışı, hem doğa yasasını hem de onun ihlali kavramını birlikte tutarlı olarak açıklar.

Doğa yasasının ihlali kavramı her ne kadar tutarlı olarak temellendirilebilse de, aslında Newtoncu doğa yasası anlayışının pek çok teistin mucizelere yaklaşımını etkilediği görülür. Bu anlayış, doğayı mucize ve tesadüfe yer bırakmadan açıklayan determinist bir yaklaşımdır. Yani, yasalar kaçınılmaz, evrensel ve matematik bir dille ifade edilebilen niteliğe sahiptir. (Bolay,

2014:90-93). Mucizeye dair ünlü makalesinde R. F. Holland, bir şeyin olağanüstü sayılması için doğa yasasını ihlal etmesine gerek olmadığını ve mucizenin kapsamının bu şekilde sınırlanamayacağını savunur. O bunun yerine “beklenmedik uygunluk” kavramını önerir ve açıklamak için şöyle bir olayı varsayar:

Oyuncak motor arabasına binen bir çocuk, evinin yakınından geçen korumasız bir demiryolu hattında gezinmektedir ve arabasının bir tekerleği raylara sıkışır. Bir ekspres tren tam zamanında sinyal vererek o hattan geçmektedir ve hattaki dönemeç, makinistin rayda karşılaşabileceği bir engeli görmesini ve treni zamanında durdurmasını imkânsız kılar. Çocuğunu aramak için evden çıkan anne, onu rayda görür ve yaklaşan trenin sesini duyar. O, bağırarak ve el sallayarak çocuğa koşar. Arabasının koltuğunda oturmayı sürdüren küçük çocuk yere bakarak pedalı çevirmekle meşguldür. Trenin frenine basılır ve çocuğa birkaç adım kala durur. Anne bu mucize için Tanrı’ya teşekkür eder, çünkü şimdiye kadar öğrendiklerine göre, bu şekilde olacağına asla inanmamıştır. Burada trenin frenine basılmasında doğaüstü hiçbir şey yoktur. Bu hat ta çocuğun bulunmasına yapılacak hiçbir şey olmadığından dolayı makinist bayılmıştır ve eli kontrol koluna basınca otomatik olarak fren uygulanmıştır. Tam bu zamanda bayılmıştır, çünkü bir meslektaşıyla tartıştığı son derece ağır bir öğle yemeğinden sonra tansiyonu çıkmıştır ve tansiyondaki değişim, bir kan pıhtısının yerinden çıkmasına ve dolaşmasına neden olmuştur. Tam bayılma zamanında kan dolaşımındaki pıhtı beyne ulaşmıştır. (Holland, 1965:43).

Bu olayda trenin durmasının ve durduğunda ortaya çıkan olgunun doğal bir açıklaması vardır. Fakat çocuğun hat üzerinde bulunması ile trenin oraya ulaşması ve durması arasındaki uygunluk etkileyici ve önemlidir. Çünkü çocuğun hayatı tehlikeye girmiş ve beklenenin aksine kurtulmuştur. Burada olduğu gibi bazı uygunlukların önemli olması, insan ihtiyaçları, umutları ve korkuları ile bağlantılı olmasındandır. Dini alan dışında talih diye adlandırılan bu uygunluklara, din dilinde Tanrı’nın lütfu ya da mucizesi denir. (Holland, 1965:44). Holland’a göre, doğa yasaları, olan bir şeye dair bizim tanımlamalarımız olduğundan, doğası gereği ihlal edilmesi de mümkün değildir. Zira bir doğa yasası ihlal edildiği düşünüldüğünde, bu onun ihlal edildiği değil, yanlışlandığı anlamına gelir. Yani doğa yasası olarak tanımladığımız şey yanlış çıkmıştır ve onu düzeltmemiz gerekir. Böylece meydana gelen hiçbir şey doğa yasasının ihlali olarak görülemez ve böyle bir şeye de mucize denilemez. Doğa

yasaları meydana gelen şeyi tanımlayabilecek şekilde yeniden düzenlenebilir ve mucizeler de otomatik olarak doğal hale gelirler. (Holland, 1965:46).

Her insanın hayatında Holland'ın bahsettiği türden beklenmedik uygunluklar ya da olağanüstü rastlantılar içeren olaylar yer alır. Bu tür olaylara bir teist tam da onun dediği gibi bir anlam yükleyebilir. Fakat böyle bir anlayış, mucizeyi tamamen kişisel tecrübeye indirger ve onun tanımlanmasında objektif bir zemin sağlamaz. Ayrıca doğa yasaları evrensel de olsa, istatistiksel de olsa genellemelerde bulunur. Dolayısıyla mucize olduğu iddia edilen her olağanüstü olay için doğa yasasını değiştirmek mümkün ise, bizim herhangi bir duruma ait bilgimiz epistemik kesinlikten uzak olacaktır.

Bir şeyin olağanüstü olmasının, doğa yasalarının ihlalini gerektirip gerektirmemesi, o şeyin yegâne açıklamasının doğal açıklama olup olmamasından bağımsızdır. Yani, bir şeyin doğa yasasını ihlal edip etmediği bir şeydir, onun meydana gelişinin nasıl açıklanabileceği başka bir şeydir. Mucizenin doğa yasalarının ihlalini gerektirmediğini düşünen Larmer'e göre, kalıcı olarak doğal açıklamanın alanı dışında kalacağını düşünebileceğimiz olaylar vardır. Örneğin, Tanrı'nın kendisine tedavi gücü verdiğini iddia eden bir kişi varsayalım. Bu kişinin duasının hemen ardından, cüzzamdan parmaklarını kaybetmiş birisinin birkaç saniye içinde parmaklarının yeniden eski haline geldiğini ve gözleri asitle ciddi biçimde yanmış birisinin hemen yeniden görmeye başladığını düşünelim. Bu tür olayları tamamen doğalcı biçimde yorumlamak, aslında daha büyük bir iman eylemini gerektirir. (Basinger, 2011:26).

Tanrı'nın doğal olaylara, doğa yasalarını ihlal etmeden müdahale etmesi ve böylece olağanüstü türden bir olayın meydana gelmesi şeklinde mucizeyi anlayan düşünürler, teistik dinlerin kutsal metinlerinde yer alan mucizeleri de bu şekilde yorumlamışlardır. Söz konusu mucizeler, aslında Tanrı'nın bir eylemidir ve insan eylemleri ile doğa yasaları bağlamında benzerlikler taşır. Zira insanlar seçim yaptıklarında doğa yasalarını ihlal etmezler ya da ortadan kaldırmazlar. Aksine neden ve etki zincirine yeni olaylar eklerler. Doğanın kendi gücü ile başaramayacağı şeyleri yapmasına neden olurlar ve bundan sonra doğa yasaları normal işleyişini sürdürür. Örneğin, bir inşaatçı bir ev inşa ettiğinde doğaya müdahale etmiş olur. Çünkü evin inşa edildiği ahşap ve taş gibi doğal maddeler, kendi hallerine bırakıldıklarında bu işi asla başaramazlar. Ev inşa edilir edilmez rüzgâr, hava ve güneşin etkileri gibi tüm doğa yasalarına tabi olur. (Pearcey and Thaxton, 1994:216). Aynı şekilde bir kişi, bir bilardo masasında bir grup bilardo topuna fazladan bir top eklese veya masanın üze-

rindeki toplardan birinin konumunu değiştirirse hareket yasalarını ihlal etmez ya da askıya almaz. Fakat bu eylem, olması beklenen sonucu farklı bir şekilde değiştirecektir. Bu durum, Tanrı'nın mucize diye adlandırılan eylemleri için de geçerlidir. Yani o, doğanın meydana getiremeyeceği bir olayı meydana getirir ve bunu yaparken de doğa yasalarını ihlal etmiş olmaz. Mesela, Tanrı'nın döllenmiş bir yumurtayı bir bakirenin bedeninde yoktan yaratmasında hiçbir doğa yasası ihlali yoktur, fakat doğanın olağan işleyişinde meydana gelmeyecek bir olay vardır. (Larmer, 2011:38).

Doğal olaylara, bir failin doğa yasalarına aykırı olmaksızın müdahalesi elbette mümkündür. Fakat doğa yasası terimini, doğanın sağlam yapılandırılmış düzenlilikleri olarak anlarsak, bu düzenliliğe açık biçimde uymayan istisnai bir olay doğa yasasının ihlali olmaz mı? Larmer'a göre, bu tür istisnalar da yasanın ihlal edildiği anlamına gelmez. Örneğin, bakire olan bir kadının rahminde, tıbbi bir yöntem aracılığıyla döllenmiş bir yumurta olsa, o bakire olmayı sürdürür ve dokuz ay sonra doğum yapar. Onun bebeğinin doğumu doğa yasasının ihlali olarak görülmez. Elbette normal şartlar altında doğanın bazı düzenliliklerinin istisnası olmadığına ve bakirenin doğum yapmayacağına dair sağlam kanıt vardır. Fakat normal olmayan şartlarda, yani bir mucize meydana gelmesi durumunda, Tanrı başka türlü meydana gelmeyecek bir olayın meydana gelmesi için doğaya müdahalede bulunur. Hz. İsa'nın doğumu olayında olduğu gibi, bakirenin doğum yapmasına inananlar için, rahmine tıbbi yöntemlerle döllenmiş yumurta yerleştirilen bir bakirenin durumu da buna benzerdir. Varsaydığımız durumda, bir insan faili, yani doktor aksi durumda meydana gelmeyecek bir olayın gerçekleşmesi için doğal duruma müdahale etmiştir. Hz. İsa'nın doğumunda da ilahi bir fail, yani Tanrı aksi halde meydana gelmeyecek bir durumu gerçekleştirmek için doğanın olağan işleyişine müdahale etmiştir. Her iki durumda doğanın açık düzenliliklerinin istisnalarıdır ve onların doğa yasalarını ihlal ettiklerini varsaymak için bir neden yoktur. (Larmer, 2011:39).

Tanrı'nın doğal işleyişe doğa yasalarını ihlal etmeksizin müdahalesine dair bir başka düşünme biçimi de, Tanrı'nın mucizevi olayları en baştan fiziksel olarak belirlemiş olduğu şeklindedir. Mesela, düşen bir uçağı arabasının tekerleğinin havasının inmesi nedeniyle kaçırın ve uçağı binmemesi sayesinde mucizevi bir şekilde ölümden kurtulan bir kişiyi varsayalım. Bu durumda Tanrı dünyayı baştan o şekilde belirlemiştir ki, belirli arabanın tekerleği, tam

da aracı kullanan kişinin düşecek uçağı kaçıracağı şekilde havası inmiştir. (Basinger, 2011: 30).

Görüldüğü üzere, David Hume'un doğa yasalarının ihlali şeklindeki mucize tanımından sonra ihlalin yerini daha çok “olağanüstü” olma niteliği almış ve olağanüstü olmanın zorunlu olarak doğa yasasının ihlalini gerektirmediği savunulmuştur. Nitekim pek çok çağdaş din filozofu, doğa yasaları çerçevesinde mucize açıklamaları geliştirmişlerdir. Bu açıklamalar, mucizeleri farklı açıdan değerlendiren tutarlı açıklamalar olarak elbette değerlidir. Fakat din felsefesinde daha çok söz konusu olan, sezgisel olarak doğa yasalarını ihlal ettiği düşünülen ve teistik dinlerin kutsal metinlerinde yer alan türden mucizelerdir. Örneğin, Hz. İsa'nın babasız olarak doğması (Al-i İmran 59), Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması (Enbiya 69), Hz. Musa'nın asası ile denizi ikiye ayırması (Şuara 63) gibi Kur'an'daki mucizeler, Hz. İsa'nın su üstünde yürümesi (Yuhanna 6:19), suyu şaraba çevirmesi (Yuhanna 2:1-10), ölüyü diriltmesi (Matta 9:25) gibi İncil'deki mucizeler gerçekten meydana gelmişlerse onların doğa yasalarını ihlal eden türden olağanüstü olaylar olduklarını kabul etmek daha makuldür. Bu tür olayları, her ne kadar Larmer'in dediği gibi, insan eylemleriyle analogi yaparak doğal olaylar olarak yorumlamak mümkünse de, gerçekte onları olağanüstü yapan, ortaya çıkışlarının doğüstü bir varlığın, yani Tanrı'nın eylemini gerektirmesidir. Bir başka deyişle, insanın eylemi tekrarlayan bir karşı durum olarak bir doğa yasasına bağlanabilirken, Tanrı'nın eylemi, istisnai bir karşı durum olmayı sürdürecektir. O halde bu tür olayları, Swinburne'ün belirttiği gibi, doğa yasasının tekrarlamayan bir karşı durumu olarak doğa yasasının ihlali şeklinde anlamak daha makul olacaktır.

Neticede gerek doğa yasalarının ihlali, gerekse doğal olaylar şeklinde olsun meydana geldiği iddia edilen herhangi bir “olağanüstü” olayı mucize olarak tanımlamak, teistik açıklamayı gerektirecektir. Alternatif olarak, metodolojik doğalcılıkta ise, hiçbir olay doğal olmayan bir fail ile açıklanamaz. Yani o, fiziki bir olayın, doğal olmayan bir nedeni olduğunu apriori olarak reddeder. Metodolojik doğalcılığın kendisi de aslında metafiziksel bir ön kabule dayanır ve onun mucizelere karşı tutumu, en fazla onların gelecekte doğal olarak açıklanabileceğine dair ümit vermek ya da bilinemezci kalmayı sürdürmektir.

Mucize olduğu iddia edilen olağanüstü olayın teistik açıklaması ise, bir amacı olan Tanrı'nın kasıtlı eylemine dayanan kişisel açıklamadır. Çağdaş

din felsefecilerden Keith Ward'a göre, böyle bir açıklama, bilimin bir parçası değildir. Çünkü Tanrı'nın belirli niyetlerini sorgulayabilecek herhangi bir gözlem ve deney yöntemi yoktur. Aslında kişisel açıklamanın, doğa yasasına bağlı açıklama ile birlikte yer alması mümkündür. Mesela, kolumun aynı anda hem beynimdeki elektronların hareketleri nedeniyle havaya kalktığını hem de onu bir amaçla benim kaldırdığımı söyleyebilirim. Bu açıklamaların birbirinden bağımsız olduğu açıktır. Zira kolum istemsiz olarak kalkmış ya da ben istediğim halde kalkmamış olabilir. Yani, onu açıklayacak herhangi bir doğal yasa bulunamasa da benim bir şeyin olmasını istemem mantıksal olarak mümkündür. Öyleyse doğal yasa açıklamaları, insan eylemlerini bütünüyle açıklayamaz ve niyet ile doldurulması gereken bir boşluk bulunur. Aynı durum mucizeler için de geçerlidir. Tanrı'nın doğrudan dilemesiyle doğa yasaları ile açıklanamayan olayı meydana getirmesi mantıksal olarak mümkündür. Bir bedene sahip fiziksel varlıklar olan insanların aksine Tanrı maddi olmayan bir varlıktır. İnsanlar doğal düzenin bir parçası olarak onu istedikleri gibi değiştiremezken Tanrı için böyle bir sınırlama söz konusu değildir. Dolayısıyla doğa yasalarıyla açıklanamasa da, mucizeler Tanrı'nın kasıtlı ilahi eyleminin sonucu olarak açıklanabilirler. (Ward, 2002:747-748).

Sonuç olarak, teistik düşüncede Tanrı'nın gerek doğa yasaları çerçevesinde olağanüstü uygunluklar ya da beklenmedik olaylar biçiminde, gerekse bilinen doğa yasalarını ihlal edecek olaylar biçiminde kendi varlığını işaret eden eylemler gerçekleştirmesi mümkündür. Aslında teist için, evrende düzenli işleyen yasaların olması da Tanrı'nın bir mucizesidir. Fakat kendini tamamen doğa yasalarıyla sınırlayan bir Tanrı, Kadir-i Mutlak olma vasfını yitirecektir. Yine pek çok teist, Tanrı'nın insanların dualarına karşılık verdiği inandır. Bu inanç zorunlu olarak doğa yasalarının ihlalini gerektirmese de, doğanın işleyişine müdahaleyi içerir. Öyleyse, mucize denilen olayların meydana gelebileceği teistik düşünce çerçevesinde makul olarak kabul edilir.

## II. Tasarım açısından mucizeler

Newton'un geliştirdiği determinist ve mekanik yasa anlayışını biyolojiye Charles Darwin uygulamış ve canlıların kökenini "doğal seçim" kavramıyla açıklamıştır. Bu açıklamanın temeli, "yaşam savaşı"na dayanır ve doğa dışında bir unsura asla yer vermez. O, doğal seçilimi şöyle tanımlar:

İnsan için yararlı değişimin olduğunu şüphe etmeden görerek, büyük var olma mücadelesinde, her canlıya, bir şekilde yardımcı olacak diğer değişimlerin binlerce yıllık nesiller boyunca olanaksızlığını düşünebilir

miyiz? Eğer öyle olursa, diğerleri üzerinde az da olsa, avantaj sahibi olan bireylerin, yaşam için en iyi şansa sahip olabilecekleri ve kendi cinslerini yaratabileceklerinden şüphe duyabilir miyiz (yaşayabilecek sayıdan daha çok canlının doğduğunu akılda tutarak)? Öte yandan, en ufak derecede zararlı olabilecek bir uzaklaşmanın yok edileceğinden emin olabiliriz. Bu avantajlı farkların korunması ve zararlıların reddine, Doğal Seçilim diyorum.(Darwin, 2003:104-105).

Yaşam savaşında organizma için zararlı olan niteliklerin elenmesi, yararlı olan ve avantaj sağlayan niteliklerin korunarak sonraki nesillere aktarılması esasına göre çalışan doğal seçim mekanizması sayesinde, Darwin'e göre, değişen koşullara daha iyi uyum sağlayacak ve türün bireyelerine bir şekilde avantaj verecek her küçük değişiklik korunacaktır. Doğadaki ya da organizmadaki en küçük bir değişim, bir grup canlının diğerleri üzerinde avantaj sağlamasına neden olacaktır. Doğal seçim, bütün dünyada en küçük miktarda bile olsa, her değişim için günlük, saatlik incelemeler yapar. Kötü olanı reddedip iyi olanı kabul ederek biriktirir. Her organizmanın, yaşamın organik ve organik olmayan koşullarına uyum sağlaması için nerede ve ne zaman fırsat çıkmışsa, orada sessizce ve akıllıca çalışır. (Darwin, 2003:107).

Görüldüğü gibi Darwin, türlerin ortaya çıkışını ve yeryüzüne dağılışını herhangi bir bilinçli failin eylemine değil, tamamen doğa yasalarına bağlamakta ve bunu reddetmenin mucizelere inanmak anlamına geldiğini belirtmektedir:

Böylece doğacılar tarafından tartışılan çok önemli bir soruya geliyoruz; yani, türler, dünyanın bir mi, yoksa birçok noktasında mı yaratıldılar? Şüphesiz, aynı türlerin, bir noktadan, şimdi buldukları tecrit edilmiş birçok bölgeye nasıl göç ettiklerini anlayabilmek çok zor. Yine de, türlerin, ilk olarak bir bölgede üredikleri bakış açısının basitliği zihni etkiliyor. Bunu ret eden bir kişi, doğal türeme ve sonraki göçün gerçek nedenini de ret etmiş olacak ve *mucizeye* inanacaktır. (Darwin, 2003:350).

O halde tamamen doğalcı açıklama yerine akıllı bir failin eylemine başvuran çağdaş akıllı tasarım kuramı da Darwin'in dediği gibi zorunlu olarak mucizeleri içermek zorunda mıdır? Bu sorunu incelemek için önce tasarım kavramının, sonra da akıllı tasarımın mucize ile ilişkisini inceleyelim.



### a. Tasarım kavramının mucize açısından analizi

Bilim felsefecisi Del Ratzsch, tasarım kavramını “kasıtlı olarak meydana getirilen model (pattern)” olarak tanımlar. Tasarım (design) niyet ortaya koyan bir modeli ifade ederken, “tasarlanmış” (designed) kavramı bu tasarımın somutlaştığı fenomeni gösterir. (Ratzsch, 2001:3-4) O, bir şeyin tasarlanmış olup olmadığının ne anlama geldiğini bazı kavramlarla açıklar. Buna göre;

Ters akış (counterflow), doğanın normal işleyişine aykırı olan, doğa kendi haline bırakıldığında ortaya çıkmayacak olan durumlardır. Yani doğanın meydana getiremeyeceği şeyler ters akış içerirler. Bu yüzden biz, doğayı yönlendirsek, sınırlandırırsak ya da kısıtlarsak ters akış işaretleri bırakırız.

Müdahale (intervention), ters akışın meydana gelmesine neden olan bir faillik (agency) eylemidir. Yani ters akış belirtileri, bir şeyi doğanın kendisinin meydana getiremeyeceğine dair bir kanıt oluşturursa, burada bir failin nedensel müdahalesinden söz edilebilir. (Ratzsch, 1998:292; 2001:3-4).

Yapaylık (artificiality), doğanın işleyişine ters akış müdahalesinin sonucudur, yani ters akışın somutlaşmış halidir. Ratzsch, bu terimin, insan, uzaylı ya da doğüstü varlıklar bağlamında hem fiziksel (buldozerler gibi), hem de maddi olmayan şeyler (matematiksel algoritmalar gibi) için kullanıldığını belirtir. (Ratzsch 1998:212).

Tasarım kavramının mucize ile ilişkisinde, nedensel olarak bağlantılı olduğu düşünülen faillerin (agent) statüsü de önemlidir. Sonlu (finite) varlıklarla ilgili tasarım söz konusu olduğunda, bunlarla ilgili çevremizde evler, otomobiller, makineler, cihazlar vb. pek çok tasarım ürünü görürüz ve bunların bir amaç doğrultusunda tasarlanmış olduğundan kuşku duymayız. Ratzsch, tasarım ve tasarımla ilgili kavramların pek çok günlük olayın açıklaması için kullanıldığını belirtir. Hatta arkeoloji ve antropoloji gibi sosyal bilimlerin pek çoğu bu kavramlar olmaksızın gerektiği biçimde işlev göremezler. İnsan tasarımı kavramının, bilimsel açıklamalarda ve tanımlamalarda kullanılması yalnızca meşru değil, aynı zamanda vazgeçilmezdir. Mesela, antik çağa ait pek çok yapı hakkında (Stonehenge dikili taşları gibi) yapaylık ve tasarıma başvurmadan yapılacak açıklamalar yetersiz olur. (Ratzsch, 2001:17).

Tasarım ile faillik (agency) arasında insan ölçeğinde pek tartışma bulunmazken, insan dışı failler ve onların niteliklerinin anlaşılması önem arz eder. İnsan dışında tasarım üretebilecek uzaylı varlıklar olduğu varsayılabilir. Örneğin, Mars'ta karmaşık mekanizmalar içeren, bizim aynısını yapamadı-



ğımız ve amacını bilemeyeceğimiz bir uzaylı ürünü yapaylık bulduğumuzu varsayalım. Böyle bir ürünün yapaylığını ve tasarlanmış olduğunu anlamak zor değildir. Çünkü belirli derece karmaşıklık düzeyine sahip bir yapaylık, bir failin amacından yoksun olarak ortaya çıkamaz. Ratzsch, insan dışı varlıkların tasarım faili olarak kabul edilmesi düşüncesinin kapsam olarak yeryüzündeki yaşamı da içine alacak şekilde genişletilebileceğini düşünür. Örneğin, yeryüzündeki yaşam, dünya dışı varlıkların kasıtlı ekiminin sonucu olabilir ve yaşamın bu şekilde açıklanmasında bilim dışı bir şey yoktur. Onun burada üzerinde durduğu husus, yaşamın kökeninin gerçekten bu şekilde olup olmadığı değil, şayet bu şekilde olsaydı ilkece onda bilimsel açıdan kuşku bir durumun olmamasıdır. Yani yeryüzündeki yaşamın, diğer herhangi bir varlığın ya da varlıkların eyleminden etkilenmeden tamamen doğal süreçlerin sonucu olması apriori bilimsel bir ilke değildir. Söz konusu yaşamın bazı yönlerden yapaylıklar ve tasarlanmış özellikler sergilemesi, bu özelliklerin de onun doğüstü ya da sonlu bir failin eyleminin sonucu olarak tasarlanmış olduğunun kanıtları olduğunu kabul etmek, ilkece bilimsel olarak meşrudur. Yeryüzünün tasarıma dair kanıtlar sunması, oradaki yaşamın ve biyolojik çeşitliliğin tasarım yoluyla açıklanmasının bilim dışı hiçbir yönü yoktur. (Ratzsch, 2001:19)

İnsan ya da uzaylı gibi insan dışı varlıkların failliği söz konusu olduğunda, sınırlı tasarımın bilimsel meşruiyeti genel olarak kabul edilir. Ters akış, model, yapaylık gibi temel tasarım işaretlerinden yola çıkarak sınırlı failin eylemi sonucuna varmak zor değildir. Fakat sınırlı tasarımın, doğadaki bütün fenomenleri, yaşamın kökeni gibi karmaşık olguları açıklamak için yeterli olduğu kuşkuludur. İşte bu noktada ilahi eylemi de içerebilen doğüstü tasarımdan bahsedilebilir.

Doğüstü tasarım (supernatural design), sınırlı tasarımla belirli ölçüde benzerlikler gösterse de önemli farklılıklar taşır. Mesela, doğüstü varlık, ters akış olarak doğal yasaları ihlal edebilir, askıya alabilir, ya da değiştirebilir. Yine o, doğal yasaların sınırları içinde, bu yasaları çok daha kapsamlı kullanabilme bilgisine ve kapasitesine sahip olabilir. Kozmosun başlangıç koşullarını yaratırken kasıtlı model ve yapılar inşa edebilir. Kasıtlı modeller sergileyen şeylerin var olmasını emredebilir. (Ratzsch 2001:27) O halde doğüstü varlık, doğası gereği kendine özel eylemler yoluyla tasarıma işaret eden ters akış meydana getirebilir.

Doğüstü faillik eylemi Ratzsch'e göre, dört kategoriye ayrılabilir.

İlk kategori, *alışılmış faillik* (nomic agency) tir. Burada doğüstü failin eylemi, sınırlı faillerin eylemleri gibidir. Sınırlı faillerin tasarım üretimi, kasıtlı olarak belirli modelleri meydana getirmelerine dayanır. Onlar, belirli bir başlangıç durumu ile doğal yasalar yoluyla hedefledikleri sonucun ortaya çıkmasını sağlarlar. Örneğin, suyun kaynaması için, fail suyu bir kap içinde, yanan bir soba üzerine koyar. Normal alışılmış süreçlerle ısı yayılır, enerji artar, evre değişir ve failin başka bir eylemine gerek kalmaksızın sistem hedeflenen sonuca ulaşır, yani su kaynar. Burada hangi modelleri meydana getirebileceği konusunda failler arasında farklılıklar olabilir. Doğal yasalar ve süreçler ile bunların hedef sonuç için nasıl kullanılacağı konusunda faillerin kapasitesi aynı olmayabilir. Fakat yine de farklı sınırlı faillerce üretilebilecek model yapıları değişmezdir. Doğüstü fail de, sonlu faillerce üretilen model yapılarını tümüyle üretebilir. Yani o, ters akış koşullarını başlatabilir, sonra ilgili doğal süreçlerin işlemesiyle sınırlı failler ile aynı sonuçların meydana gelmesini sağlayabilir. (Ratzsch, 2001:28) Kısaca alışılmış faillik, sınırlı fail ile doğüstü failin ortak tasarım alanıdır ve sonuçlar bakımından failin ayırt edilmesi daha zordur.

İkinci kategori, *doğüstü alışılmış faillik* (supernatural nomic agency) tir. İnsan ve uzaylı failler arasındaki olası bilişsel farklılıklarda olduğu gibi, doğüstü fail, sınırlı faillerin farkında olmadıkları ya da kavrayamadıkları doğal yasalar yoluyla da tasarım eyleminde bulunabilir. Öyle ki, varsayımsal olarak insana kıyasla oldukça geniş bilimsel kapasiteye, bilgiye sahip olduğu düşünülen uzaylı faillerin amaçları ve bilişsel yapıları da farklıdır. Bu tür uzaylı varlıkların eylemini içeren tasarım söz konusu olduğunda biz tamamen doğal yasalar ve süreçler yoluyla meydana gelmiş olsa dahi buradaki modeli, kullanılan araçları, doğal süreçleri ve kastedilen amaçları anlamayabiliriz. Fakat buna rağmen bu durumlar, başlangıç koşulları, süreçler ve sonuçlar itibariyle doğa yasasıyla uyumlu olduğundan alışılmış faillik (nomic agency) kategorisinin temel yapısına uygun olacaktır. İşte nasıl uzaylı faillerin bilişsel kapasitesi, insana göre daha geniş olabiliyorsa, doğüstü failin bilişsel kapasitesi, bütün sınırlı faillerin bilişsel kapasitesini aşabilir. Onun niyetlerinin içeriği, doğası gereği sınırlı faillerce kavranamayabilir olsa da bu niyetler tamamen doğal yasalar kullanılarak gerçekleştirilebilir. Yani doğüstü fail, sınırlı faillerin farkında olmadığı doğal yasaları kullanabilir. (Ratzsch, 2001:28-29).

Bu iki faillik kategorisi de hiçbir doğa yasasının ihlalini içermez. Yine her iki kategoride ters akış ve yapaylığın farkına varmak bazen zor olabilse

de, bunların insan ya da diğer sınırlı faillerce fark edilemeyeceğine dair bir zorunluluk yoktur. Örneğin, insan kâşifleri Neptün gezegeninde otomatik olarak çalışan, görünüşte terk edilmiş bir fabrika keşfetselerdi, onun fail ya da faillerini belirleyene dek fabrikanın yapaylığını inkâr etmek akıl dışı olurdu. (Ratzsch, 2001:29) Kısaca, doğaüstü fail, doğa yasalarının sınırları içinde ters akış, yapaylık ve tasarım üretebilir. Alışılmış faillik ile doğaüstü alışılmış faillik arasındaki fark, aslında doğaüstü bağlamında değil, sınırlı faillerin bilişsel düzeyleri söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Bu kategorilerdeki tasarımların sınırlı faillerin mi yoksa doğaüstü fail ya da faillerin mi ürünü olduklarını ayırmak da doğaları gereği zordur.

Üçüncü doğaüstü eylem kategorisi, *alışılmış karşıtı doğaüstü faillik* (contranomic supernatural agency)tir. Yukarıdaki iki kategoride tasarım eylemi, doğal yasalar ve süreçler içerisinde meydana gelirken, bu kategori, doğaüstü failin doğa yasalarını askıya almasına ya da ihlal etmesine açıktır. Böyle bir alışılmış karşıtı (contranomic) eylem, sınırlı faillere açık bir olasılık olmayıp sadece doğaüstü faile mahsustur. Doğaüstü alışılmış karşıtı eylem, ters akışı başlangıç koşulları, süreçler ya da sonuçlara yerleştirebilir; örneğin, bir Roma sikkesinin yoktan var olmasını emrederek ters akış işaretleri ortaya koyan bir sonucun meydana gelmesini sağlayabilir. Mutlak güç sahibi bir doğaüstü varlık, sürekli devinim makinası gibi doğa yasasını ihlal eden maddi bir obje var edebilir. Doğaüstü eylem, kolaylıkla alışılmış karşıtı diye ayırt edilebilecek süreçler de içerebilir. Mesela, kırık bir kolun birkaç saniye içinde düzelenek doğrulması süreci, olağan yasalara aykırılık oluşturur. Bu durumlardan her biri doğanın tarihsel akışına bir müdahaledir ve ters akış, alışılmış karşıtı eylemin en belirgin özelliğidir. Fakat alışılmış karşıtı eylem, her ne kadar ters akış olarak anlayacağımız işaretler bıraksa bile, yine de kavrayış düzeyimizin ötesinde olabileceğinden bunları belirlememiz mümkün olmayabilir. (Ratzsch 2001:31).

Dördüncü doğaüstü faillik kategorisi, *doğaüstü yaratıcı faillik* (supernatural creative agency)tir. Yukarıda bahsedilen faillik türleri, kozmik tarihin akışı içindeki eylemleri içerir. Doğal yasalara müdahaleyi ya da onları askıya almayı içeren doğaüstü alışılmış karşıtı faillik eylemi de yine kozmik tarihin içerisinde yer alır ve onun bir parçası olur. Ratzsch'ın bahsettiği yalnızca doğaüstü faile açık olan bu faillik kategorisi ise tarih öncesidir ve doğanın kendisinin inşasını içerir. Doğaüstü yaratıcı bir fail kozmosu var ederken onun işleme için gerekli olan yasaların ve sabitlerin de var olmasını dileyebilir.

O üstelik kadir-i mutlak ve her şeyi bilen bir failse, kozmosu tasarımla, yani hesaplanarak seçilmiş yasalarla, bileşenlerle ve sınırlı başlangıç koşulları ile doldurur. Böyle bir fail, belirli özellikleri ve modelleri sergileyen, başka bir failin müdahalesine ihtiyaç duymayan bir sistemi harekete geçirebilir. Bu amaçlanan nitelikler, yaratılan sistemin bütün tarihi boyunca sergilenebilir veya belirli noktalarda, belirli sıralamayla ve ilerleyen tarihin belirli zamanlarında ortaya çıkacak şekilde tasarlanmış olabilir. (Ratzsch 2001:34).

Doğüstü failin yaratma eylemi, doğal yasalar ve sabitler, ilksel başlangıç koşulları, sonuçlar ya da bunların hepsinde meydana gelebilir. O, tasarımı evreni yaratırken onun yasa yapılarının içine yerleştirebilir. Böylece onun doğanın tarihsel akışına müdahalesine gerek kalmaz. Tasarıma işaret eden herhangi bir model, tamamen nedensel olarak önceki koşullara göre çalışan yasaların doğal bir sonucu olabilir. Bu yasalardaki nedensellik zinciri kozmosun başlangıcına dek gidebilir. Dolayısıyla böyle tasarım sonuçları, hüküm süren doğal ilke ve süreçlerle uyumlu olarak öngörülebilirler ve bu yasalar yoluyla nedensel olarak açıklanabilirler.

Doğüstü fail, doğası gereği sınırlı faillerden farklıysa ve bir kısım eylemlerinde fark edebileceğimiz işaretler bırakmıyorsa, onun eylemlerini sınırlı faillerden nasıl ayırt ederiz?

Alışılmış faillik, alışılmış doğüstü faillik ve olağan karşıtı faillik kategorilerinde ters akışı belirlemek zor değildir. Alışılmış faillik, sınırlı faillerin eylemleriyle aynı nitelikleri taşıdığından, yalnızca ters akışı tespit etmek, onu doğüstü faile atfetmek için yeterli olmaz. Doğüstü alışılmış faillik, doğa yasalarının ihlalini içermemesine rağmen yalnızca doğüstü faile mahsus yetenek ve kaynakları gerektirdiğinden, ters akışı doğüstü faile ilişkilendirmek zor değildir. Olağan karşıtı faillik ise, doğa kanunlarını aşmayı, askıya almayı ya da ihlal etmeyi içerdiğinden, ters akışın en aşikâr ve doğüstü faile atfedilmesi en kolay faillik türünü oluşturur. Bu üç faillik türünde ters akışı tespit etmede genellikle “birincil işaretler” göze çarpar. Ancak, doğüstü yaratıcı faillik kategorisi söz konusu olduğunda birincil işaretler yeterli olmaz ve “ikincil işaretler”in araştırılması gerekir.

İnsan yapaylıklarında bazen amacı, üretim süreçlerini ve tasarımcının kimliğini bilmesek dahi meşru olarak onların tasarlanmış olduğu sonucuna varırız. Bu sonucun meşruiyeti, yapaylık tarafından sergilenen niteliklere dayanır. Aynı şey uzaylı yapaylıkları için de geçerlidir. Gözlemlenebilir özelliklere dayanarak tasarımı belirlediğimiz bazı yapaylıkların da Ratzsch’a

göre, rasyonel olarak doğaüstü faille atfedilmesinde bir zorluk yoktur. Çünkü doğaüstü tasarımda da sınırlı tasarımda olduğu gibi yapaylıktan tasarıma gidilir. Olağan karşıtı fail eylemi söz konusu olduğunda, bu failin doğaüstü fail olduğu sonucuna kolaylıkla varabiliriz. Yaşamın cansız kimyasallardan, yalnızca belirli şartlar altında kendiliğinden ortaya çıkabilmesi de doğaüstü faille atfedilebilir. Gerçi burada bilinen doğa yasalarını ihlal eden bir şey yoktur, fakat zorunlu başlangıç koşullarının yapay karakterinin, açıkça biyolojik yaşamın başlangıcının öncesinde bir fail eylemini gerektirdiğini varsaymak makuldür. Yine sınırlı failerin meydana getirebileceğinin ötesinde sınırsız enerji gerektiren süreçler de doğaüstü failliğe kanıt oluşturabilirler. Mesela büyük patlamanın ilk anlarında gerekli olan enerji miktarı böyledir. (Ratzsch 2001:43-46).

Ratzsch, doğaüstü failin eylemine birincil işaretler yoluyla kanıt sağlamak için doğanın yetenekleri konusundaki boşlukları ve insan faillerinin köprü oluşunu örnek verir. Pek çok yapaylık ve ters akış durumları bu şekilde ortaya çıkar. Örneğin, doğanın yetenekleri ile bir dizel buldozer arasında, doğanın yapamayacağı, insan faillerinin köprü olabileceği boşluk vardır. Öyleyse şu çıkarım yapılabilir ki, uzaylılar gibi başka sonlu varlıkların köprü olabildiği, fakat doğanın ve insan varlıklarının köprü olamadığı boşluklar da olabilir. Aynı mantıksal yapıya dayanarak, doğaüstü varlığın köprü olabileceği boşlukların olduğunu kabul etmek de makuldür. (Ratzsch 2001:48).

Doğaüstü failin bazı eylemlerinde onların yapaylığını ya da tasarlanmış olduğunu gösteren birincil işaretlerin olmadığı durumlarda, Ratzsch'a göre iki olasılık vardır. Doğaüstü failin doğa içindeki eylemi vardır, fakat bu eylem, birincil işaretlerin yokluğundan dolayı gözlemlenemez veya doğanın içerisinde bir doğaüstü failin eylemi hiç yoktur. O, birincil işaretlerin yokluğunun doğaüstü failin eyleminin yokluğunu göstermeyeceği kanaatindedir ve ilk hücreden yaşamın çıkışını buna örnek verir. Yeryüzünde yaşamın, doğaüstü failin ilk hücreyi baştan yaratmasıyla başladığını varsayarsak, yaşam ve canlı organizmalar tek başına doğanın ürünleri olmayacaklardır. Bir başka açıdan ise, açık yapaylık işaretleri sergilemediğinden doğanın bir parçası olacaktır. Ratzsch, bu tür ürünlere “doğal yapaylar” (natural artifact- natrifact) adını verir. (Ratzsch, 2001:51)

Birincil işaretlerin yokluğu, zorunlu olarak doğaüstü failin eyleminin olmadığını göstermiyorsa, böyle bir durumda tasarımın farkına nasıl varabiliriz? Ratzsch'a göre, bu durumlarda karmaşıklık, işlevsellik, nedenlerin sonuçlara

göre ayarlanmışlığı, güzellik, zarafet, basitlik gibi ikincil işaretler, yapaylıktan tasarıma ulaşmamızı sağlar. Peki, ama bu işaretler, hangi nitelikleriyle yapaylıktan tasarıma geçişi sağlarlar? Bu nitelikler, yapaylık ile tasarım arasındaki boşluğu kapatırlar ve böylece köprü nitelikler (bridge properties) olurlar. Köprü nitelikler, yapaylıktaki kasıtlılık ve zihin bağlantılarına kanıt sağlamalıdır. Örneğin gözlerin, doğal süreçlerle gelişemeyeceğini ve kökeninde doğaüstü varlığın eylemi olduğunu varsayalım. Onların karmaşıklığını, işlevselliğini, giriftliğini ve diğer niteliklerini göz önüne aldığımızda, doğaüstü varlığın tasarımı olduğu sonucuna makul olarak ulaşabiliriz, çünkü sözü edilen nitelikler, kasıtlılık ve zihin bağlantısı için kanıt oluştururlar. Köprü nitelikler, yapaylık bağlamında en iyi tasarımla açıklanabileceğinden, tasarım ihmal edilerek yapılan açıklamalar eksik olacaktır. (Ratzsch3 2001:57-58).

İkincil işaretlerle birlikte fail eylemini gösterebilecek bir başka husus da Ratzsch'a göre, eylemlerin bir tür değere (value) bağlı olmasıdır. Bir amaç için eylemde bulunmak, belirli bir değeri gerçekleştirmek niyetiyle kasıtlı olarak eylemde bulunmaktır. Değer ve kasıtlı fail eylemi arasındaki derin bağlantıda, değer, anahtar bileşendir ve niyete dair ipucu sağlar. Yani yapaylıkla uyumlu olan ikincil işaretler, tasarıma kanıt oluşturduğu gibi değer üretimine bağlı ikincil işaretler de aynı şekilde tasarıma kanıt olurlar. Peki, ama ilgili değerler neler olabilir? Biz, doğada estetik bakımdan güzellik, zarafet vb. şeylere, epistemolojik olarak hakikat, bilgi, anlama vb. şeylere değer veririz. Yaşam, kişilik ve zekânın doğasında bir değer görmeye meylederiz. Değerlerin tasarıma kanıt sağlaması tartışılrsa da ona göre bazı değerler bilimin işleyişinde bile önemlidirler ve onlar failin eyleminde tanımlayıcı bir rol oynarlar. (Ratzsch, 2001:68).

Görüldüğü üzere tasarım kavramının analizinden onun mucizeyi içerebileceği sonucuna varabiliriz. Mucizeleri doğa yasalarının ihlalini içermeyecek şekilde anlarsak, bu doğaüstü failin alışılmış faillik ve doğaüstü alışılmış faillik kategorilerindeki eylemlerinden olabilir. Böylece şu anda doğal açıklaması yapılamayan bir olayın, doğa yasasının yetersizliği nedeniyle mucize sayılması ve gelecekte ilkece açıklamasının yapılabileceği düşüncesi, aslında bu olayın bir doğaüstü faillik eylemi olabileceğini gösterir. Doğa yasasının ihlali olduğu şeklinde anlaşılan ve teistik dinlerin kutsal metinlerinde bahsedilen mucizeler, alışılmış karşıtı doğaüstü faillik eylemleri olarak kabul edilir. Bu olayların ortaya çıkış biçimleri ve mahiyetleri, açık biçimde ters akış işaretleri sergilerler. Yani onlar, bir müdahale olmaksızın doğanın kendisinin olağan

işleyişinde meydana gelmeyeceği anlamında aşikâr yapaylıklardır. Tanrı'nın doğa yasalarını ihlal etmeksizin mucizevi olayları en baştan fiziksel olarak belirlemiş olduğu şeklindeki mucize anlayışı ise, doğaüstü yaratıcı faillik eylemi olarak görülebilir. Bu eylemlerin bir kısmında birincil işaretler yoluyla ters akış işaretlerini tespit etmek kolayken, bazılarında ise ikincil işaretlerin fark edilmesi gerekebilir. Yine Swinburne'ün mucize tanımındaki “dini önemi haiz olma” niteliği, doğaüstü failin eyleminin, bir değere bağlı olması bakımından tasarım olduğunu gösterir. Netice olarak, tasarım kavramının analizi, doğa yasalarını ihlal etsin ya da etmesin, Tanrı'nın kasıtlı bir eylemi olarak mucizelerin metafiziksel olarak makul bir zemine dayandığını gösterir. Burada önemli olan, iddia edilen bu tür olayların bilfiil meydana gelip gelmediği değil, meydana gelmesinin makul olarak temellendirilebileceğidir.

Tasarım kavramının analizi, mucizeyi makul olarak temellendiriyorsa, bu durumda akıllı tasarım kuramının mucizeler karşısındaki konumu ne olacaktır? Akıllı tasarım, mucizeyi gerektirir mi?

### **b. Akıllı tasarım ve mucize ilişkisi**

Akıllı tasarım, canlıların kökenini Darwinci doğal seçim yerine, akıllı bir failin eylemi ile açıklar. Biyokimyacı Michael J. Behe, organizmaların indirgenemez şekilde karmaşık olduklarını ve böyle bir yapının evrimle meydana gelemeyeceğini savunur. O, indirgenemez karmaşıklığı şöyle tanımlar:

İndirgenemez karmaşıklık ile birbirine uyumlu ve bağlantılı ilişkileri olan ve her biri asıl belirli fonksiyona hizmet veren parçalardan oluşmuş bir sistem anlaşılır. Bunlardan herhangi bir parçanın devreden çıkarılması, sistemin işlevini tamamen yitirmesine neden olacaktır. (Behe, 1998:48)

İndirgenemez karmaşık bir sistem, Behe'ye göre, doğası gereği daha basit bir sistemden küçük değişimlerin birikimi ile meydana gelemez. Çünkü değişime öncülük eden başlangıç sistemindeki eksiklikler, onun işlevselliğini olanaksız kılar. (Behe, 1998:48). Bir sistem üzerinde Darwin'in bahsettiği doğal seçilimin işleyebilmesi, onun bir ölçüde işlevselliğini gerektirir, yani başlangıçta işlevi olan bir yapı olmalıdır ki, seçim onun üzerinde çalışsın. İşte bu başlangıç yapısının hücre düzeyinde keşfedilmesi ve orada da indirgenemez şekilde karmaşık bir yapıyla karşılaşılması, canlı varlıkların kökeninin evrimle açıklanmasını zorlaştırmıştır. Matematikçi William A. Dembski, bu tür sistemlerde tasarımı tespit etmek için, zorunluluk ve şansı eleyip belirgin-



leştirilmiş karmaşıklığı tespit eden açıklama filtresini kullanır. Belirginleştirilmiş karmaşık sistemlerin doğaları, meydana gelmek için bilinçli bir failin eylemini gerektirir. Akıllı tasarım kuramcıları, onun bilimsel bir kuram ve tasarımcının kimliğinden bağımsız olduğunu savunurlar.

Darwin’de organizmaların kökenine dair doğal seçilime dayanan doğalcı açıklama biçiminin terk etmenin mucizelere kapı açmak anlamına geldiğini belirtmiştik. Bu anlayış Darwin’in sonraki takipçilerince de sürdürülmüş ve akıllı tasarım kuramı da bir tür mucize gibi değerlendirilmiştir. Böyle bir değerlendirmenin arka planında, doğayı dışarıdan müdahaleye imkân tanımayan kapalı bir sistem şeklinde tanımlamak yer alır. Doğüstü bir failin neden olduğu olağan dışı olaylar olarak mucizeler, bu tür olayların nedenleri deneysel incelemeye açık olmadığından bilimin sınırları dışında kalırlar. Dolayısıyla bir failin sistemin dışından müdahalesini öngören akıllı tasarım da, gerçekte bunun doğal açıklamaya mucizevi bir ilave olduğunu varsaymış olur. (Demb-ski, 1999: 86).

Akıllı tasarım kuramcılarında William A. Dembski, mucizeyi, karşı olgusal bir değişim (counterfactual substitution) olarak tanımlar. Buna göre bir şeyin mucize olduğunu söylemek, bir şeyin olması için belirlenmiş doğal nedenden başka bir şeyin meydana gelmesi demektir. Yani doğal süreçler X çıktısını meydana getirmek için uygun olmasına rağmen, onun yerine Y çıktısı ortaya çıkar. Örneğin, İsa’nın bedeni ölmüştür ve üç gün boyunca mezarda ölü kalmıştır. Doğal süreçler, cesedin bir ceset olarak kalması için uygunken, bunun yerine beden yeniden dirilir, mucize olan olay meydana gelir. (Dembski, 2004: 183-184). Onun karşıolgusal değişim dediği çıktı, aslında doğa yasasının ihlalidir.

Dembski’ye göre, tasarım, karşıolgusal değişim anlamında mucizeyi gerektirmez. Nasıl ki akıllı failer olarak eylemde bulunurken insanların doğa yasasını ihlal ettiğini düşünmemiz için bir neden yoksa, aynı şekilde bedensiz bir tasarımcının kamçılı bakteriyi meydana getirmek için eylemde bulunurken doğa yasasını ihlal etmesi de gerekmez. Kamçılı bakterinin tasarımının büyük patlamada evrene önceden yüklendiği ve sonra doğal tarihin akışı içerisinde kendisini ortaya çıkardığı mantıksal olarak bir olasılık olsa da, bu doğa yasalarıyla herhangi bir çelişki içermez. (Dembski, 2004:184).

Tasarım eleştirmeni fizikçi Howard Van Till ise, akıllı tasarımcının doğa yasalarını ihlal etmeden, zamanın akışı içinde bir bakteriyle etkileşime girerek doğal olarak imkânsız bir çıktıyı meydana getiremeyeceğini savunur. Çünkü



doğa yasaları, kamçıyı değil bir çıktıyı üretmek için kurulmuşlardır. Fakat bunun yerine, akıllı tasarımcının eylemi ile çıktı olarak bir kamçı meydana gelmiştir. İşte bu doğaüstü müdahaleden başka bir şey değildir ve bir mucizedir. (Dembski, 2004:184).

Akıllı tasarımcılardan Behe'nin biyolojik tasarıma aşikâr bir örnek olarak gösterdiği kamçılı bakteriyi Van Till'in doğal olarak imkânsız çıktı diye yorumlaması Dembski'ye göre hatalıdır. Örneğin, Scrabble oyununda bir grup oyun taşlarını attığımızı ve Hamlet'in monoloğunun ortaya çıktığını düşünelim. Bu oldukça olasılık dışıdır ve çoğu kez böyle bir olasılık dışılığı imkânsızlığa atfederiz. Fakat bu, karşılığusal değişim anlamında mucizeyi gerektirmez. Çünkü atılan oyun taşlarının Hamlet'in monoloğunu ifade etmesini engelleyecek hiçbir doğa yasası yoktur. Aynı durum bakteri kamçısı için de geçerlidir. Doğanın kamçının ortaya çıkışını engelleyen ve tasarımcının ihlal etmesi gereken bir yasası yoktur. Aksine doğanın çok sayıda seçeneği vardır ve tasarım olmaksızın bunlar arasından seçim yapamaz. (Dembski, 2004:185).

Akıllı tasarımcı mucizevi bir müdahale içermeksizin, maddi mekanizmalara indirgenmeden, fakat onlarla uyum içinde eylemde bulunabilir. Zekânın etkilerini ortaya koymak için doğanın hiçbir fiziksel sürecinin ihlal edilmesine gerek yoktur. Scrabble taşlarının hareketleri, bilinen tüm doğa yasalarıyla uyumludur ve anlamlı bir cümle ortaya çıkması tasarıma atfedilir. Doğa yasaları ve akıllı fail biri diğerini ihlal etmeksizin birlikte eylemde bulunabilirler. Dolayısıyla akıllı tasarım, doğa yasalarının ihlali anlamında bir mucizeyi gerektirmez. (Dembski, 2004: 186).

Akıllı tasarım zorunlu olarak mucizeyi gerektirmese de Dembski'ye göre, biyolojik karmaşıklıktan sorumlu olan akıllı failin mucize gerçekleştirilmesi de mümkündür. Yani o, biyolojik tasarımı doğal dünyada mucizeler yoluyla da gerçekleştirebilir. Fakat böyle olsaydı bile bu onları bilim dışı yapmazdı. Çünkü söz konusu mucize doğal nedenler zincirindeki bir boşluğu gösterirdi ve böyle bir boşluk, bilimsel incelemeye açık olurdu. Öyleyse, mucize olan bir olay meydana geldiyse, bu onun zekice tasarlandığının aşikâr işaretlerini sergiler. (Dembski, 2004:186). Kısaca, akıllı tasarım için mucize bir ön koşul olmamakla birlikte, mantıksal olarak onunla çelişmez.

## Sonuç

Tanrı tarafından meydana getirilen olaylar olarak mucizeler, çoğunlukla doğa yasalarının ihlali olarak anlaşılır. Doğa yasalarının ihlali mantıksal olarak mümkündür ve bu doğa yasası kavramı ile çelişki oluşturmaz. Mucizenin bir başka yorumu da onların olağanüstü rastlantılar içeren olaylar şeklindedir. Bu tür yorumlarda bir olayın mucize olması için doğa yasasının ihlal edilmesi gerekmez. Fakat ilahi dinlerin kutsal metinlerinde geçen bazı mucizeler, doğa yasalarını ihlal eden nitelik taşır. Newton fiziğinin bilim anlayışında öncülük ettiği determinist yaklaşımdan sonra pek çok teolog, bu mucizeleri de doğa yasaları çerçevesinde açıklamaya çalışmışlardır.

Tasarım kavramı, bir failin kasıtlı olarak eylemde bulunmasını içerir. Failler doğanın akışına müdahalede bulduklarında ters akış işaretleri bırakırlar. Alışılmış karşıtı doğaüstü faillik kategorisi, doğa yasalarının ihlalini de içerir ve yalnızca doğaüstü faile ağıktır. Bu kategorideki eylemler, açıkça fark edilebilen ters akış işaretleri gösteriler. Tasarım kavramının metafiziksel analizi, mucizenin mantıksal olarak tutarlı olduğunu ortaya koyar. Organizmaların kökenine dair akıllı tasarım kuramı, doğa yasasının ihlali anlamında zorunlu olarak mucizeleri gerektirmez. Ancak mucizeler, böyle bir açıklama içinde tutarlı olarak yer alabilirler.

Mucizeler neticede Tanrı'nın bir eylemi olduklarından teistik düşüncede bir anlam ifade ederler. Bir teist aslında Tanrı'nın tüm eylemlerini mucize olarak değerlendirebilir. O kadir-i mutlak olduğundan doğa yasalarıyla sınırlı değil, hatta onların yaratıcısıdır. Tanrı, mucize olduğu iddia edilen olayları evrenin başlangıcında zamanı gelince ortaya çıkacak şekilde yerleştirebilir, doğa yasaları içinde beklenmedik olaylar yaratabilir ya da doğa yasalarını ihlal edebilir. Fakat mucize teistik düşüncede bir anlam ifade etse de, onun mantıksal tutarlılığı bu düşünceden bağımsızdır. Olguları açıklamayı yalnızca maddi süreçlerle sınırlayan doğalcı düşünce biçiminde ise mucizeler mümkün görülmez ve şayet meydana geldikleri kanıtlanırsa bile onlar doğalcı için sadece kaba bir gerçek olarak kalırlar.

## Kaynaklar:

- Basinger, David (2011) "What is a Miracle", *The Cambridge Companion to Miracles* içinde, (ed. Graham H. Twelftree), Cambridge: Cambridge University Press.

- Behe, Michael J. (1998), *Darwin'in Kara Kutusu: Evrim Teorisine karşı Biyokimyasal Zafer*, Çev. Burcu Çekmece, İstanbul: Aksoy Yayıncılık.
- Bolay, Süleyman Hayri (2014), *Tabiat Kanunları Değişmez mi?*, 3. Baskı, Ankara: Nobel Yayınları.
- Darwin, Charles (2003) *Türlerin Kökeni*, Çev. Orhan Tuncay, İstanbul: Gün Yayıncılık.
- Demski, William A. (1999) *Intelligent Design: The Bridge Science and Theology*, Illinois: InterVarsity Press.
- Demski, William A. (2004) *The Design Revolution: Answering The Toughest Questions About Intelligent Design*, Illinois: InterVarsity Press.
- Holland, R. F. (1965) "The Miraculous" *American Philosophical Quarterly*, Vol.2, No.1, s.43-51.
- Hume, David (1945) *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kılıç, Recep (2004) *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Larmer, Robert A. (2011), "The Meanings of Miracles", *The Cambridge Companion to Miracles* içinde, (ed. Graham H. Twelftree), Cambridge: Cambridge University Press.
- McKinnon, Alastair (1967) "Miracle and Paradox", *American Philosophical Quarterly*, Vol.4, No.4, s.308-314.
- Pearcey, Nancy R. – Thaxton, Charles B. (1994) *The Soul of Science: Christian Faith and Natural Philosophy*, Illinois: Crossway Books,
- Ratzsch, Del (2001) *Nature, Design and Science: The Status of Design in Natural Science*, New York: State University of New York Press.
- Ratzsch, Del (1998) "Design, Chance and Theistic Evolution", *Mere Creation: Science, Faith and Intelligent Design* içinde (ed. William A. Dembski), USA: InterVarsity Press.
- Spinoza (2011) *Teolojik- Politik İnceleme*, Çev. M. Kazım Arıcan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Swinburne, Richard (1968) "Miracles", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 18, No. 73, s.320-328.
- Swinburne, Richard (2009) *Mucize Kavramı*, Çev. Aydın Işık, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ward, Keith (2002) "Believing in Miracles", *Zygon*, Vol. 37, No:3, s.741-750.

## HİRİSTİYANLIKTA YEDİ ÖLÜMCÜL GÜNAH

**Muhammed GÜNGÖR \***

### Öz

Hıristiyanlıkta, temel inanç esaslarından biri olan aslı günah dışındaki günahlar fiilî günah olarak nitelendirilmektedir. Fiilî günah, ölüme götüren günahlar ve bağışlanabilir günahlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Günahı başka bir açıdan yorumlayan Hıristiyan azizler ise bütün günahların kaynağı olarak insanın doğasında bulunan yedi zaafa dikkat çekmişlerdir. Bunları sistematik hale getirip yedi ölümcül günah olarak nitelendirmişlerdir. Kitab-ı Mukaddes'te bir liste halinde yer almayan bu günahlar, kibir, açgözlülük, şehvet, öfke, haset, tembellik ve oburluktur. Bunlar, insanların günlük hayatlarında işledikleri birçok günahın kaynağı olarak görüldüğünden önemlidir. Bu günahlar üzerinde duran Hıristiyan din adamlarının amacı, insanları yedi ölümcül günah hakkında bilgilendirmek ve davranışlarını kontrol altına alabileceklerini öğreterek insanların günah işlemelerine engel olmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Günah, Yedi Ölümcül Günah, Kibir, Açgözlülük, Şehvet, Öfke, Haset, Tembellik, Oburluk.

### Abstract

#### The Seven Deadly Sins in Christianity

The sins in Christianity except the original sin, which is one of the basic principles of the faith, are called as actual sin. Actual sin is divided into two as mortal sins and venial sins. The Christian saints who interpreted the sin from another angle pointed out seven frailties inborn in the human nature as the source of all sins. They systematized these and characterized them as the seven deadly sins. These sins which are not listed in the Bible are pride, covetousness, lust, anger, envy, sloth and gluttony. They are important since they are seen as the sources of many sins committed by people in their daily life. The purpose of the Christian priests dwelling upon these sins is to inform people about them, and to prevent people from committing sin by teaching them that they can control their behaviors.

**Key Words:** Sin, The Seven Deadly Sins, Pride, Covetousness, Lust, Anger, Envy, Sloth, Gluttony.

\* Dr. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni, MEB; senceristan@hotmail.com

## GİRİŞ

Farsça bir kelime olup suç anlamına gelen günah, kutsal ve tabiatüstü varlıklarla ilişkilendirilen dinî bir kavramdır. Bütün dinlerde görülen günah, dinlerin emirlerinin yerine getirilmemesi yahut yasaklarının ihlal edilmesi neticesinde ortaya çıkmakta olup dinî, ahlâkî ve vicdanî açıdan sorumluluk gerektiren bir olgudur (Harman 1996: XIV, 278). Başka bir ifadeyle günah, dinin emir ve ilkelerine aykırı olarak yapılan ve bunun neticesinde maddî ve manevî bazı cezalara konu olan durum ve davranışlardır (Gündüz 1998: 148). Her dinin farklı bir tanrı anlayışına ve insan ile tanrı arasında kendi yapısına uygun bir münasebet düşüncesine sahip olmasından dolayı günahın muhtevası da dinden dine değişkenlik göstermektedir (Harman 1996: XIV, 278). Bütün dinler, müntesiplerini bir şekilde günaha karşı uyarmakta ve onun gerek bu dünyada gerekse ölümden sonraki hayatta helak edici yönü üzerinde durmaktadır (Albayrak 2002: 87).

Bu çalışmamızda Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren üzerinde durulan, zamanla sistematik hale getirilen ve insanın başka günahlar işlemesine neden olan başlıca günahlar ele alınmıştır. Sayısı yedi olarak belirtilen bu günahlar, diğer günahlara yol açtığı için “ölümcül” olarak nitelendirilmiştir. Bunlar kibir, şehvet, haset, oburluk, açgözlülük, tembellik ve öfkedir. Hıristiyanlıkta günah anlayışı ve tasnifi, yedi ölümcül günahın tarih içinde şekillenmesi ve Hıristiyan literatüründe nasıl ele alındığı çalışmamız boyunca incelenecektir.

## A. HİRİSTİYANLIKTA GÜNAH ANLAYIŞI

Hıristiyan teolojisinde günah, en kısa ifadeyle, “Yaratılanın, Yaratıcı’nın Yasası’na isyan etmesidir”. Derecesi ne olursa olsun bütün günahlar, Tanrı’nın yasasının ihlal edilmesi anlamına gelmektedir (bkz. Eck 1907: 77-86). Başka bir ifadeyle günah, Tanrı’nın hukukunun bilerek ve isteyerek çiğnenmesi olup kötü bir insanî davranıştır. İnsanın kendisine, komşusuna yahut Tanrı’ya karşı gerçekleştirdiği ve akliselime aykırı her türlü kasıtlı davranış, nihayetinde Tanrı’ya karşı işlenen bir suç telâkki edildiğinden günah olarak kabul edilmektedir (Slater 1925: 83-84). Hıristiyan teolojisinde günahların belli ortak yanları vardır. Bunlar Yasa’ya karşı gelmek (Romalılar 2/23), Tanrı’dan uzak bir şekilde ayrı yaşamak (Luka 15/11-32), Tanrı’nın sözüne itaat etmemek (Matta 7/21), bütün günahların kalpten zuhur etmesi (Matta 15/19-20), ızdırap ve üzüntünün kaynağı olmasıdır (McLane 1905: 46).

Hıristiyanlıkta aralarında belli dereceler bulunan günahlar, çeşitli kategorilerde değerlendirilmektedir. Temelde ise aslî ve fiilî olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (O’Neil 1912: XIV, 4). Aslî günah, Âdem’in cennette işlediği günahın, dünyaya gelen her insanda irsî bir leke olarak bulunmasıdır (Harent 1911: XI, 312). Kendi içinde alt bölümlere ayrılan fiilî günah ise bilerek ve isteyerek, zorlama olmaksızın işlenen şahsî günahlardır (O’Neil 1912: XIV, 4-5). Bu günahlar, kötülüğünün vahameti açısından ölüme götüren (bağışlanamaz günahlar) ve bağışlanabilir (ölüme götürmeyen) günahlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Harman 1996: XIV, 282; Slater 1925: I, 85).

Hangileri olduğuna dair kesin bir ittifak olmayan (Eck 1907: 99) ölüme götüren günahlar (bkz. I. Korintliler 6/9-10), insan ruhunu öldürmektedir. Ebedî olan ruhun ölmesi, bağışlanamaz bir günahın işlenmesi neticesinde onun Tanrı’yla olan ilişkisinin kesilmesi anlamına gelmektedir. Bu durum, bedene can veren ruhun çıkması neticesinde beden ölmesi örneğiyle izah edilmektedir. Bunun gibi, ruhtan soyutlanan beden nasıl ölüyorsa Tanrı’dan soyutlanan ruh da ölüp gitmektedir. Ölüme götüren günahlar, insanları Tanrı’nın lütfundan ve dostluğundan, cennetten ve onun lezzetlerinden mahrum bırakmaktadır. Nitekim bütün malını fakirlere verip tüm faziletleri kendinde toplayan bir kişi, hayatı boyunca ölüme götüren günahlardan sadece bir tanesini işleyip tövbe etmeden ölürse kazandığı bütün sevapları kaybettiği gibi bu sevaplar karşısında hiçbir mükâfat da alamamaktadır (bkz. Hezekiel 18/24). Ayrıca bu tür günahları işleyen mücrimlerin, ahirette Tanrı’nın “Ey lanetliler, çekilin önümden! İblis’le melekleri için hazırlanmış sönmez ateşe girin” (Matta 25/41) sözüne muhatap olacakları bildirilmektedir (Thomas 1859: 442-447).

Fiilî günahların ikinci türü olan bağışlanabilir günahların sebebi, cehalet, düşüncesizlik, şaşkınlık yahut insanın yapısından kaynaklanan zafiyetlerdir. En büyük Hıristiyan azizler dahi bu günahlardan masum olamamışlardır. Bu günahlar insanı Tanrı’nın lütfundan tamamen mahrum bırakmayıp sadece bu ilişkiyi kısmen zayıflatmaktadır. Bunların irtikâp edilmesi, ölüme götüren günahlarda olduğu gibi cehennem cezasıyla sonuçlanmamakta, daha hafif cezaların uygulanmasını icap ettirmektedir. Başka bir ifadeyle, ruhu öldürmese de onun güzelliklerini kirletmektedir. Öte yandan bunlar, insanı çoğu zaman bağışlanamaz ölümcül günahları işlemeye sevk edebilmekte ve Tanrı’nın hoşnutsuzluğuyla neticelenebilmektedir. Bu nedenle Hıristiyanlardan bu günahlardan da uzak durmaları, korkmaları ve hatta nefret etmeleri istenmektedir.

Ayrıca Tanrı'nın hoşnutsuzluğundan ya da onun gücendirilmesinden korkulmadığı anlamına gelmesinden dolayı, bu günahları işlerken tereddüt duymamak yahut pişman olmamak da insanın daha fazla suçlu olduğunu göstermektedir (Thomas 1859: 447-448).

## B. HİRİSTİYANLIKTA YEDİ ÖLÜMCÜL GÜNAH

Yukarıda belirtilen ayrımın dışında Hıristiyan din adamları günahı, insan doğasının meyyal olduğu yedi ölümcül günah olarak da tasnif etmektedirler (Slater 1925: I, 97). Yedi ölümcül günah kibir, açgözlülük, şehvet, öfke, haset, tembellik ve oburluktur (Aquinas I-II/84:4). Kitab-ı Mukaddes'te, bir liste halinde yer almayan bu günahlara işaret eden muhtelif cümleler bulunmaktadır (Stalker 1901: 2). Bu günahların, insanın kalbinden geldiği, bencilliğin büyümesi ve eksik sevgi neticesinde ortaya çıktığı düşünülmektedir (Shiplely 1875: 14). Eski dönemlerde "temel" (principle) ya da "büyük" (capital) şeklinde vasıflandırılan bu günahlar, modern zamanlarda "ölümcül" sıfatıyla betimlenmiştir (Eck 1907: 118). Bu günahları ölümcül yapan özellik ise bunların vahameti olmayıp bu günahların birçok başka günaha sebep olmasıdır (O'Neil 1912: XIV, 5).

Thomas Aquinas'a (1125-1274) göre ölümcül bir günah, aşırı derecede arzu edilen bir amaç olup buna ulaşmak için insanoğlu, aslında yedi ölümcül günahtan kaynaklanan pek çok başka günah irtikâp edebilmektedir (II-II/153:4). Sonradan işlenen bu günahların ise müsebbibi olan yedi ölümcül günahtan herhangi biriyle aynı olması zorunlu değildir (Aquinas II-II/118:8). Örneğin, ölümcül bir günah olan açgözlülükten merhametsizlik gibi bir günah hasıl olabilmektedir. Öte yandan, birinin varlığı diğerinin zuhur etmesine yol açtığı için yedi ölümcül günah arasında da sıkı bir ilişki olduğu belirtilmektedir (Gregory 1850: III-II/489-490).

Yedi ölümcül günahı kategorize etmek isteyen bazı Hıristiyan müellifler, konuya "sevgi" bağlamında yaklaşmışlardır. Bunlara göre kibir, haset ve öfke sevginin bozulmuş olduğu günahlar olarak telâkki edilirken, tembellik sevginin eksik olduğu günah, açgözlülük, oburluk ve şehvet ise sevginin aşırısına kaçtığı günahlar olarak betimlenmiştir (Shiplely 1875: xvii). Bunun dışında şehvet ve oburluğu bedenî günahlar, diğerlerini ise manevî günahlar şeklinde iki kategoride değerlendirenler de olmuştur (Gregory 1850: III-II/490-491). Bu ayrımlara karşılık, şehvet, oburluk ve tembelliği bedenî günahlar; açgöz-

lülüğü dünyevî günah; kibir, haset ve öfkeyi de manevî günahlar şeklinde kategorize edenler de bulunmuştur (Eck 1907: 124).

Yedi ölümcül günah, ilk olarak Aziz John Cassian (360-435) tarafından sistematize edilmiştir. Erken dönem Hıristiyan yazarlarınca sekiz olarak belirtilen bu günahların sayısını Papa Büyük Gregory (540-604), yaptığı bazı düzenlemelerden sonra yedi olarak belirtmiştir. Gregory tarafından yapılan bu düzenleme, ortaçağın önde gelen Hıristiyan teologları tarafından da aynen benimsenmiştir (O’Neil 1912: XIV, 5). Bu günahların yedi ile sınırlandırılması, eski din ve felsefelerde yedi sayısının, kutsal ya da mistik addedilen sayılar arasında en başta geliyor olmasıyla izah edilmiştir (Rogers 1907: 1-2). Bu günahların sınıflandırılmasındaki amaç ise kadın ve erkek bütün insanlara davranışlarını nasıl kontrol edebileceklerini öğretmek, böylece sahip oldukları derunî faziletlerinin onların kötülüğe meyyal olan yönlerine galip gelmelerini temin etmektir (Frank 2001: 96).

**1. Kibir:** Kitab-ı Mukaddes’in üzerinde durduğu bir günah olan kibir, Tanrı’nın nefret edip iğrendiği günahlar arasında sayılmıştır (Süleyman’ın Özdeyişleri 6/16-17). Papa Büyük Gregory’nin “bütün günahların kraliçesi” olarak tasvir ettiği (1850: III-II/489) yedi ölümcül günahın biri olan kibir, insanın sahip olduğu faziletlerini aşırı derecede sevmesi (Delany 1911: XII, 405), kendisini bütün anlam ve önemin merkezinde görmesi (Loungo vd. 2014: 14), Tanrı’dan yardım almadan her şeyi yapabileceğine inanması (OP 1985: 5) ve kendisini olduğundan daha büyük görmesidir (Aquinas II-II/162:1). Kibrin özü bencilliktir (Stalker 1901: 18). Kibir bütün günahların kaynağı olarak telâkki edilmektedir. Ayrıca yedi ölümcül günahın diğer unsurlarının da ondan kaynaklandığı düşünülmektedir (Gregory 1850: III-II/489-490). Kitab-ı Mukaddes ise kibri, insandan sadır olup onu kirleten ahlâksız bir davranış olarak betimlemektedir (Markos 7/20-23).

İnsanın sadece kendisini düşünüp Tanrı’nın ve diğer insanların isteklerini unutmaması onu kibire yöneltmektedir (Stalker 1901: 18). Bu bağlamda, insan, nefesine atfettiği yüceliği korumak ve başkalarını kendisine tapması için zorlamak adına bütün insanların kendisinden daha alt seviyelerde olmasını istemektedir. O, nefisini tanrılaştırmaya cüret ederek onu her şeyin üstünde görmektedir (Shiplely 1875: 19). İnsanın kendisini tanrının yerine koyması anlamına geldiğinden kibir, bir nevi putperestlik olarak kabul edilmektedir (Stalker 1901: 27). Kibir günahına bulaşan bir kişi, sahip olduğu bütün yeteneklerinin Tanrı tarafından verildiğini unutmuş olduğu gibi kendisinin bunla-



rın sadece kâhyası olup yeteneklerini nasıl kullandığının hesabını vereceği bir günün geleceğini de unutmuş demektir (Stalker 1901: 18). Ayrıca bir taraftan kendisini, sahip olmadığı şeylerin dahi maliki olarak götürken diğer taraftan gerçekten sahip olduklarının değerini aşırı derecede abartmaktadır (Shipley 1875: 19).

Düşünce, konuşma, eylem gibi manevî yahut giyim kuşam, mobilya gibi maddî konularda kibrin tezahür ettiği yer itibarıyla pek çok çeşidi bulunmaktadır. Özellikle konuşmalarda bazı kimseler, neredeyse tamamen kendilerinden bahsetmekte ve başka bir konuya kayar kaymaz sohbeti, yine kendilerinden söz etmeye getirmektedirler. Böyle bir durumda kibir kolayca abartıya, abartı da yanlışla yol açmaktadır (Stalker 1901: 7-9). Bunun dışında kibir pek çok ahlâkî zafiyete neden olmaktadır. Örneğin insanı, Tanrı'yı aramaktan uzaklaştırmakta, Tanrı'ya, kendisine ve diğer insanlara karşı dürtüst olmasını oldukça zorlaştırmakta, insanları etkilemek için olduğumuzdan daha zeki, daha zengin, daha etkili ve daha güçlü görünmemize sebep olmaktadır. Diğer taraftan insanı güzellik, makam, güç ve onur aramaya yönlendirdiğinden kibir, sahip olduklarımızdan huzursuz ve mutsuz olmamıza neden olmaktadır. Yine kibir, insanı aşırı derecede rekabetçi hale getirmektedir. İnsanları nüfuz sahibi ve güçlü kişilerle arkadaşlık etmeye, muhtaç ve fakirlerden uzak durmaya sevk etmekte yani çıkarıcı yapmaktadır. Görünüşümüze gereğinden çok daha fazla zaman harcamamız da kibir neticesinde olmaktadır. Hatalarımıza karşı bizleri kör eden kibir, söz konusu başkaları olunca, onlar hakkında şüpheli ve tenkitçi olmamıza yol açmaktadır. Bağışlayıcı olamamamızdaki etkenlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kibir, kolayca incinmemize de sebep olmaktadır. Öte yandan kibirli insanlara bir şey öğretilmemektedir, çünkü onlar sahip olduklarından çok daha fazla bilgiye sahip olduklarını düşünmektedirler. Kibirli bir insan yanlış yapabileceğini düşünmediğinden özür dilemeyi de bilmemektedir. Neticede kibir gücümüzü abartmamıza, zayıflıklarımızı önemsizmiş gibi göstermeye sebep olmaktadır (Wilhelmsson t.y.: 9-11). Kitab-ı Mukaddes'te böylesine bir kibrin ardından yıkım ve düşüşün geldiği bildirilmektedir (Süleyman'ın Özdeyişleri 16/18).

Hıristiyanlıktaki dinî anlayışın aksine modern toplumlarda kibir, sadece olumlu bir özellik olarak görülmemekte aynı zamanda bir zaruret olarak kabul edilmektedir. Zira bu toplumlarda, hayatın her alanında insanın kendisini pazarlamak zorunda olduğu düşünülmektedir. Bu nedenle kibirden dolayı dış görünüşüne büyük önem veren insanlar, kıyafetlere, saç ürünlerine, makyaja,

estetik ameliyatlara ve spor salonlarına yüksek miktarda paralar harcamaktadır (Frank 2001: 98). Buna karşılık Hıristiyan düşüncesinde, insanlar arasında saygı ve otorite elde etmeye çalışanların ne bu dünyada insanlardan ne de öbür dünyada Tanrı'dan bir şey elde edebileceklerine dikkat çekilmektedir (Hunolt 1897: I, 40).

**2. Haset:** Kitab-ı Mukaddes'te ahlâkî bir zafiyet olarak kabul edilen haset (bkz. Romalılar 1/28-30; II. Korintliler 12/20), kendi üstünlüğünü azaltacağı düşüncesinden ötürü başkasının iyi durumundan dolayı üzülmektir (Delany 1910a: VIII, 326). Başta Aziz Thomas olmak üzere Hıristiyan teologları tarafından yapılan tanımlarda da buna benzer ifadeleri görmek mümkündür. Onlar hasedi, sahip olduğumuz onuru ve yüceliği azalttığı için başkasının sahip olduğu nimetlerden dolayı üzülmek şeklinde tanımlamışlardır (Hunolt 1897: 211). Yedi ölümcül günah arasında sayılan hasetten nefret, kötüleme, dedikodu, bir yakının yaşadığı talihsizliklerden ötürü düğün bayram etme, onun zenginliğinden dolayı acı çekme gibi günahların sadır olduğu belirtilmiştir (Gregory 1850: III-II/490). Özellikle dilin işlediği en kötü günahların pek çoğunun hasetten kaynaklandığı vurgulanmıştır (Stalker 1901: 71).

Haset konusu ele alınırken üzerinde durulması gereken bir mesele vardır. O da başka insanların sahip olduğu her türlü maddî ve manevî üstünlüğe karşı duyulan bütün üzüntüleri haset olarak görmek mümkün değildir. Örneğin ağır bir şekilde bize hakaret edip zarar veren bir düşmanımızın kazandığı bir başarıdan dolayı canımızın sıkılması hasetten daha ziyade nefret veya kindarlık olarak kabul edilmelidir. Yahut şimdiye kadar bize zulmeden birisinin daha yüksek mevkiye gelmesinden dolayı üzülmemiz, zulmünü arttırması için ona pek çok fırsat vereceğinden dolayı haset olarak telâkki edilmemelidir. Toplumda pek çok zararı dokunabileceğinden dolayı liyakat sahibi olmayan birisine itibar edilmesine duyacağımız can sıkıntısı da haset kapsamında değerlendirilmemelidir. Zira bu duygu, adalet ve dindarlık duygusundan gelebilir. Mezmurlar'da geçen ve Davud'a atfedilen "Çünkü kötülerin gönencini gördükçe, Küstahları kıskanıyordum" (bkz. Mezmurlar 73/3:20) cümlesi biraz önce ifade edilen duygunun haset olmadığına kanıt olarak zikredilmektedir. Bu arada adalet duygusundan kaynaklansa dahi kötülerin sahip oldukları üstünlüklerin Tanrı'nın bir takdiri olduğuna da iman etmek gerektiği vurgulanmakta ve sebep ne olursa olsun bu tür insanlara özenilmemesi (Mezmurlar 37/1) emredilmektedir. Bu arada başkalarında gördüğümüz nimetlerin bizde de olmasını istemek de hasetten farklı bir duygu olup gıpta olarak betimlen-

mektedir. Gıpta etmekte başkalarının kötülüğünü istemek gibi bir durum söz konusu olmamasına karşın bu duygunun kolay bir şekilde hasede dönüşebileceğinden bundan da uzak durulması istenmektedir. Ancak diğer insanlarda görülen ahlâkî güzelliklere sahip olmayı istemek, onları bu bağlamda taklit etmek ise güzel bir davranış (I. Korintliler 12/31) olarak anlatılmaktadır (Hunolt 1897: 211).

Şartları ve sınıfı ne olursa olsun dünyadaki bütün insanlar arasında, askerinden avukatına, müzisyeninden ressamına, doktorundan tüccarına; çocuklar, kadınlar ve âlimler arasında hasetten daha yaygın bir şey olmadığı belirtilmektedir (Hunolt 1897: 212-213). Öyle ki sadece bireyler arasında değil aileler hatta milletler arasında bile hasedin olabileceğinden bahsedilmektedir (Stalker 1901: 73). Hasedin diğer günahlardan ayrılan bir yönü ise birbirine eşit olan insanlar arasında görülen bir günah olmasıdır (Aquinas II-II/36:1). Örneğin, bilim adamı olmayan birisi, Nobel ödülünü kazanan bir bilim adamına çok büyük bir ihtimalle haset etmezken bir papaz, güzel vaaz etmek gibi bir yeteneğinden dolayı terfi eden meslektaşına haset edebilir (Loungo vd. 2014: 16).

Haset, kibrin kardeşlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hasetçi kendisini bütün insanların düşmanı olarak görmektedir. Her insan komşusuna en az bir konuda üstün gelebilir. Bu üstünlük hasetçinin beslendiği gıda demektir. Hasetçi bunu kendisine bir kötülük olarak kabul etmekte ve başkalarıyla kıyaslanma neticesinde kendi öneminin zarar göreceğinden korkmaktadır (Shipley 1875: 20). Başkalarının başına güzel ne gelirse gelsin hasetçi bunu, sanki büyük bir meselede kendisine üstün geldiği şeklinde yorumlamaktadır (Aquinas II-II/36:1). Başka bir ifadeyle hasetçi, komşusunun bacağı kırıldığında kendisinin daha iyi yürüyebileceğini zannetmektedir (Mckay t.y.: 28). Hasetçiyi bir nevi budala olarak gören Kitab-ı Mukaddes'te bu konuda şu ifadeler yer alır: "Budalayı kıskançlık bitirir" (Eyüp 5/2). Başkasının manevî özelliklerinden dolayı yakınıldığında ise haset, en büyük kötülük olarak görülmektedir. Zira bu durumun, Kutsal Ruh'a karşı işlenen bir günah olduğu söylenmektedir (Delany 1910a: VIII, 326).

Bir insan haset neticesinde acı ve ıztırdan başka bir şey elde edememektedir. Diğer ölümcül günahlara saplanıp kalan insanlar, bir şeylerin sahibi olabilirler. Mesela açgözlü bir insan, yaptıkları sayesinde zengin olabilir, obur bir insan yiyecek ve içecek elde edebilir, tembel bir insan bir taraftan rahatını ararken diğer taraftan çalışmaktan kaçınabilir. Burada şu soru akla gelmek-

tedir: Haset sayesinde insan ne kazanabilir? Hıristiyan müelliflere göre haset öyle aptalca bir duygudur ki, onun sayesinde insanoğlu Tanrı'yı gücendirirken, dünyada haysiyet namına bir şey elde edememektedir. Haset neticesinde başkalarının zenginlikleri hasetçinin olmayacağından o, ne mala ne de mülke sahip olacaktır. Ayrıca haset, iştahı alıp götürdüğünde insan yediğinden ve içtiğinden zevk alamaz hale gelmektedir. Neticede hasetçi, sadece başka insanların, sahip oldukları zenginliklerinden keyif almasını izleyerek rahatsız olmaktadır. Kişi haset duygusundan ne mutluluk ne onur ne de fayda elde etmeksizin cehenneme müstahak olmaktadır. Zira o, Tanrı'yı gücendirmektedir (Hunolt 1897: 215).

Haset, insanın nefret edip uzak durmaya çalıştıkları kötülükleri hasetçinin başına bela etmekte, onun rahatını ve huzurunu kaçırmaktadır. Zira bu menfur duygu, kaygı, sıkıntı ve kalp ağrısından başka bir şey değildir. Nitekim hasedin, ondan etkilenen kişilere işkence yaptığı, akla eziyet ettiği, haricî duyulara rahatsızlık verdiği ve kalbi yok ettiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu duyguya kapılan bir insanın aslında kendini cezalandırdığı, kendi kendisinin cellâdı olduğu anlatılmaktadır (Hunolt 1897: 215-216). Kitab-ı Mukaddes ise hasedin insanın kemiklerini çürüteceğini, başka bir ifadeyle onu için için yiyip bitireceğini bildirmektedir (Süleyman'ın Özdeyişleri 14/30).

Bazı Hıristiyan teologlar hasedin, tek başına, hem adaletsiz hem de adil olduğunu düşünmektedirler. Bunlara göre haset, adaletsizdir, zira o bütün nimetlere karşıdır; adaletlidir, zira kendisine imkân verenlere eziyet edip işkence etmektedir (Hunolt 1897: 217). Dolayısıyla hasedin bizzat kendisi cezadır (Stalker 1901: 73). Öyleyse haset eden insan neden kendisine eziyet eder? Talihsizliğin bir kurbanı mıdır? Serveti mi çalınmıştır? Ölüm, onu sevdiği bir arkadaşından mı ayırmıştır? Hakarete uğramış yahut yaralanmış mıdır? Hasetçinin başına bunların hiç biri gelmemiştir. Haset eden insan sadece bazı insanların şanslı yahut övgüye mazhar olmasını, kimi yakınlarının iyi şartlara sahip olup kardeşlerinin kendisinden daha iyi olmasını, başkalarının daha iyi giyinip daha zeki, daha güzel yahut daha yetenekli olmasını içine sindiremeyip kabullenememektedir. Hemen herkes tarafından arzulanan bu özellikler, hasetçinin acı çekmesine neden olmaktadır (Hunolt 1897: 217).

Haset duygusundan kurtulmak için insanoğlunun, Tanrı'nın kendisine bahsetmiş olduklarından keyif alması, sahip olduklarını düşünüp diğer insanların sahip olduklarına aldirmaması öğütlenmektedir. Zengin insanlardan daha sağlıklı bir bedene sahip olabileceğimiz, pek çok hizmetçisi olanlara ba-

karak daha huzurlu bir şekilde yaşam sürebileceğimiz üzerinde düşünülmesi tavsiye edilmektedir (Hunolt 1897: 219-220).

**3. Öfke:** Farklı tanımları olan öfke, “gerek kendimize gerekse başkalarına bireysel mutsuzluk getiren duygusal ve düşmanca bir tepki” yahut “gerçek ya da sözde bir yanlışın canlandığı güçlü bir hoşnutsuzluk” şeklinde betimlenebilir (Wilhemsson t.y.: 16). Evrensel olup insan doğasının bir parçası olan öfke (bkz. Mezmurlar 4/4), bazen haklı bazen üzücü bazen de o kadar istenmeyen bir durum haline gelmektedir ki böyle bir durumda, Hıristiyan teologlarca ölümcül günah olarak telâkki edilmektedir. Öfkeye neden olan başlıca güdüler fiziksel acılardır. Bunun yanında istenmeyen fiziksel şartlar ve toplumsal stres de öfkeye yol açabilmektedir (Flouri, Joshi t.y.: 12). Küçük düşürülmek, haksızlığa uğramak, yenilgi ve gerilim öfkeye neden olan unsurlara örnek olarak verilebilir (Wilhemsson t.y.: 16). Diğer ölümcül günahlarda olduğu gibi öfkeden de istenmeyen durumlar sadır olmaktadır. Bunlar kavga, hakaret, gürültü, infial, dine saygısızlık (Gregory 1850: III-II/490), kin ve hatta cinayet olarak belirtilirken bunların, Hıristiyan inancına göre, Tanrı tarafından cezazır bırakılmayacağı (Matta 5/22) vurgulanmaktadır (Hunolt 1897: 327).

Öte yandan bizatihi günah olmamakla birlikte (Stalker 1901: 107) yedi ölümcül günahın biri olarak zikredilen öfke, aslında *intikam isteğidir* (Aquinas II-II/158:1). İntikamın mahiyeti ve isteğin niceliği, öfkenin ahlâki durumunu belirlemektedir. Bunlar akliselimin ilkelerine uygun olduğunda öfkenin günah olmadığı hatta meşru ve takdire şayan olduğu vurgulanmaktadır (Delany 1907: I, 489). Kitab-ı Mukaddes’te geçen “Öfkelenin, ama günah işlemeyin. Öfkenizin üzerine güneş batmasın” (Efesliler 4/26) cümlesinin meşru öfkeye işaret ettiği düşünülmektedir. Aristo’ya atfedilen şu söz ise manidardır: “Herkes öfkelenebilir. Bu kolaydır. Fakat doğru insana, doğru derecede, doğru zamanda, doğru bir amaç için ve doğru bir şekilde öfkelenmek herkesin güç yetirebileceği bir şey değildir, kolay değildir.” Merhametsizlik, katı yüreklilik, duyarsızlık, haksızlık, suiistimal gibi durumlarda öfkelenmek uygun bir davranış olarak kabul edilmektedir. Nitekim Kitab-ı Mukaddes de bu tür durumlar karşısında Tanrı’nın da öfkelenişinden bahsetmektedir. Bu durumlar karşısında öfkelenememek ise karakterde sorun olduğunu göstermektedir (Wilhelmsson t.y.: 18). Ancak masum birinden intikam almak için kullanıldığında, hak etse bile aşırı derecede gösterildiğinde, hukuka uygun olmadığı yahut uygun olmayan bir gerekçeden ötürü öfke, yedi ölümcül günahın biri olarak gösterilmektedir (Delany 1907: I, 489).

Akliselimin devre dışı kalmasındaki en büyük etken öfkedir. “Öfke zalim, hiddet azgındır” (Süleyman’ın Özdeyişleri 27/4) ifadelerinin yer aldığı Kitab-ı Mukaddes, “Çabuk öfkelenme, Çünkü öfke akılsızların bağrında barınır” (Vaiz 7/9) ifadesiyle buna dikkat çekmektedir. Zira insan öfkelenğinde bütün kontrolünü kaybetmektedir. Neredeyse yaptığı her şey tuhaf ve mantıksız olmaktadır. Öfkeli insan, ne dediğini bilmeden sadece ihtiraslarının emrettiklerini dile getirmektedir. Ağzından her çeşit bela ve küfür çıkmaktadır. Tanrı’ya ve insanlara saygısızlıkta bulunmaktadır. Kendine geldiğinde pişman olup aşırı derecede üzgün olacağı tartışmalara ve kavgalara girmektedir. Önündekinin kim olduğuna bakmadan sağa sola vurmaktadır. Sonunda ona zarar vermeyen kişiler hatta eşi ve çocukları dahi ondan uzak durmaktadır. Kitab-ı Mukaddes böyle bir insanın durumunu, “Çabuk öfkelenen ahmakça davranır” (Süleyman’ın Özdeyişleri 14/17) sözüyle anlatmaktadır (Hunolt 1897: 321-322).

İnsanlar öfkelendiklerinde öfkelerini haklı çıkarmaya çalışmaktadırlar (Wilhemsson t.y.: 16). Kendilerine göre mazeretler öne sürmektedirler. Eşlerinin, çocuklarının yahut çalışanlarının uygun olmayan davranışlarını, öfkeleri için gerekçe olarak göstermektedirler. Hıristiyan müelliflere göre ise gerçekte insanın öfkelenmesine sebep olan ne eşi ne hizmetçisi ne çocuğu ne komşusu ne de başka birisidir. Öfkesinin nedeni, başkalarından gelen en ufak sıkıntıya sabretmesini engelleyen aşırı hassasiyettir. Her şeyin kendi düşüncesine göre olması için gayret göstermesine yol açan inatçılığdır. Pireyi deve yapan tasavvurlarıdır. Nefsini körletemediği, dizginleyemediği karakteridir. Uzun süredir müptelası olduğu kötü huylarıdır. Huysuzluğunun ve öfkesinin asıl nedenleri aslında bunlardır (Hunolt 1897: 324-325).

Çabuk öfkelenen biri, bu zaafına yenildiğinde daha fazla sinirlenip kontrolünü kaybetmekten başka bir şey elde edememektedir. Onun bu hali, başkalarının kendisine haksızca davrandıklarını düşünmesinden ötürü pek çok acılar ve sıkıntılar yaşamasına yol açmaktadır. Öyle ki öfke, insan sağlığını tehdit edip onun ömrünü kısaltmaktadır. Tıbbî verilere göre de öfkenin, insan sağlığına en fazla zarar veren bir durum olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bir yandan aile üyelerine karşı nefret eder hale gelebilen öfkeli bir insan diğer yandan insanlar tarafından hor görülmektedir. En ufak sebeplerden dolayı kolayca öfkelenen birisinin sevilmesi mümkün değildir (Hunolt 1897: 326-327). Bu nedenle Kitab-ı Mukaddes’te “...her türlü kin, öfke, kızgınlık, bağırışma

ve iftira sizden uzak olsun” (Efesliler 4/31) denilerek Hıristiyanların dikkati bu konuya çekilmektedir.

Öfkeden kurtulmak için pek çok yöntem olmasına (Stalker 1901: 119) karşın özellikle bazı tavsiyelere vurguda bulunmaktadır. Buna göre, öncelikle, öfkeli insanlarla muhatap olanlardan, bu kişilerin hassasiyetlerine dikkat edip buna göre davranmaları, affedici olup öfkeli insanı sakinleştirecek tutum içine girmeleri istenmektedir. Öfkeli insanların ise sakin oldukları zamanlarda, karşılaşılabilecekleri olumsuz durumları önceden görerek kendilerini buna göre hazırlamaları, istenmeyen olaylar karşısında sakin kalmaya çalışacaklarına dair kendilerini eğitmeleri öğütlenmektedir. Rahatsız eden bir durumla karşılaştıklarında buldukları mekânı terk ederek başka yere gitmeleri, öfkeleri geçinceye kadar sabır için Tanrı’ya dua etmeleri istenmektedir. Başka yere gitme imkânı bulamayanlara, tek bir kelime dahi söylemeden, bir eylemde bulunmadan, herhangi bir karar vermeden öfkesi geçene kadar mükemmel bir şekilde hareketsiz kalmaları tavsiye edilmektedir. Bu duruma, Kitab-ı Mukaddes’te “Öfkelenebilirsiniz, ama günah işlemeyin; İyi düşünün yatağınızda, susun” (Mezmurlar 4/4) ifadeleriyle dikkat çekilmektedir. Bunlara rağmen öfke anından kurtulamayan kişilerden, kendilerine dönerek daha önce yaptıkları hatalarından pişmanlık duymaları, Tanrı’yı gücendirdiği için af dilemeleri, öfkesine yenildiğinden ötürü eline bir şey geçip geçmediğini sorgulamaları, kaynağı öfke olan bir sıkıntıya izin verdiklerine değip değmeyeceğini düşünmeleri, dile getirdiği abes sözler üzerinde kafa yormaları beklenmektedir. Bütün bunlardan sonra, Tanrı’nın da inayetiyle, insanın yavaş yavaş öfkesine galip geleceği vurgulanmaktadır (Hunolt 1897: 327-331).

**4. Tembellik:** Diğer ölümcül günahlarla kıyaslandığında tembelliğin geniş bir alanı kapsaması, bu günahı incelerken birçok zorluğun ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Shipley 1875: 159). Buna rağmen tembelliği, en genel ifadeyle, “çalışmaya ve zahmet çekmeye karşı isteksizlik” şeklinde tanımlamak mümkündür (Delany 1912: XIV, 57). Başka bir tanıma göre ise tembellik, akla ağırlık yapan bir durgunluk ve mahzunluk hali olup bunun neticesinde insanın hiçbir şey yapmak istememesidir (Aquinas II-II/35:1). Keşişler tembelliği, oyalanmaya karşı bir istek ve meslektaşları olan keşişleri eleştirmeye yönelmek şeklinde telâkki etmişlerdir. Ayrıca insanları özellikle gündüz vakti etkisi altına aldığından ötürü tembelliği, “gündüz şeytani” olarak betimlemiştir (Loung vd. 2014: 24).



Yedi ölümcül günahın biri olarak tembellik, “umursamazlık” (De-lany1912: XI, 57) ve “hüzün” (Gregory 1850: III-II/490) anlamlarını da kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Bu bağlamda umursamazlık, “bir çeşit zihinsel bitkinlik” (Loungo vd. 2014: 24) şeklinde ifade edildiği gibi “bir çeşit kasvetli üzüntü olup insanı öyle bir durgunlaştırır ki kişi hiçbir şey yapmak istemez” şeklinde de tanımlanmaktadır. Bu yönüyle tembellik, Aquinas’a göre, hayırseverliğe karşı işlenen bir günah olmaktadır (Casey 2000: 82). Hüzün anlamında kullanıldığında tembellikten, kin, nefret, korkaklık, umutsuzluk, emirleri yerine getirmede isteksizlik ve aklın yasadışı işlere kayması gibi durumların sadır olacağı bildirilmektedir (Gregory 1850: III-II/490). Tembellik, “manevî cansızlık, dinî uygulamalara karşı bir isteksizlik” şeklinde de nitelendirilmektedir (Stalker 1901: 127-128). Bu özelliğiyle tembelliğin, Tanrı’ya ibadeti tamamen ihmal eden toplumun pek çok kesiminde geniş bir şekilde görüldüğü ifade edilmektedir. Bu çerçevede, Kilisenin tembellikten daha büyük bir düşmanının olmadığı vurgulanırken (Stalker 1901: 137-138), Hıristiyan ibadetleri alanında, tembelliğin etkisinin sınırsız olduğuna işaret edilmektedir. Öte yandan tembelliğin üstesinden gelinmesi gereken büyük günahları etkilediği gibi kazanılması istenilen başlıca erdemleri de etkisi altına aldığı düşünülmektedir (Shipley 1875: 159).

Kitab-ı Mukaddes, Pavlus’un şu sözleriyle tembelliğe dikkat çekmektedir: “Çalışmak istemeyen yemek de yemesin. Çünkü aranızda bazılarının boş gezdiğini duyuyoruz. Bunlar hiçbir iş yapmıyor, başkalarının işlerine karışıp duruyorlar” (bkz. II. Selanikler 3/7-11). Bunun yanında “Tembellikten dam çöker, Miskinlikten çatı akar” (Vaiz 10/18) denilerek de tembellikten kaynaklanan bazı istenmeyen sonuçların ortaya çıkabileceği vurgulanmaktadır. Tembelliğin insan üzerindeki etkisi ise “Tembellik insanı uyuşukluğa iter” (Süleyman’ın Özdeyişleri 12/15) sözüyle anlatılmaktadır. Kitab-ı Mukaddes tembel insanların çalışması gerektiğini “Ey tembel kişi, git, karıncalara bak, Onların yaşamından bilgelik öğren” (bkz. Süleyman’ın Özdeyişleri 6/6-11) ifadesiyle vurgulamaktadır.

Bir hastalık olarak depresyondan farklı olduğu belirtilen (Loungo vd. 2014: 25) tembelliğin tedavisi için, özelliğine göre farklı yöntemler önerilmektedir. Örneğin, tembellik Tanrı’nın sevgisine karşı bir isteksizlik olarak kendini gösteriyorsa Tanrı’nın sevgisini daha fazla kazanmaya çalışmak bir çare olabilir. Tembellik, görevlerimizi yerine getirmede üşengeçlik olarak beliriyor ise işlerimizdeki çabada sebat ederek tembelliğin üstesinden



gelinebilir. Bencilliğimizden kaynaklanan bir ihmalkârlık neticesinde zuhur ediyorsa özveride bulunma panzehirini kullanıp işlerimizi severek yaparak bu zehrin etkisi yok edilebilir (Shipley 1875: 158). Buradan da anlaşılmalıdır ki, tembellik nerede ortaya çıkıyorsa onun üstüne azimle ve sabırla gitmek hastalığın tedavisinde en önemli etkidir. Bu bağlamda, bir yandan günahın her zaman kaçmak gerektiği vurgulanırken diğer yandan günahın saldırısının bazen savaşarak bazen de direnerek alt edilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır (Aquinas II-II/35:1).

**5. Açgözlülük:** Sahip olmadığımız şeylere karşı makul olmayan bir istek olarak tanımlanan açgözlülük, aşırı derecede aranan her şeyi kapsayabilir (Stapleton 1908: IV, 462). Bu anlamda o, özellikle aşırı derecede para sevgisi olarak betimlenebilir (Aquinas II-II/118:2). Açgözlülük, şiddetli ve uzun ömürlü bir istektir. Gece gündüz süren, bitmek nedir bilmeyen ihtirastır. İnsanın bütün düşüncelerini ardı arkası kesilmeyen bir telaş içine hapseden doyumsuz bir hırsıdır. O, zenginliği elde etmek, artırmak ve korumak için ruhun ve bedeninin bütün gücünü diken üstünde tutmaktadır. İnsanın kafasını daima sıkıntılı düşünceler, endişeler ve kurgularla doldurmaktadır (Hunolt 1897: 99-100).

Aquinas'a göre maddiyata karşı istekli olmanın bizatihi kendisi günah olmayıp sorun, bu isteğin aşırıya kaçmasıyla zuhur etmektedir. Bu durum, manevî bir soruna işaret ettiği gibi adalete karşı da bir günah olarak kabul edilmektedir. Zira birileri aşırı derecede yokluk çekmeden başkalarının aşırı derecede zenginlik elde etmesi mümkün değildir (Aquinas II-II/118:1).

Kitab-ı Mukaddes'te insanın fitrî zaaflarından biri olarak gösterilen (Vaiz 6/7) açgözlülük, hırsızlık, cinayet ve zina gibi gayriahlâkî davranışlarla birlikte zikredilmektedir. Onun insanı kirlettiğine işaret edilirken (Markos 7/20-23) her türlü açgözlülüğün sakınılması emredilmektedir (Luka 12/15). Yıllarca mal biriktirmenin insana fayda sağlamayacağı misallerle dile getirilmektedir (Luka 12/16-21). Buna karşın günümüz dünyası, insanı, beşiğinden mezarına kadar bir şeylere sahip olması için tatlı dille kandırmaya çalışmaktadır. Öyle ki insan, daha fazla şeye sahip olduğunda daha mutlu olacağı ve hayatının da daha iyi olacağı yönünde ikna edilmiş durumdadır (Wilhelmsson t.y.: 29). Böyle bir durumun tehlikesine değinen Hıristiyan müelliflerden bazıları, bütün insanların açgözlülük gibi ölümcül bir günaha düşebileceğine dikkat çekmektedir (Shipley 1875: 221).

Hıristiyan inancına göre, yedi ölümcül günah arasında sayılan açgözlülüğün ihamet, sahtekârlık, düzenbazlık, yalancı şahitlik, huzursuzluk, şiddet ve katı kalpli olmak gibi durumlar sadır olmaktadır (Gregory 1850: III-II/490). Bu ahlâkî zafiyete dikkat çekilirken açgözlü insanların bu illete müptela olduklarını kabul etmemeleri ve sadece pek az insanın açgözlü olduğunu düşünmeleri ayrıca vurgulanmaktadır. Bundan dolayı, açgözlü insanlara yapılan nasihatlerin pek yararı olmadığı belirtilmektedir (Hunolt 1897: 123).

İnsanlık tarihine bakıldığında açgözlülüğün tarih içinde bariz bir şekilde kötü bir rol oynadığı görülecektir. Bundan dolayıdır ki yedi ölümcül günah hakkında eserler veren Hıristiyan müellifler açgözlülüğün neden olduğu pek çok günaha işaret etmişlerdir. Kitab-ı Mukaddes'te geçen "Her türlü kötülüğün bir kökü de para sevgisidir" (I. Timoteos 6/10) cümlesinde geçen *para sevgisi* ifadesi, hem açgözlülüğe işaret etmekte hem de bu duygunun kötülüğün kaynaklarından biri olduğunu vurgulamaktadır. Haydutların, hırsızların ve katillerin ortaya çıkmasında açgözlülüğün etkisinden bahsedilmektedir. Ayrıca tüccarların mallarına hile bulaştırması, çırağın patronunun kasasına el uzatması ve hatta avukatın yalan söylemesinde de açgözlülüğün etkisini görmek mümkündür. Bu ölümcül günahın sadır olan bir başka günah ise kumardır. Kumar neticesinde bireysel ve toplumsal huzursuzluğun ortaya çıktığı ise herkesin malumdur. Öte yandan bir ülkenin kendi topraklarıyla yetinmeyip başka bir ülkenin topraklarına göz dikmesinde ve bunun neticesinde savaşların çıkıp masum insanların mallarının yağmalanmasında açgözlülük kendisini hissettirmektedir (Stalker 1901: 23-26). Neticede açgözlünün, amacına ulaşmak için işleyemeyeceği hiçbir günah olmadığı vurgulanmaktadır (Hunolt 1897: 109).

Hıristiyan düşüncesine göre açgözlülük, insanı, Tanrı'ya yönelik bütün isteklerinden, sonsuz şeylerden ve ruhunu kurtarmak için bütün gücüyle çalışmaktan alıkoymaktadır (Hunolt 1897: 100). Muhtemelen bu nedenle, Kitab-ı Mukaddes, bedeninin dünyevî eğilimleri olarak gördüğü açgözlülüğü nitelendirirken ağır bir ifade kullanarak şunları dile getirmektedir: "Şunu kesinlikle bilin ki, fuhuş yapanın, pisliğe düşkün olanın ya da putperest demek olan açgözlü kişinin, Mesih'in ve Tanrı'nın Egemenliği'nden mirası yoktur" (Efesliler 5/5), "...putperestlikle eş olan açgözlülüğü öldürün" (Koloseliler 3/5). Bu bağlamda açgözlülük, Tanrı'nın yerini alırken açgözlülüğün somut göstergesi olan para da pek çok insanın tanrısı olmaktadır. İnsanın sevecen bir şekil-

de parmaklarıyla dokunduğu gümüş ya da altından madenî paraların, aslında onun tanrısının şekillendiği tasvirler olduğu belirtilmektedir. Bu ise kalbin büyük bir sevgi ile paraya yönelmesi, aklın da parayı, her türlü şartta, sığınılacak bir liman olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu arada açgözlülüğü sadece varlıklı insanlarla sınırlandırmanın hata olduğunun altı çizilmektedir. Zira fakirler de aynı derecede bu illetin mağduru olabilmektedir. Fakirin eline para geçtiğinde yaşadığı aşırı sevinç, yokluğunda ortaya çıkan aşırı depresyon hali, gerçekte, paranın tanrı kabul edildiğinin ve onun yanında başka bir tanrının benimsenmediğinin göstergesidir (Stalker 1901: 27-29).

Paranın insan kalbinde böylesine bir yer edinmesi birden olmayıp yavaş yavaş gerçekleşmektedir. Başlangıçta ihtiyaçlarını karşılamak için para kazanmaya çalışan insan, bir süre sonra ileriye bakmakta ve hatırı sayılır bir servet edindikten sonra yüksek bir mevkiye gelebileceğini düşünmektedir. Kolayca ulaşılamayan bu istek, onu gitgide para biriktirmeye zorlamakta, böylece ihtiyaç duyabileceği her şeyi alabileceği bir duruma geleceğine inanmaktadır. Bu arada, hem çalışmalarının sonucu olarak paraya düşkün olmaya başlamakta hem de zengin olduğunu düşünmek onu mutlu etmektedir. Her geçen gün paraya olan düşkünlüğü artmaktadır. Kitab-ı Mukaddes'in "Parayı seven paraya doymaz, Zenginliği seven kazancıyla yetinmez"(Vaiz 5/10) cümlesiyle dikkat çektiği bu durumun sonunda ise insan, parayı bırakmaktansa açlık acısı çekmeyi hatta neredeyse ölümüne bitkin olmayı tercih etmektedir (Hunolt 1897: 88).

Öte yandan dünyevî geçici menfaatler için çalışan açgözlü insanın Tanrı'nın isteklerinin hiçbirini yerine getiremeyeceği, aslında Tanrı'nın emirlerini yerine getirmesinin imkânsız olduğu vurgulanmaktadır. Zira biri yüce Yaratan diğeri para sevgisi olan iki efendiye aynı anda hizmet etmek mümkün değildir (Hunolt 1897: 99). Kitab-ı Mukaddes'te bu duruma şöyle dikkat çekilmektedir: "Hiçbir uşak iki efendiye kulluk edemez. Ya birinden nefret edip öbürünü sever, ya da birine bağlanıp öbürünü hor görür. Siz hem Tanrı'ya hem paraya kulluk edemezsiniz" (Luka 16/13).

Zamana meydan okuyan açgözlülük, yaşın ilerlemesiyle azalacağına gitgide artmakta ve derinlere kök salmaktadır. Bu nedenle gençliğinde çoğu savurgan olan yaşlılar, daha sonra en açgözlü insanlar olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yaşlarda daha cimri, dünya nimetlerine karşı daha hırslı olmaktadır. Bir ayağının çukurda olduğunu bilmesine rağmen kasasının parayla dolu olduğunu görmek kadar onu mutlu eden başka bir şey bulunmamaktadır.

Ölüm döşegindeki birçok günahkâr yaptıklarından dolayı pişman olup tövbe derken bu durum, tanrısı para olan açgözlü için söz konusu değildir. O, diğer günahlarından dolayı tövbe ederken genellikle açgözlülüğünden ötürü tövbe etmeden ölmektedir. Bu illetten dolayı eğer herhangi bir haksızlığa karıştıysa genellikle bunu tazmin etmeden de ahirete intikal etmektedir. Çünkü o, ölmek üzereyken sadece çok sevdiği paralarından sonsuza kadar ayrı kalacağını üzüntüsünü yaşamaktadır. Para sevgisiyle dolu olduğundan kalbinde nasihatlere yer bulunmamaktadır. Bu nedenle ona sonsuzluğun hazinelerinden, cennetin nimetlerinden, cehennemin ebedî azabından bahsetmenin hiçbir faydası olmamaktadır (Hunolt 1897: 112-114).

Açgözlülüğe karşı insanın, üç inancı kafasına sağlam bir şekilde yerleştirilmesi gerektiği belirtilmektedir. Öncelikle insan, paradan daha iyi şeylerin olduğuna inanmalıdır. Örneğin, seven bir kalp ve temiz bir vicdan paradan daha iyidir. Sadece bunlara sahip olan insan, para olmadan da mutlu olabilmektedir. Bunlar olmadan paranın getirdiği mutluluk ise aldatıcıdır. İkinci inanç, paranın bir amaç olmayıp sadece amaca götüren bir araç olduğunun şuurunda olmaktır. Böylece insan, izin verildiği takdirde paranın kendisini zalimce yöneteceğini, izin verilmediği durumda ise kendisinin paraya hükmedeceğini bilir. Son olarak paranın sonsuza kadar saklanamayacağını farkına varılması gerekmektedir. Kitab-ı Mukaddes, “Dünyaya nasıl geldiyse öyle gider, Emeginden hiçbir şey götürmez elinde” (Vaiz 5/15) diyerek bu duruma dikkat çekmektedir. Bu bağlamda açgözlü bir insan, bütün mal varlığını vârislerine miras olarak bırakacağını düşünerek tatmin olabilir. Ancak bu insan, vârisinin mirasını koruyamayıp akılsızca davranarak saçıp savurabileceğini aklından çıkarmamalıdır (Stalker 1901: 33-42).

**6. Şehvet:** Günahlar, bireye ve topluma verdikleri zararlara göre değerlendirildiğinde şehvet, üzerinde durulması gereken önemli bir konu olarak telâkki edilmektedir. Joseph F. Delany şehveti, insanın tenasül organlarında tecrübe edilen bedensel hazzı, haddinden fazla arzulamak yahut bu hazza karşı aşırı derecede düşkünlük şeklinde tanımlamaktadır (1910b: IX, 438). Hıristiyan düşüncesine göre şehvet, aslında Tanrı tarafından insanlara bahşedilen fitrî bir arzudur. Tanrı, hem birey hem de toplum için çok gerekli olan bazı eylemleri büyük bir haz ile birleştirmiştir. Böylece bu tür eylemler daha kesin ve daha kolay bir şekilde yerine getirilebilmektedir. Örneğin, yeme ve içmeyle ilişkilendirilen bir haz olmasaydı pek az insan böylesine zorunlu olan bir eylem için sıkıntıya girerdi. Tanrı, neslin devamı için gerekli olan eylemin

gerçekleşmesi için de insanı harekete geçirecek şehvet gibi bir haz yaratmıştır. Bu arzunun tatmini ise evlilik müessesisiyle gerçekleştirilmelidir. Evlilik dışında gerçekleştirildiğinde ise günah olarak kabul edilmektedir (Slater 1925: I, 100).

Şehvet, hakkında konuşulması en zor olan günahlardan biridir. Bazı durumlarda sessiz kalmak konuşmaktan daha etkili olduğundan normal şartlarda bu konuda daha az kelam edilmesi daha iyi olarak görülmektedir. Hatta bu tür günahlardan bahsetmek o kadar kötü olarak telâkki edilmektedir ki bu meselede konuşmak bile utanç vesilesi sayılmaktadır. Ancak Kitab-ı Mukaddes'in bu konuda sessiz kalmadığı, hatta bu konuyu yüksek sesle dile getirdiği görülmektedir (Stalker 1901: 43-44). Kitab-ı Mukaddes, bu ölümcül günahın vahametini şu cümleyle belirtmektedir: “ ‘Zina etmeyeceksin’ dendiğini duydunuz. Ama ben size diyorum ki, bir kadına şehvetle bakan her adam, yüreğinde o kadınla zina etmiş olur. Eğer sağ gözün günah işlemene neden olursa, onu çıkar at. Çünkü vücudunun bir üyesinin yok olması, bütün vücudunun cehenneme atılmasından iyidir” (Matta 5/28). Gizli de olsa bu tür düşüncelere dalmak insanın şehvî arzularına yenik düşmesine yol açmanın yanı sıra insan ruhunun derin bir şekilde lekelenip kirlenmesine de sebep olmaktadır. Bu düşünceler ne kadar sık dile getirilirse akıl da kaçınılmaz olarak o kadar sık bir şekilde bu konu üzerinde durmaktadır (Stalker 1901: 47).

Aslında normal kabul edilen, ancak anormal bir isteğe dönüştüğünde yıkıcı ve aşağılayıcı bir hale gelen (Johnson 1997: 289) şehvetin, yedi ölümcül günahın biri kabul edilmesi şaşırtıcı değildir. Zira cazip ve fitrî görünen bu duygu, insanın arzularını şiddetle uyandırıp amacına ulaşması için onun pek çok kötülük irtikâp etmesine neden olmaktadır (Delany 1910b: IX, 438). Öyle ki böyle bir insan, arzularında o kadar ileri gitmektedir ki başkalarının söylediklerini ve düşündüklerini umursamaz bir hale gelmektedir (Wilhelmsson t.y.: 43). Şehvet, insanı sanki demir zincirlerle tutuyormuş gibi olmaktadır. Onu hayatı boyunca sürüklemektedir. Gece gündüz ona sataşır akıldan hiç çıkmaz hale gelmektedir. Her durumda cazibesini göstermektedir. En güzel kıyafetiyle ortaya çıkmaktadır. Akli kör ederek insana, bütün ahlâkî sorumlulukları unutturmaktadır (Johnson 1997: 289). Bu arada altı çizilmelidir ki şehvet kademeli bir günahdır. Yani, bir ağacın eğimli olduğu yöne doğru düşmesi gibi, insan bu günahın içine birden düşmez, zaman içinde kayar. Başka bir ifadeyle şehvet, tamamen alev alıncaya kadar için için yanan bir günahdır (Wilhelmsson t.y.: 48).

Diğer ölümcül günahlardan pek çok kötülük sadır olduğu gibi şehvetten de, aklın işlevini yerine getirememesi, saygısızlık, hercailik, kendini beğenme, dünyaya meyletmek ve öbür dünyadan korkmak veya ümidini kesmek gibi istenmeyen durumlar hasıl olmaktadır (Gregory 1850: III-II/490). Kitab-ı Mukaddes, verdiği bazı örneklerle şehvet yüzünden insanın ne hallere düşebileceğini şu ifadelerle dile getirmektedir: “Böyle kadınların güzelliği seni ayartmasın, bakışları seni tutsak etmesin. Çünkü fahişe yüzünden insan bir lokma ekmeğe muhtaç kalır. Başkasının karısıyla yatmak da kişinin canına mal olur. İnsan koynuna ateş alır da, giysisi yanmaz mı? Korlar üzerinde yürür de, ayakları kavrulmaz mı?” (Süleyman’ın Özdeyişleri 6/25-28). Bu arada şehvet, ortaya çıkış şekline göre zina, eşi aldatmak, ensest, tecavüz ve livata gibi farklı şekillerde nitelendirilmektedir (Delany 1910b: IX, 438).

Şehvetin, Tanrı tarafından insana verilen fitrî bir istek olmasından yola çıkan ve onun zararlarını idrak edemeyen bazı insanlar, doğuştan gelen diğer istekler gibi şehvete düşkünlük gösterilmesinin kınanmasına itiraz etmektedirler. Öncelikle bilinmelidir ki, insanın doğuştan gelen arzuları, sadece bunlara tamamen dalıp gitmek için ona verilmiş değildir. Bilakis, insandan bu duyguları kontrol altına alıp bunlara karşı direnmesi beklenmektedir. Bu isteklerin her birinin belli sınırlar içinde olması gerekmektedir. Eğer insan, doğasında olan bu isteklere direnmeksizin teslim olursa bir hayvandan farkı kalmaz. Bu bağlamda insanın insan olması, isteklerine hâkim olup kendisini kontrol altına almasıyla mümkün olur. Şehvet ise insanın nefesine hâkim olmasını gerektiren en güzel örnektir. Çünkü bu konuda gösterilecek gayretin daha zor olması, daha sık bir şekilde tekrar edilmesi ve daha uzun süreli olması icap etmektedir. Hıristiyanlar, bunun ödülünün ise hem bireysel hem ailevî hem de toplumsal olarak büyük olacağına inanmaktadırlar (Stalker 1901: 58-59).

Şehvet günahından uzak durmak için pek çok neden sayılabilir. Bunların içinde bir tanesi özellikle dikkat çekmektedir. Buna göre şehvet, mağdurlarını umutsuz bir esaretin altında tutan en ölümcül günahdır. Herhangi bir şekilde şehvetin ellerine kendisini kaptırduğunda insanın, bu durumdan kurtulması neredeyse imkânsız görülmektedir. Kitab-ı Mukaddes bu konuya şu cümlelerle işaret etmektedir: “O [ahlaksız] kadının evi insanı ölüme, yolları ölümlere götürür. Ona gidenlerden hiçbiri geri dönmez, yaşam yollarına erişmez.” (Süleyman’ın Özdeyişleri 2/16-19). Ancak, Hıristiyan din adamlarına göre, imkânsız olan Tanrı için imkânsız değildir. Tanrı için her şey imkân

dâhilindedir ve İsa Mesih, insanları diğer günahlardan olduğu gibi şehvet günahından da kurtarmak için gönderilmiştir (Stalker 1901: 61-62).

Ölümcül günah kabul edilen şehvetten uzak durmak veya kurtulmak için pek çok tavsiye bulunmaktadır. Öncelikle birey, kendisinin bu günaha yatkın olduğunu, hiç kimsenin güvende olmadığını kabul etmelidir (bkz. I. Korintliler 10/12). Böyle bir ahlâksızlığın ciddiyetinin önemini fark edip bu günahın cezasız kalmayacağını unutmamalıdır (bkz. Matta 5/27-30). Her zaman dikkatli olmalı, uçurumun kenarına çit çektiğini düşünerek kendisine güvenmemelidir. Başlarda zararsızmış gibi görünen bu arzu hissedilir hissedilmez hemen bastırılmalıdır. Zira insan, zayıflıklarını beslediğinde aslında onları güçlendirdiğini aklından çıkarmamalıdır. Bu arzuyu beslemeyip açlıktan öldürmelidir. İnsanın bu yöndeki zafiyetini harekete geçirecek müstehcen resim, görüntü ve kelimelerden uzak durulmalıdır. Böyle durumlarda o ortamdaki kaçmak en iyi yol olarak gösterilmektedir. Evli olanlar, evliliklerini sağlamlaştırılmalıdır. İyi bir evlilik insanı güçlendirdiği gibi şehvî duygulara karşı daha iyi savaşmak için de fırsat vermektedir. Tanrı'nın verdiklerine rıza gösterip, özellikle bu günahattan uzak durmak için ona dua edilmelidir (Wilhelmsson t.y.: 47-50).

**7. Oburluk:** Oburluk, yeme ve içmeye aşırı derecede düşkün olmak anlamına gelmektedir (Delany 1909: VI, 590). Başka bir ifadeyle, yeme ve içmenin verdiği tatmin duygusundan kaynaklanan bedenî hazzı haddinden fazla ve bencilce arzulamaktır (Shiple 1875: 249). Normal bir insana göre yemek ve içmek, aşırıya kaçmadan ayarlanmalıdır. Bedenin sağlığı ve gücü için gerekli olanlar yenilip içilmelidir. Ancak, ara öğünler için uygun zaman önceden bekleniyor, oldukça enfes yemekler isteniyor, aşırıya gidiliyor yahut yemek açgözlüymüş gibi silinip süpürülüyor ve yemeklerin hazırlanmasına gereğinden fazla özen gösteriliyorsa, böyle bir durumun oburluk olduğu söylenmektedir (Slater 1925: I, 102).

Tanrı'nın bütün güzel nimetlerinde olduğu gibi yemekte de dengenin bozulduğu görülmektedir. Bu ise günümüzde bir çeşit hastalık olarak kabul edilen obeziteye yol açmaktadır. Obeziteyi ise kalp krizi ve kanser takip etmekte ve sonuç, insan için ölüm olmaktadır (Wilhelmsson t.y.: 62). Öte yandan oburluktan saçma sapan bir sevinç, küfürbazlık, kirlilik, gevezelik, anlayışta donukluk hissi (Gregory 1850: III-II/490), hantallık ve şehvet (Loungou vd. 2014: 23) gibi istenmeyen durumlar sadır olmaktadır.



Oburluk, bizatihi ölümcül günah olmaktan ziyade bağışlanabilir bir günahdır. Ancak oruç ve perhiz gibi emirlerin ihlal edilmesine yol açıyor, sağlığa önemli derecede zarar veriyor yahut bir insanı, basit işlerini dahi yapamayacak hale getiriyorsa, yeme ve içme yaşamın amacı oluyor ya da sarhoşluk neticesinde akıl tamamen kayboluyorsa oburluk, yedi ölümcül günahtan biri olmaktadır (Slater 1925: I, 102-103). Kitab-ı Mukaddes'te geçen "tanrıları mideleridir" (Filipililer 3/19) ifadesi, Hıristiyan inancının oburluğu nasıl değerlendirdiğini göstermektedir. Öte yandan aşırı içki içenlerin ve oburların hallerine de değinen Kitab-ı Mukaddes, bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Aşırı şarap içenlerle, ete düşkün oburlarla arkadaşlık etme. Çünkü obur ve ayyaş kişi yoksullaşır" (Süleyman'ın Özdeyişleri 23/20-21).

İnsanın obur olduğunu gösteren bazı emareler vardır. Bunların başında, yemek saatine daha vakit olmasına rağmen sadece damağı şenlendirmek için yemek saatini öne çekmek, yemeğin kalitesini ve lezzetini düşünmek gelmektedir. Gerçekten de oburlar, daha yemeğe vakit olmasına rağmen leziz yemekler peşindedirler. Damak zevki için soslar ve baharatlar peşinde koşmaktadırlar. Öte yandan bazıları, yemeklerini zamanında yiyip baharatlara, yemeğin kalitesine ve lezzetine fazla önem vermediklerini söyleyebilirler. Ancak bu insanlar, tüketmeleri gereken yemek miktarında aşırı gidiyorlarsa yedi ölümcül günahtan biri olan oburluğun cazibesine kapılmışlar demektir. Son olarak bütün bunlara karşı koyabilecek iradeye sahip olanlar, makul miktardaki yemeği dahi olsa büyük bir istekle yiyorlarsa bu da oburluğa işaret etmektedir. Bu son durum, yemeği yerken sergilenen tavır ve hâl ile kendini göstermektedir. Bu ise bedenî hazza ne kadar düşkün olduğunu gösteren açık bir işaret olup diğerlerinden daha kötü olarak telâkki edilmektedir (Shipley 1875: 269-271).

Diğer pek çok günahta olduğu gibi oburluktan kurtulmak için de bazı tavsiyeler dile getirilmektedir. Bunlardan en önemlisi obur bir insanın yeme içemeye müptela olduğunu, bu konuda disiplin sahibi olmadığını ve iradesine yenik düştüğünü kabul etmesidir. Zengin yemek çeşitlerinin bulunduğu ortamlardan uzak durması, ateşle oynayanın sonunda kendisini yakacağını aklında tutması gerekmektedir. Sağlıklı yiyeceklerin bulunduğu yerlerden alışveriş yapması üzerinde durulmaktadır. Ayrıca kahvaltı yapmaya özen göstermesi, mümkün olduğunca bu öğünü atlamaması, daha az yiyip daha iyi yiyecekler tüketmesi, en azından yürüyüş şeklinde de olsa egzersiz yapmaya özen göstermesi tavsiye edilmektedir. Hıristiyan müellifler, bu bağlamda, özellikle



yemeklerden önce, verdiği nimetlerden ötürü Tanrı'ya mutlaka dua edilmelisi gerektiği üzerinde durmaktadırlar. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'te geçen “ne yer içerseniz, ne yaparsanız, her şeyi Tanrı'nın yüceliği için yapın” (I. Korintliler 10/31) emrinin göz önünde bulundurulması gerektiğini vurgulamaktadırlar (Wilhelmsson t.y.: 67-70).

## SONUÇ

İnsanların günah işlemelerine neden olan unsurlar üzerinde düşünen Hıristiyan din adamları, insanda fitri olarak bulunan bazı unsurlara dikkat çekmişlerdir. Yedi ile sınırlandırılıp günah olarak kabul edilen bu unsurlar kibir, açgözlülük, şehvet, öfke, haset, tembellik ve oburluktur. Günlük hayatta her insanın işleyebileceği ve özellikle bazı insanların karakterine iyice yerleşmiş olan bu günahlar, çoğu zaman insanların akliselimlerini kaybetmelerine ve amaçlarına ulaşmaları için türlü günahlar işlemelerine sebep olmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı bunlar “ölümcül” olarak kabul edilmiş ve Hıristiyan literatüründe “yedi ölümcül günah” olarak betimlenmiştir.

Yedi ölümcül günah, Kitab-ı Mukaddes'te bir liste halinde yer almamasına karşın, bunlara değinen muhtelif cümlelere rastlamak mümkündür. Asırlar önce Hıristiyan din adamları bu fitri zaafırlar üzerinde durarak insanları bunlara karşı hem dikkatli olmaya çağırmışlar hem de bunlarla nasıl başa çıkabilecekleri hakkında tavsiyelerde bulunmuşlardır. Bu günahların sınıflandırılması amaç ise insanlara, davranışlarını nasıl kontrol altına alabileceklerini öğretmek ve kötülüğe meyyal olan bu yönlerine galip gelmelerini sağlamaktır.

Asırlar boyunca edebiyat, tiyatro, sanat ve müziğin konusu olan yedi ölümcül günah, günümüzde de film ve televizyonlarda popülerliğini korumaktadır. Her gün ve her saat oburluk, şehvet, açgözlülük, haset, kibir, öfke ve tembellik gibi günahları televizyonlarda görmek mümkündür. Artık insanlar, bu günahları işlememek için nefisleriyle mücadele etmemekte, hatta bunları benimsediği gibi menfaatleri için de kullanmaktadırlar. Böyle bir ortamda asırlardır üzerinde durulan Hıristiyanlıktaki yedi ölümcül günah ayrı bir önem arz etmektedir.

### Kaynaklar

- Albayrak, Kadir (2002). “Dinlerde Günah Kavramı ve Kurtuluş Yolları”. *Dinî Araştırmalar*. C. 4, S. 12: 87-107.
- Aquinas, Thomas. *The “Summa Theologica”*. Çev. Fathers of the English Dominican Province. London: R.&T. Washbourn, Ltd.
- Casey, John (2000). “Sloth”. *New Blackfriars*. C. 81, S. 949: 77-89.
- Delany, Joseph F. (1907). “Anger”. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. C. 1: 489.
- ----- (1909). “Gluttony”. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. C. 6: 590.
- ----- (1910a). “Jealousy”. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. C. 8: 326.
- ----- (1910b). “Lust”. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. C. 9: 438.
- ----- (1911). “Pride”. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. C. 12: 405.
- ----- (1912). “Sloth”. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. C. 14: 57-58.
- Eck, H. V. S. (1907). *Sin*. New York, Bombay, Calcutta: Longmans, Green, And Co.
- Flouri, Eirini, Heather Joshi (t.y.). “Anger”. *Seven Deadly Sins*. Economic and Social Research Council.
- Frank, Lisa (2001). “The Evolution of the Seven Deadly Sins: From God to the Simpsons”. *The Journal of Popular Culture*. C. 35, S. 1: 95-105.
- Gregory (1850). *Morals on the Book of Job*. Oxford: John Henry Parker; London: F. And J. Rivington. III-II/ 31.
- Gündüz, Şinasi (1998). *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Harent, S. (1911). “Original Sin”. *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. C. 11: 312-315.
- Harman, Ömer Faruk (1996). “Günah”. *DİA*. C. 14: 278-282.
- Hunolt, Franz (1897). *Sermons on the Deadly Sins*. Çev. J. Allen, New York, Cincinnati, Chicago: Benziger Brothers. C. I.
- Johnson, Julian (1997). *The Path of the Masters*. 16. Baskı. Punjab, India: Radha Soami Satsang Beas.
- Loungo, Michael, Stephen Tucker, Claire Wilson (2014). *Seven Deadly Sins and Seven Lively Virtues*. y.y.
- Mckay, Stephen (t.y.). “Envy”. *Seven Deadly Sins*. y.y. Economic and Social Research Council.

- McLane, William W. (1905). "A Christian Conception of Sin". *The Biblical World*. C. 25, S. 1: 46-51.
- O'Neil, A. C. (1912). "Sin", *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. C. 14: 4-11.
- OP, Simon Tugwell (1985). "The Sin of Pride". *New Blackfriars*. C. 66, S. 775: 4-8.
- Rogers, Frederich (1907). *The Seven Deadly Sins*. London: A. H. Bullen.
- Shipley, Orby (1875). *A Theory About Sin*. London: Macmillan and Co.
- Slater, Thomas (1925). *A Manual of Moral Theology*. Gözden Geçirilmiş 5. Baskı. London: Burns Oates & Washbourne Ltd. C. I.
- Stalker, James (1901). *The Seven Deadly Sins*. London: Hodder and Stoughton.
- Stapleton, John H. (1908). "Covetousness". *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. C. 4: 462.
- Thomas, H. J. (1859). *Short Sermons*. Fransızcadan Çev. G. A. Hamilton, Louisville, KY: Webb & Levering G.
- Wilhelmsson, Lars (t.y.). *The Seven Deadly Sins*. y.y.,

## ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI: CHURCH MISSIONARY SOCIETY: HEDEFLERİ, MİSYONERLİK TANIMI VE MOTİVASYON UNSURLARI- III

Arzu M. NURDOĞAN

### Öz

On sekizinci yüzyıl sonunda gerçekleşen Sanayi Devrimi, İngiltere'nin teknolojik, askeri ve siyasi üstünlüğüyle neticelenen büyük ölçekli bir dönüşümün habercisi olmakla kalmamış, aynı zamanda Protestan misyoner teşkilatları açısından da altın bir çağın yaşanması için gerekli altyapıyı hazırlamıştır. London Missionary Society (1795), British and Foreign Bible Society (1804), London Jews' Society (1809) gibi cemiyetlerin yanısıra Church Missionary Society (1799) hem Anglo-Sakson hem Amerikalı türdeşlerini geride bırakan bütçesinin kazandırdığı güçle, Afrika'dan Okyanusya'ya kadar yayılan farklı coğrafyalarda Hristiyanlaştırma hedefini gerçekleştirmek üzere özel olarak yetiştirilip desteklenmiş misyonerlerini görevlendirmiştir. XIX. yüzyıl boyunca her ne kadar ülkesine, toplumuna ve zamanına göre değişen yöntem ve yoğunluk boyutuyla hedeflerine ulaşmaya çalışmışlarsa da, misyon stratejilerinin temelinde "Batı'nın imkânlarından istifade etmek" ve "Batılı medeniyetler seviyesine ulaşmak" argümanları büyük önem taşımıştır. Bu bağlamda, çalışmada; XIX. yüzyılda dünyanın en büyük Protestan teşkilatlarından olan Church Missionary Society'nin misyon anlayışını ve misyonerlik faaliyetlerini dayandırdıkları temel postulatlar ile bunların başlangıç, gelişim ve tutunma stratejileri, modern dünyanın seküler yönde değişimine paralel olarak din ve medeniyet arasında kurdukları rabitanın anlam ve önemi incelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler** : Misyon, misyonerlik, argüman, medeniyet, motivasyon.

---

\* Doç. Dr. Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi öğretim üyesi.  
arzu.nurdogan@marmara.edu.tr

## Abstract

### **The Bannerman Of Anglican Church in The Ottoman Empire: Church Missionary Society-Its Aims, Missionary Perception and Motivation Factors- III**

Having come to the fore at the end of the eighteenth century, Industrial Revolution not only was the precursor of a grand-scaled transformation resulted in the technological, military, and political superiority of England, but also created the infrastructure of a golden era for the Protestant missionary organizations. Alongside such societies namely as London Missionary Society (1795), British and Foreign Bible Society (1804), London Jews' Society (1809), Church Missionary Society (1799), with the power it gained thanks to its budget, which surpassed both its Anglo-Saxon and American congeners, commissioned its specially trained and supported missionaries throughout a wide geography, expanding from Africa to Oceania, for the sake of the purpose of Christianization. Despite having attempted to achieve their targets by means of methods and intensities, varying from each other as per country, society, and time, throughout the 19<sup>th</sup> Century, the mission strategies essentially proclaimed the arguments of "benefiting from the opportunities of the West", and "reaching to the level of Western civilizations". Within this context, what is intended in this study is to observe the basic postulates, on which Church Missionary Society, which was one of the world's biggest Protestant organizations, grounded its sense of mission and its missionary activities, and the initiation, development, and adherence strategies thereof, as well as to observe the meaning and significance of the relation they constituted between religion and civilization in parallel with the secular direction of the change in the modern world.

**Key Words :** Mission, missionary, argument, civilization, motivation.

### **CHURCH MISSIONARY SOCIETY: HEDEFLERİ, MİSYONERLİK TANIMI VE MOTİVASYON UNSURLARI-III<sup>1</sup>**

Dinin/misyonerliğin, ekonominin ve politikanın/diplomasinin birbirinden ayrı şeyler olduğunu savunmak tarihsel süreci görmezden gelmek demektir. Zira, evvela misyonerlik faaliyetleriyle nüfuz kurmak istedikleri bölgelerde olumlu bir imaj oluşturan devletler, zamanla yahut eşzamanlı olarak ekonomilerini geliştirmişler ve nihayet politik etkilerini de artırmış,

1 2011-2012 senesinde sağladığı post-doktora bursuyla bu konuda İngiltere'de çalışma yapmama imkan tanıyan Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu'na ve Türk Tarih Kurumu'na teşekkür ederim.

sağlamlaştırmışlardır. XIX. yüzyıl, bu sürecin en keskin olduğu dönemler arasındadır. İngiliz siyasetinin, diplomasisinin, maliyesinin desteğiyle Anglikan Kilisesi tarafından Osmanlı İmparatorluğu ve benzeri coğrafyalarda yürütülen misyonerlik faaliyetlerinin, kuramsal bir çerçevesi bulunan bilinçli eylemler olduğu bizce tartışılmazdır. Bu çerçeve, XIX. yüzyıl için İngiltere'nin; Basra Körfezi'yle, Mısır'la, İskenderiye ve Mezopotamya'sı vs. ile Osmanlı İmparatorluk coğrafyasını da içine alan Hindistan yolunu her türlü tehditten korumak istemesidir. Zira bu durum, Pax Britannica'nın tehdit altına girmesi anlamına gelmektedir (Kent, 1984, s. 174).

Anglo-Sakson misyonerlik faaliyetlerinin Osmanlı-İngiliz ilişkilerinin gelişim sürecinde oynadıkları belirleyici rol ise en büyük Protestan cemiyetlerinden biri olan Church Missionary Society'nin imparatorlukta faaliyet alanının yaygınlığıyla açık bir biçimde sergilenmektedir. Sanayileşme süreciyle birlikte güç dengelerindeki kaymalardan ötürü bir taraftan Akdeniz'in kontrolü imparatorluğun elinden giderek çıkarken, diğer taraftan İngiltere'nin XVI. yüzyıldan itibaren Fransa'yla devam eden mücadelesi, 1871'de birliğini kurarak güçlü bir devlet haline gelen Almanya'nın da devreye girmesiyle, XIX. yüzyılda daha karmaşıklaşmıştır (Meram, 1969; Bağış, 1985; Kürkçüoğlu, 1978; Bailey, 1942; Graves, 1999; Kocabaş, 1985; Soy, 2004; Karal, 1962, c. 8). Artık İngiltere her türlü tehditi, fırsatı, çatışma ve işbirliği olanaklarını bölgenin en önemli aktörü haline gelmek amacıyla değerlendirmeye başlamıştır. Anglikan Kilisesi'nin faaliyetleri, misyon bölgelerinin nüfuz alanı haline getirilmesini kolaylaştırması itibarıyla Britanya İmparatorluğu açısından giderek daha kârlı ve siyasi iktidarlarca desteklenen bir mahiyet kazanmıştır. Bu bağlamda, imparatorluğun Arap vilayetlerinde en etkin olarak faaliyet göstermiş bir Protestan cemiyetinin (Adelson, 1995; Burak, 2004; Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA] 24 Nisan 1911 (24 R 1329), DH.SYS., No. 55/-1/29; 20 Mayıs 1911 (21 Ca 1329), DH.SYS., No. 42/4; 9 Aralık 1912 (29 Z 1330), DH.SYS., No. 42/9; 25 Haziran 1891 (18 Za 1308), Y.PRK.BŞK., No. 22/12) teşkilat yapısının ve misyon anlayışının ne olduğunun, bu anlayışı ifade etmek için geliştirdiği argümanların araştırılması, ülkemizde gündemdeki yerini kaybetmemiş olan misyoner hareketlerinin daha iyi değerlendirilmesi açısından gereklidir.

Esas materyali ve malzemesi Church Missionary Society olan çalışmanın ilk kısmında; cemiyetin kuruluş süreci, İngiltere'de evanjelizmin tarihi zemininde incelenmeye çalışılmış, cemiyet mensubu olmanın anlamı ve teşkilat yapısı, yayınları, diğer cemiyetlerle ve kamuoyuyla münasebetleri ele alın-

mışken, ikinci kısmında; cemiyete üye olma sürecinden, üyelik niteliklerine, misyonerlik eğitimine, gelir kaynaklarından gençlik teşkilatlanmasına dair birtakım bilgiler ortaya konulmuştur. “*Anglikan Kilisesi’nin Osmanlı’daki Sancaktarı : Church Missionary Society : Hedefleri, Misyonerlik Tanımı ve Motivasyon Unsurları – III*”de ise misyonerliğin tanımı, amacı ve kapsamından medeniyet ve din arasında kurdukları rabıtaya, kaynak ve insan desteklerini artırmaya yönelik geliştirdikleri argümanlara dek uzanan bir dizi teolojik, sosyal, ekonomik ve çevresel bileşenler analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu konuların aynı zaman dilimi içerisinde, XIX. yüzyılı kapsayacak nitelikte değerlendirilmeye çalışılmış olması; yöntem, amaç, önem ve sınırlılıkları açısından her üç çalışmayı eşdeğer bir niteliğe büründürmüş iken içerik bakımından farklılık arzeden bir mahiyet kazandırmıştır.

Bu bağlamda çalışmanın hedefi, misyon stratejilerini faaliyet alanlarındaki temel dinamiklerin İngiltere’nin nüfuz mücadelesine katkı sağlayacak şekilde mutasyona uğratılmasına dayalı olarak belirlediği yaklaşımıyla CMS’i ele alıp; bu cemiyetin yapısı, amaçları, karar alma mekanizmaları, maddi ve manevi destek kaynakları, projeleri planlama ve uygulama süreçleri, üyeleri hakkında genel bir değerlendirmeye ulaşabilmektir. Bu doğrultuda temel problemi; “bir misyonerlik cemiyetinin hangi etkenlerle, nasıl ve hangi süreçleri takiben projelerini hayata geçirmeye çalıştığı ve bunun için gerekli olan teşvik politikalarını yönlendirme gücü kapsamında ne tip enstrümanları kullandığı” olan araştırmada; Church Missionary Society’ye (CMS) mensup misyonerlerin elyazılı metinleri ile söz konusu cemiyet hakkında kaleme alınmış eser, makale ve tezlerden oluşan ikinci el kaynaklar kendi koşulları içerisinde, olduğu gibi tarihsel yöntemden yararlanılarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca çalışmada; cemiyet açısından “misyoner”in tanım ve görevlerinde meydana gelen farklılaşma ile cemiyete verilen desteğin dönem içerisinde değişkenlik gösteren etkenleri çözümlenmeye çalışılmıştır. Anglo-Sakson evanjeliklerin hedeflerine ne ölçüde ulaşabildikleri konusunda bazı ipuçlarını ortaya koyabilmek suretiyle mevcut literatüre<sup>2</sup> bir katkı sağlaması planlanan

2 Bu noktada özellikle bizzat cemiyet arşivlerinin de kullanıldığı çalışmalar kastedilmektedir ki, imparatorluk dönemine ait Uygur Koçabaşoğlu’nun *Anadolu’daki Amerika* (Ankara : İmge Yay., 1989) ile M. Gökhan Dalyan’ın *19. Yüzyılda Amerikalı Misyonerlerin Hakkari Günlüğü (1830-1870)* (İstanbul : Öncü Kitap, 2012) ve Dilşen İnce Erdoğan’ın, *Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Ermeni İsyancıları (1896)* (İstanbul : IQ Yay., 2008) adlı eserleri önemlidir. Ayrıca Dursun A. Aykıt’ın *Misyon ve İnciller : Misyonerliğin Tarihsel Kökenleri* (İstanbul : Kesit Yay., 2008), Şinasi Gündüz ve Mahmut Aydın’ın *Misyonerlik :*

çalışma; asırlarca ifade etme, yayma ve devam ettirme olarak gerçekleştirilen misyonerlik hareketinin, dünya savaşlarının arifesinde dönüştürme ve dönüştürerek mevcut dünyevi güç unsurlarına tabi kılma şeklinde “emperyal misyonerlik” halini alması sürecini değerlendirmenin, günümüzdeki politik-ekonomik-epistemik-teolojik sistemi çözümlenmek noktasında önemi olduğu varsayımına dayanmaktadır. Ayrıca çalışmanın arka planında misyonerlik hareketinin başlangıcı, amacı, kapsama sahası ile misyonerlik fikrinin en esaslı motivasyon unsurlarından biri olması itibarıyla Batılı olmayan milletleri Batılaştırma, medenileştirme anlayışı/iddiası yer almaktadır.

### **CMS'in Misyoner Tanımı**

CMS Genel Kurulu, gerek eğitim sürecinde gerek sahadaki vazifeleri sırasında misyonerleri, kendilerinin bir kaşif yahut seyyah değil hakikatin mesajcıları olduklarını akıllarından çıkarmamaları konusunda sık sık uyarmıştır. Bu nedenle, her şart altında mümin gibi davranmaları beklenmiştir. İdeal davranış prensipleri arasında, yolculuk dönemi de dahil olmak üzere her sabah ve akşam dualarını cemaatle birlikte gerçekleştirmek ilk sıradadır. Ayrıca, yerli ahalinin Protestan ilkelerine uygun olarak eğitilmesi hususu da taviz verilmeyen konulardandır. Gerekli koşullarda kendilerine teslim edilen silahları, avcılık maksadıyla değil yiyecek ihtiyacını karşılama ve savunma durumunda kullanmaları istenmiştir. İklim koşullarının çok ağır olması halinde dahi ölçülü davranmaktan ve sebat etmekten vazgeçilmemelidir. Eğitim sürecinde kazanılan bilgiler -hangi iklimlerde nasıl beslenmelidir vb.- sahada eksiksiz uygulanabilmeli ve her koşulda sağlıklı kalabilmenin yolları bulun-

---

*Hristiyan Misyonerler, Yöntemleri ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri* (İstanbul : Kaknüs Yay., 2002), İskender Oymak'ın *Metot ve Çalışma Alanları Açısından Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (İstanbul : Ankara Okulu Yay., 2012) ve Süleyman Turan'ın *Misyoloji. Hristiyan Misyon Bilimi* (Ankara : Sarkaç Yay., 2011) başlıklı çalışmaları misyoloji alanında Türkiye'deki akademik çalışmaların ilk örneklerinden olması itibarıyla önemli bulunmakla birlikte, münhasıran bu araştırmada incelenen tarihsel dönem, cemiyet ve buna dair bilgi ve belgelerin bulunmaması, misyonerlik arşivlerinden yararlanılmaması açısından bu eserler araştırmamızdan farklılık arz etmektedirler. Öte yandan son yıllarda Türk dilinde makale düzeyinde özellikle Amerikan misyonerlerinin faaliyetlerine dair çok sayıda araştırmaya ulaşmak mümkündür, ancak değerlendirmenin temel kıstası kitaplar olduğundan burada bahsedilmemiştir. Ayrıca İlknur Polat Haydaroğlu, Necmettin Tozlu, Necdet Sevinç, Şamil Mutlu, Nurettin Polvan başta olmak üzere kaleme alınan çok sayıda eser de, cemiyet arşivlerine yer vermemeleri dolayısıyla değerlendirme haricinde tutulmuştur.



malıdır (Clarke, 1885, s. 8-24). Ayrıca misyondaki diğer misyonerlerle irtibat kurulmalı ve gerekli hallerde işbirliği yapılmalıdır. Bağımsız karar verebilme yetisine kavuşuncaya dek, kıdemli misyonerlerin yerel dil ve kültürler yahut politik yapı hakkındaki bilgi ve tecrübelerinden istifade edilmelidir. Hem misyondaki sorunların çözüm yollarını tartışmak hem toplu halde dua etmek amacıyla tüm misyonerlerin katıldığı toplantılar –haftada bir- düzenlenmelidir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1866, s. 266; 11 Nisan 1881, G/AZ1/3-14, s. 13-14). Genel Kurul, toplantıların iş yükü gerekçesiyle çoğu kez ihmal edildiğini, ancak tüm misyon görevlilerinin biraraya gelmesinin kendilerine güç kazandıran bir unsur olduğu gerçeğini unutmamalarını vurgulamıştır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1877, s. 514-517). İhmali asla hoşgörülme diğer bir konu, misyon binaları yapmak, dil öğrenmek, hesapları düzenlemek gibi tali sebeplerden dolayı misyonerlerin vaizlik ve propaganda vazifelerini ihmal etmeleridir.

Son olarak, cemiyet misyonerlerin sahada karşılaşabileceği siyasi, ekonomik, toplumsal vs. sorunlar ve bunların pratik çözüm yolları hakkında bilgi vermiştir. Bu konu özellikle, İngiliz sömürgeciliğine karşı başgösteren isyanlar sırasında misyonerlerin alması gereken tutum ve tedbirleri göstermesi açısından önemlidir. Ancak, Osmanlı coğrafyası için İngiliz misyonerleri hayati tehlike altına sokabilecek olaylar hiçbir zaman gündemi işgal etmemiştir. Nihayet, misyoner yüksek bir ahlak ve karaktere sahip, hakiki bir Hristiyan profilini -dünyevi heves ve isteklerden uzak, ölçülü, dengeli, mütemadiyen zikreden- korumaktan hiçbir zaman vazgeçmemelidir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1877, s. 514-517; Eylül 1882, s. 562-564). Genel Kurul “misyonerler için somut öneriler” kısmında ise aşağıdaki maddelere vurgu yapmıştır:

1. Öfkenize, duygularınıza hakim olunuz,
2. İhtiyatı elden bırakmayan samimi bir dindar görünümü çiziniz,
3. İnsanların, yüzünüze karşı hatalarınızla ilgili konuşmamasını yanlış yorumlayıp mükemmel olduğunuza dair bir sonuç çıkarmayınız,

Anglo-Sakson karakterindeki kibirli duruşa karşı yaygın bir hoşnutsuzluğun varolabileceğini hatırlınızdan çıkarmayınız. Tanrı'nın azameti karşısında duyulan eziklik ve mahcubiyetten öte kendinizi küçümseyici tavır ve sözler sarfetmek ne kadar yanlışsa bunun tersi de, yani en fazla kendinizi beğendiğinizi izhar etme de o ölçüde hatalıdır, unutmayınız.

1. Hakkınızda dedikoduya neden olabilecek durumlardan kaçınınız.

2. İyi bir rol-model olunuz.
3. Birinin tavsiyesini dinlemekte acele etmeyiniz. Yavaş ve temkinli davranınız (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1884, s. 694-698).

Ayrıca, “tecrübeli misyonerleri değerlendirirken acımasız olmayınız; şu anki heyecan ve hevesinizi her zaman koruyabileceğinizi sanmayınız, kendi önyargılarınızın farkında olunuz, yapılan işleri gözlemleyiniz, kendinize uygun bir yardımcı seçiniz ve sonuç alana dek çalışınız, sahada karşılaştığınız ilk zorluktan ve başarısızlıktan yılmayınız” tavsiyeleri misyoner adaylarına verilmişti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1869, s. 242-246; Ağustos 1872, s. 243).

### **Misyonerliğin Tanımı, Amacı ve Kamuoyuna Takdimi**

Şüphesiz tüm misyoner cemiyetlerinin varlık sebebi, söylem ve imaj itibarıyla “kafirleri”, “inançsızları” ve “günahkârları” inanca döndürmektir. Bu çerçevede CMS, çağın en önemli misyolojik meselesinin; Protestan kiliselerinin sayısını ve yayıldığı alanı artırmak ve misyonerlerin Hristiyanlık’la birlikte muayyen bir medeniyetin havarileri bulduklarına dikkat çekmek olduğu iddiasındadır. Cemiyete üye olmak isteyen herkes, “günahkârlar ve sapkınlık içerisindeki halklar arasında kutsal kitabın propagandasını yapmak ve Tanrı Devleti’ni kurmak yolunda hizmet etme”ye ant içmişlerdir. CMS için inançsız ve günahkârların merkezi Doğu’dur. Yani Asya ve Afrika’dır. Bu hedef, kendisini en önemli rakiplerinden SPCK ile SPG’den ayıran temel farklar arasında yer almaktadır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1870, s. 165). CMS bu coğrafyayla ilgilenen ilk İngiliz cemiyeti olmak suretiyle kuruluşundan itibaren, misyoloji tarihinde özel bir yeri olduğuna işaret etmektedir. “İnançsız milletler” arasında gelişmiş yahut az gelişmiş ayırımı gözetmeksizin misyonlar açması, zaman zaman eleştiri konusu yapılmıştır. Cemiyetin Hindistan ve Çin’in yalnızca yoksul bölgelerinde faaliyet göstermesini isteyen bazı üyelerine karşılık Genel Kurul, diğer bölgelerin de kültürel gelişimine katkı sağlamak ve değişime yön vermek amacıyla ihmal edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Bununla beraber ihtilaf konularından biri de, Afrika ve Yeni Zelanda’daki yatırımların sınırlı kalmış olmasıdır. Piskoposların ağırlıkta bulunduğu bir grup, cemiyeti bu bölge insanlarını inanca döndürmeye çalışmamakla itham ederken, Genel Kurul “bu insanların öncelikle medenileştirilmeleri” gerektiğini ileri sürmüştür (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1874, s. 211-219).

### Misyonerlerin Görev Tanımı

CMS için bir misyonerin asli vazifesi, Protestan olmayan herkesi inanca kazandırmaktır. Bu nedenle misyonerlerin, yerlilerle münasebetlerine önem vermeleri ve tek bir “dönme”yi dahi, gelecekteki “büyük hasat” için ilk tohum olarak algılamaları şarttır. Ancak evanjeliklerin bir kısmı, cemiyetin bireyler üzerinde fazlaca yoğunlaşarak, yerel kiliselere gereken ilgiyi göstermediğini ileri sürmüşlerdir. Eugene Stock, bu yaklaşımın cemiyette giderek ağırlığını hissettirdiğinden ve CMS’in kilise açmak, mevcutları yeniden yapılandırmak, kaynaklarını temin etmek vb. meselelerle giderek daha fazla ilgilendiğinden bahsetmektedir (Stock, 1899, C. II, s. 412).

Diğer taraftan CMS, dönmelerin samimiyetinden her zaman emin olmayı tercih etmiş ve bunları çok büyük bir dönüşümün ayak sesleri olarak yorumlamaktan yana olmuştur. Nitekim misyonerlerin bu insanlar hakkında kullandıkları “*hayatlarında radikal değişiklik oldu; yaşamları renklendi, yeni yaşam ilkeleri belirlediler, davranışlarına çekidüzen verdiler...*” (CMS Arşivi, *Proceedings for the Church Missionary Society for Africa and the East* [Proceedings], 1879-1880, s. 5), “*artık günahattan, cehenneme gitmekten korkuyorlar*” veya “*Tanrı’nın yolunda canlarından vazgeçecek derecede hizmet etmeye razılar*” vs. ifadeler de bu yaklaşımı doğrulamaktadır (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1868-1869, s. 14-15; CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1871, s. 166; Ocak 1877, s. 2-4). Şüphesiz cemiyetin amacı bir ya da iki bireyi Protestan yapmak değildir. Ve fakat bu kişiler aracılığıyla tüm milleti Protestan cemaatine dahil edebilmektir. Böylece İngiliz Ulusal Kilisesi’nin önderliğinde yerel Protestan kiliselerin iştirakleriyle bir pan-Anglikan kiliseler birliği teşkil edilebilecektir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868, s. 316). Kısacası CMS, Protestan kiliseleri inşa etmekten ziyade Protestan bireyler yapmakla meşgul olmuştur. Cemiyete göre tek bir kişinin dahi inanca kazandırılması, milyonlarca nüfusun kiliseye iştirakinin başlangıcıdır.

Bununla birlikte eklesiyastik kurumsallaşmanın da misyonerlik yatırımlarındaki önemi ve anlamı reddedilmemektedir. Ancak bu yapılanma, bireysel olanın yanında ikincil düzeyde kalmaktadır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868, s. 316; Haziran 1871, s. 164-165, 321-322). Bu yaklaşımın tabii bir neticesi, misyonerlerin retorik ve içerik açısından mükemmel vaazlar verebilme yeteneğine sahip olmaları şartıdır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1869, s. 242-244). Bununla ilgili olarak cemiyet misyonerlere mütemadiyen “kendilerinin bir seyyah yahut kaşif olmadıklarını, Tanrı’nın ve kilisenin

temsilcileri, mesajcıları olduklarını” hatırlatmıştır (CMS Arşivi, 1875-1876, G/AZ1/3-14a, s. 20). Misyonerler Kutsal Ruh aracılığıyla “kut” almış Tanrı Devleti'nin elçileriydiler (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1866, s. 229-236). Başlıca vazifeleri; gerek üslubunda gerekse içeriğinde saklı hakikatin büyüyle karakteri restore edeceğine güvendikleri kutsal kitapların okunmasını sağlamaktır. Zira emir açıktır: “Tüm dünyaya yayılın ve yaratılmış herkese İncil'i okuyun” (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1873-1874, s. 10). Bu bağlamda doktor misyonerler de dahil, misyondaki görevlilerin, yegane önemli vazifesi vaazlar vermek, dini içerikli konuşmalar yapmaktır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1878, s. 464-475). Bu durumda başarmak zorunda oldukları ilk husus, görev mahallinde geçerli dili/dilleri öğrenmektir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1866, s. 16-17). Bu, hem vaaz vermek, hem kutsal kitapları yerlilerin anadilinde öğretmek için şarttır. Bu görevleri sırasında özellikle British and Foreign Bible Society tarafından basılan muhtelif dillerdeki İncil ve kutsal kitapları, dini içerikteki broşürleri dağıtmaları gerekmektedir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1870-1871, s. 9; 1875-1876, G/AZ1/3-14a, s. 24). Misyon bölgesinde geçerli lisanda Yeni Ahit'in olmaması durumunda bu iş bizzat üstlenilmeli, her türlü hata ve eksikten kaçınmak için de yerli ve inançlı bir asistan bulunmalıdır. Bu asistan misyonerin bölgede geliştireceği ilişkiler açısından da önemlidir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1873-1874, s. 11). Neticede her yeni tercüme kutsal kitabı zenginleştirecektir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1864-1865, s. 15).

Propagandanın diğer bir yöntemi; Protestan eğitimini yeni, yerli ve kabiliyetli vaizler yetiştirecek düzeyde geliştirmek ve misyon okullarında din derslerine önem vermektir. Bu vazifelerin misyon sınırları dahilinde bir harmoni içerisinde yürütülmesi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1872, s. 242) ve tüm işlerde evanjelik ilkelere uyulması şarttır (CMS Arşivi, 1876-1877, G/AZ1/5-44).

CMS misyonerlere; taşıdıkları mesajın, temsil ettikleri kilisenin ve müjdenin kutsallığından dolayı özel bir anlam izafe etmiş, onların Kutsal Ruh tarafından birtakım hususi güçlerle donatılmış olduğuna inanmıştır (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1870-1871, s. 9-10). Misyonerler “İncil'i büyük bir hassasiyet ve bilgelik ile okumalı; kutsal kitaplara didaktik olmaktan çok duygusal yaklaşmalı, insan ruhunun en karanlık haznelere nüfuz edebilmeli ve inancın, değerlerin ve dinlerin sorgulanması gibi buhranlı konularda anlayışlı ve sevecen bir tutum sergilemeli”lerdir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1879-1881,

s. 9). Hepsinden önemlisi misyonerler ilettikleri, üzerinde konuştukları, izah ettikleri mesajın Hz. İsa'nın çağrısı ve yaptıkları işin peygamber mesleği olduğunu unutmamalıydılar (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1872, s. 242).

Cemiyet misyonerlerinin özellikle, “cehennemden korkutmadan, cehaletlerinden dolayı utandırmadan yahut günahları yüzünden suçluluk duygusuna sevketmeden insanlara kurtuluş isteğini aşılabilirleri, insan olmanın ne anlama gelmesi gerektiğini gösterebilmeleri” hususunda uyarıldıkları anlaşılmaktadır (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1871-1872, s. 11). Ayrıca misyonerlerin görev bölgelerinde hakim din ya da dinler hakkında bilgi sahibi olmaları hem inkültürasyon hem kendilerince tespit ettikleri galat-ı meşhuru/yaygın hataları çürütmek açısından da gereklidir (CMS Arşivi, 13 Mayıs 1872, G/AZ1/1-154, s. 156).

Misyonerin vazifesi yerel kiliselere rehberlik etmek ve yerli din adamlarını yetiştirmekti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1866, s. 265-266; Ağustos 1869, s. 242-246). Bir öğretmen olarak lider olabilirlerdi, ancak yeterliliklerine kanaat getirdikleri anda cemaatin işlerini, Protestan eğitimini ve tüm sorumluluğu yerlilere bırakmamalıydı. Bir misyoner için tüm işlerin idaresini, dönmelerin kontrolünü tekeline almak tehlikeydi. Zira bu durumda, yerel güçlere canlılık ve hareket kabiliyeti kazandırılmadığı gibi bölge tümüyle bir yabancıya idare ve iradesine bağımlı kılınmaktaydı (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1867, s. 257-260).

Cemiyet tarafından sakıncalı görülen bu duruma mahal vermemek için, misyonerlerin kilise ve cemaati tek başlarına yönetebilecek, eğitebilecek nitelikte yerli din adamları yetiştirmesi elzem bulunmuştu. Bu nedenle CMS, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki, Hindistan'daki, Çin'deki yahut Afrika'daki misyonlarında seminarilerin, öğretmen okullarının açılmasına destek vermişti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1869, s. 71-75). Cemiyet ayrıca, birtakım özel şartlarda ve mahallerde teoloji okullarının/fakültelerinin tesisini de onaylamıştı. Genel Kurul'un bu okullara ilişkin temel şartı, anadilde eğitim verecek olmalarıydı (Stock, 1899, C. II, s. 399-400). Anglikan teolojisi açısından nitelikli bir ruhban sınıfının yetiştirilmesi amacıyla, sahadaki misyonerlerin başarılı buldukları bazı çocukların Islington'daki Misyoner Enstitüsü'nde eğitimlerini tamamlamalarına ve mezuniyetten sonra tekrar ülkelerine dönmelelerine müsaade edilmişti. Bu yöntem cemiyetçe, yerli ve üretken bir Protestan inancının hakim olacağı yeni bölgelerin yapılandırılması için rasyonel bir çözüm yolu olarak kabul edilmişti (CMS Arşivi, 1876-1877, G/AZ1/5-44).

Bu gelişme, misyondaki Hristiyan hareketinin ve cemaatinin bağımsız olarak ayakta durabilmesi anlamına gelmekteydi. Söz konusu bağımsızlık, ancak yeterli kaynağın bulunabilmesi durumunda elde edilebilirdi. XIX. yüzyıl ise İngiltere'nin, CMS'in faaliyet alanlarına hem maddi yardım hem personel desteğinde bulunması ihtiyacının yüksek oranda hissedildiği, fakat aynı zamanda misyon bölgelerini ekonomik açıdan Batı'ya bağımlı hale getirmekten de koruması gerektiği bir dönemdi. Bu meseleye 1876'da *Intelligencer*'da, cemiyetin yerli evanjelikleri maddi bakımdan destekleyerek, imparatorluğun ağır yükünü paylaşabileceği yönündeki bir teklifiyle temas edilmişti. Ancak buradaki esas tehlike; ücretleri çoğunlukla provokatör ajan olarak algılanan yabancı misyonerler tarafından ödenen yerli evanjelistlerin, bölge üzerindeki etkisini yitirmeleri ihtimaliydi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1867, s. 260). Bu nedenle cemiyetin, yerel Hristiyan nüfusunun destekleyemeyeceği bölgelerde kilise açmaktan kaçınması önemliydi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1876, s. 129-134). Protestan cemaatinin bu niteliğe ulaşmasının tek yolu ise yerli din adamları yetiştirmektir. Bu da yerel dile, adet ve geleneklere hakim misyonerler aracılığıyla gerçekleştirilebilirdi. Misyonerlerin yerel dil bilgisi sınavlarda başarılı olacak düzeyi aşip, tam anlamıyla lisan üzerinde hakimiyet kurabilmeleri, tercüman yardımı olmaksızın halkla iletişim geliştirebilmeleri şarttı (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1878, s. 461-464; Ocak 1866, s. 16-19; Mayıs 1881, s. 286-289). Ayrıca bölgenin tarihine, edebiyatına, inanç sistemine, ananelerine aşina olmaları da önemliydi. Bu bilgiler, insanların misyonerlere karşı doğal bir sempati geliştirmelerinde, gerçek hislerini yansıtmalarında yardımcı olacaktı (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1878, s. 462-464). Her ne kadar çok yakın münasebetlere girmeleri konusunda uyarılmışlarsa da misyonerler, bu sayede ahaliyle dostluklar kurabilecekti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1869, s. 242-246).

CMS'in sömürgecilik çağında misyonerleri, yerel adet ve geleneklere, kültürlere saygı göstermeleri konusunda uyarması anlamlıdır. Üstelik bu uyarıyı, "İngilizler her zaman kendilerinininkinden farklı yaşam biçimlerine sahip milletlere saygı göstermek konusunda zorlanmışlardır" itirafıyla birlikte yapmış olması önemlidir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868, s. 316).<sup>3</sup> Dolayısıyla misyonerler öncelikli olarak öteki'ne karşı saygı göstermeyi öğrenmelilerdi. Bu noktada, farklı Hristiyan mezheplerinin doktrinlerini, kiliselerini, ayin ve ritüellerini İngiliz Kilisesi'nin kusursuz yapılanmasıyla karşılaştırma-

3 "... Englishmen in general it is the most difficult thing to show respect to national peculiarities which differ from their own...".

ları hatalı bulunmuştu (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868, s. 316; 1876-1877, G/AZ1/5-44). Bir taraftan her milletin kendine has “tuhafıkları”na saygılı davranmakla birlikte, diğer taraftan onları medeniyete adapte edebilecek yöntemleri geliştirmek için de çaba göstermelilerdi.

Genel Kurul’un misyonerlere yönelik uyarıları arasında; “aşırı duyarlılık ve savunmaya geçme hali zayıf ırkların karakteristik özelliklerindedir. Anglo-Saksonlar’ın karakterindeki sertlik ise genellikle, Doğu’nun yumuşak başlı doğasına adapte olma noktasında kendisine zorluk çıkarmaktadır.” ifadeleri yer almakta ve misyonerlerden bu tür yapısal özelliklerini değiştirmeleri istenmektedir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1870, s. 370-375). Cemiyet, ırklar ve milletler arasındaki farklılıkların, evanjelizmin terakkisini engellemesi gerektiğine dikkat çekmiş, misyonerlerin her şeyden önce ölçülü, sakin ve mütevazı davranmayı öğrenmesi gerektiğini vurgulamıştı. Bu durum yerli ahalinin, üstünlüğün Avrupa’dan ve Avrupalı olmaktan geçtiğini anladığı ana dek devam etmeliydi. Söz konusu “bilinçlenme”nin kendiliğinden meydana gelmemesi durumunda misyonerler, Anglo-Sakson ırkına mensubiyetin kazandırdığı prestiji bir tarafa bırakmalı ve Hz. İsa’nın emri olan havarilik görevini ifa etmek üzere bölgede bulunduğunu hatırlamalılardı. (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868, s. 317; Kasım 1880, s. 664-667).

### **Medeniyet ve Hristiyanlık Münasebeti Açısından CMS**

İngiliz Anglikan Kilisesi ve onun en büyük misyonerlik cemiyeti olan CMS; Hristiyanlık daha doğrusu Yeni Ahit ile medeniyet/modernleşme-modernleşme arasında sıkı bir bağ olduğu varsayımını kabul etmiş ve bu doğrultuda bir söylem geliştirmişti. Ne var ki, bu tek düze bir söylem değildir. Sözgelimi CMS’in, Hristiyanlık propagandası yapmanın medenileştirme misyonuna nazaran birincil planda tutulması gerektiği yönünde açıklamaları da olabilmışti. Bununla birlikte Hristiyanlık eğitimini, medeniyet ilkelerinin transferi takip etmeliydi. Özetle CMS, medenileştirme/modernleşirme misyonunu yüklenmekte bir sakınca görmemiştir.

Kuşkusuz misyonerden beklenen ilk davranış medeniyet transferinden çok kutsal kitabın hakikatlerini yaymaktır. Cemiyete göre, XIX. yüzyılda başlıca iki heretik akım bulunmaktadır. (i) Evvela medeniyet/modernite, daha sonra Hristiyanlık diyen anlayış (ii) Hristiyanlık’ın din’den, bir inanç sistemi olmaktan daha iyi bir şey olduğunu ima eden rasyonel tavır ve davranışlar. Halbuki hakiki din, hiçbir surette diğer din ve inanç sistemleriyle modernite



bağlamında bir rekabet içerisine dahil edilmemeli ve soteryolojik düşüncenin moderniteden farklı bir mahiyeti olduğu gözardı edilmemeliydi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1876, s. 321-330). Dünyanın, maddi kurtuluşun aracısı olarak algılanan bir dini sistemden yahut medeniyet ve terakkiden daha fazla, kalp ve ruhları hakikate raptetmeye ihtiyacı vardı (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1881-1882, s. 5). Misyonerlerin vazifesi; Batılı yaşam tarzındaki konforları, sanatları, terakkiyi nakletmek değil, fakat insanlığa ebedi hayatın kural ve ilkelerini öğretmektir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1883, s. 397). Bazı misyonerler raporlarında; misyon bölgelerindeki entelektüel uyusukluğu kırdıklarını, zihinsel aydınlanma ve medeniyeti bölgeye getirmeyi başardıklarını aktarırken, *Intelligencer*'ın editörü misyonerlerin sahada insanları modernleştirmek için değil, Protestan inancına döndürmek için bulduklarını hatırlatıyordu (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1866, s. 19-26). Westminster Manastır Kilisesi'nin başpapazı Stanley, İngiliz misyonlarının Hindistan'a yaptıkları katkılara dair yerel hükümetlerin görüşlerini aktarırken yine *Intelligencer* editörü, bu yorumlara müteşekkik olduklarını ancak Başpapaz Stanley'in Hindistan'daki misyonlar için raporunda vurguladığı "yenilenme" başarısına katılmadığını ifade etmiş ve "bu, son derece muğlak bir ifadedir. Neticede Hristiyan misyonlarının amacı, insanlara tek tip bir yaşam anlayışının biçimlerini enjekte etmek yahut onları daha iyi insan ve iyi vatandaş yapmak değil, onların ruhsal kurtuluşunu gerçekleştirmektir" sözleriyle mukabele etmiştir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Şubat 1874, s. 38-41).

Bununla birlikte CMS misyon ve misyonerlerin ikinci vazifesinin, medeniyet transferi olduğunu da kabul etmiştir. "Vahşi sürüler"den ziyade yaşama sanatını öğrenmiş medeni ve kentli uluslar haline getirilmiş unsurlara Hristiyanlık inancının daha kolay öğretileceği şüphesizdir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1868-1869, s. 9-10; 1881-1882, s. 5). Protestanlık ve medeniyet arasındaki münasebet, CMS'in 1872'deki bir toplantısında Canterbury Başpiskoposu tarafından şu sözlerle izah edilmiştir: "Biz tüm dünyaya yegane hakiki medeniyeti yayma davası peşindeyiz. İnaniyoruz ki, gerçek medeniyetin yayılmasıyla insanların kendilerini sapkın değerlerden bireysel olarak kurtarabilme becerisi eş değerdedir. Ve nasıl ki, yeryüzündeki tüm milletler medenileşmek/modernleşmek zorundalarsa, biz insanlar da Yeni Ahit'in ilkeleri doğrultusunda maneviyatımızı geliştirmek zorundayız. Dünyayı medenileştirmek gayesindeki hiçbir proje Hristiyanlık inancından soyutlanamaz. İnsanların kalplerine dokunan hiçbir modern değer Hristiyanlık'a uyum sağlama sorunu olmadığına inaniyoruz." (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1872,



s. 180-181). Bu konuşmadan da anlaşılacağı üzere, Anglikan Kilisesi dinden bağımsız bir dünyevi gerçekliğin oluşturulamayacağı, dinin özel hayatla sınırlandırılmayacağı, hakikatin dünya temelli bir görüntüye sahip bulunduğu fikrinin tüm insani değerleri erozyona uğratmak anlamına geldiği kanaatini taşımaktadır. Başka bir ifadeyle, İngiliz Ulusal Kilisesi sanayi devriminden itibaren hem İngiltere’de hem Avrupa’da kutsal toplumdaki seküler topluma geçiş şeklinde formüle edilen değişime karşıdır.

Protestan misyon biliminin kurucularından Gustav Warneck, 1883 yılında kaleme aldığı *Modern Missions and Culture : Their Mutual Relations* başlıklı eserinde; misyonların temel amacının medenileştirme/modernleştirme yerine Hristiyanlaştırma olduğunu belirterek, İngiliz misyonerlerin yerel kültürleri tesir altında bırakmaya çalışmamalarının bir sorun teşkil etmediğini savunuyordu. Bununla birlikte Warneck, medeniyet ve kültürün Hristiyanlık inancının gereği olduğu fikrini de yadsımamaktadır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1883, s. 649-660; Warneck, 1901).

CMS misyonerleri kutsal kitabın terbiye edici-medenileştirici etkisinden bahsetmektedirler. Sözelimi, CMS’in çocuklara yönelik yayın organı olan *Juvenile Instructor*’da; vaftiz olup Hristiyanlık’ı kabul eden insanların hayatlarındaki değişimi aktaran çok sayıda hikaye tasvir edilmiştir (CMS Arşivi, *Juvenile Instructor*, Ağustos 1865, s. 115-117). Bu dönemler mesela, bir anda savaşın ortasında dahi şefkat gösterebilecek bir zarafet düzeyine erişmişlerdir (CMS Arşivi, *Juvenile Instructor*, Temmuz 1865, s. 99-102). Yine Durham Piskoposunun 1877’deki bir vaazında dile getirdiği; “Asırlardır birbirine düşman, birbirleriyle savaşan vahşi kabileler, İngiliz misyonerlerin delaletiyle artık Hristiyan kardeşliğinin birleştirici gücü etrafında kenetlenmişler, atalarından tevarüs ettikleri hatadan dönmeyi başarmışlardır. Bu insanlar artık birbirlerinin kanını dökmenin yollarını değil, affetmeyi ve yardım etmeyi düşünmektedirler... Yine Afrika’da açgözlülük ve şehvet batağına saplanarak beşeriyet aleminin en alçak seviyesinde yaşayan insanlar, Hristiyan olduktan sonra bedenlerine hakim olmayı, zihinsel yeteneklerini geliştirmeyi öğrenmiş ve Avrupalılar kadar enerji ve zeka sahibi olduklarını kanıtlamışlardır...” vb. ifadeler CMS kadrosu açısından hiç de yeni bir söylem değildi (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1876-1877, s. 10). CMS, sanayileşmenin barışı getireceği ve Protestan eğitiminin de bilinçlenme sürecini hızlandıracak olan öz-sayıgıyı temin edeceği fikrini misyonerleri aracılığıyla tüm dünyaya yayma çabasıydı.

Medenileşme/modernleşme ile Hristiyanlık inancı arasındaki ilişkinin tartışıldığı bu dönemde misyonerlik faaliyetlerinde eğitimin rolü de sık sık gündeme gelmiştir. Bilhassa eğitimin, Protestanlık vaazları ve propagandasıyla olan bağlantısı ve misyonerlerin okul işlerindeki yeterlilikleri sorgulanmıştı (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Nisan 1872, s. 97-113; Mayıs 1872, s. 129-144; Mayıs 1875, s. 132-142). Diğer taraftan cemiyet hiçbir zaman ulus-devletleşme sürecinde ticaret, sanat, fen vb. pozitif eğitimin önemini yadsımamıştır (CMS Arşivi, 1875-1876, G/AZ1/3-14a, s. 15).

Cemiyette 1885'ten itibaren, ötekine saygı gösterme hususunda ve karşılaştırma yapmaksızın, kritik etmeksizin yerel kültürlerin muayyen bir değeri olduğu yönünde bir söylemin gelişmeye başladığı ileri sürülebilir. Bu tarihte Westminster Manastır Kilisesi'nde verilen bir vaazda; cemiyette “öteki” hakkında iki tip algılama biçiminin olduğundan bahsedilmiştir. Bunlardan ilki; mümkün olduğunca çok yönlü ve çok kapsamlı Anglo-Sakson medeniyet anlayışını sahaya implant etmektir. Diğeri ise, yerel kültürleri tam da oldukları gibi kabul edip yardıma ihtiyaç duydukları sürece onlara yardım etmek, himaye talep ettikleri müddetçe destek olmak, ırklarının, muhitlerinin, yaşam anlayışlarının farklılığına saygı göstermek şeklindedir. “*Bizler muhakkak ki, onların kendi renklerini, kendi tatlarını, kendi değerlerini, kendi kimliklerini koruyarak bağımsızlıklarına kavuşmalarını, nasıl bir ulus yaratmak istiyorlarsa o halin korunmasını destekliyoruz.*” (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1885, s. 507).

Şüphesiz, modern Batı tarihinde kültürlerin katmanlara ayrılmadan, ahlaki ve dini faktörlerin rekabet konusu yapılmadan algılanması, üstelik bir misyonerlik cemiyeti için azımsanmayacak önemdedir. Ne var ki CMS evraki, XIX. yüzyılda Batı'nın geleneksel medeniyet/modernite/sekülerleşme kuramlarından ciddi şekilde farklılaşan bu görüşün hakim olmadığını kanıtlamak için yeterli zenginlikte bilgi ve belgeyi barındırmaktadır.

### **Cemiyet Nazarında Başarı'nın Anlamı**

CMS'in misyonerlik faaliyetlerindeki beklentisinin ölçülü olduğu söylenebilir. Cemiyet, bazı projelerin netice vermesi için uzun zamana ihtiyaç olduğunun –ki bu süreçte misyonerler asla yılgınlığa düşmemeliydi- bazılarının ise hemen sonuçlandırılmasının –bunun için de şükredilmeliydi- farkındaydı. Ayrıca misyonerler, başarı için en ufak bir fırsatı dahi değerlendirmelilerdi. Sözelimi, kadınlardan nitelikli misyoner olamayacağı önyargısı değiştiril-

meli, eşlerden ve yerli kadınlardan yararlanmanın yolları aranmalıydı (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1865, s. 129-131; Eylül 1873, s. 270-275). Hz. İsa fani dünyadan ayrılırken bir kitap bırakmadan tüm hayatını köyden köye dolaşarak konuşmak ve dinleyicilere hitap etmekle geçirdiği halde insanlığı hidayete erdirememişse, misyonerler de böyle bir beklenti içerisine girmemeliydiler (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1866, s. 229-236). Aslında başarısızlıklar, bir sonraki ileri adım için hazırlık ve motivasyon dönemi olarak telakki edilmeliydi. Sözgelimi, herhangi bir misyon bölgesinde bir misyonerin öldürülmesi misyonerlerde intikam duygusunu kamçılıamamalıydı. *Intelligencer*'ın editörüne göre bu durum aksine; “*Hristiyanlık'ın İngilizce üzerinden anlamlandırılmaya çalışılmasının yahut misyonerlerin kibirli davranışlarının ve halkı küçümsemelerinin bir neticesi*” şeklinde değerlendirilebilirdi. Bu ve benzeri tepkiler, cemiyetin bölgedeki misyon politikasını daha doğru olarak şekillendirmesi için bir fırsat kabul edilmeliydi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1865, s. 225-229).

Henry Venn, cemiyetin “başarı” konusunda geleneksel yorumunu, misyonerlere yönelik bir hitabesinde şu ifadelerle açıklamıştır: “*Cemiyetin yıllardır tecrübe ettiği hadiselerle binaen misyonlardaki başarı çitımızı çok yükseğe çıkarmamak gerektiğini fark ettik. Ancak beklentilerimizin azlığı, günün birinde yeryüzündeki tüm insanların Tanrı Devleti'nin çatısı altında birleşeceğine dair olan inancımızı yitirdiğimize atfedilmemelidir. Zira, insanlarla ilgili beklentilerimiz belki fazla değildir, ancak Tanrı'ya ilişkin tüm işlerin nihai bir zaman diliminde muvaffak olacağı kesindir.*” (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1871, s. 347).

Venn konuşmasının devamında; misyonerlere Tanrı'nın silahlarıyla donatıldıkları için hiçbir güçlükten yılmamaları gerektiğini öğütlemekte ve “*Evet bu yanlış değil! Ancak yerel dilin sizlere kazandıracığı gücü silah olarak kullanmayı öğrenmenizi ve zorlukların üstesinden bundan sonra gelebilme ümit etmeniz gerektiğini hatırlatmanın zamanı gelmedi mi? Genel Kurul misyonerlere ‘sizler ışıksınız’ demeye çok alışmış; ancak birilerinin de şehvet düşkünlüğünden dolayı misyonlarda yitip gidenleri sorgulamasının zamanı artık gelmedi mi? Sizlerin kandırılmaya değil, gerçekleri öğrenmeye hakkınız yok mu? Sizleri Saul ve Barnabas'la karşılaştırmaya daha ne kadar devam edeceğiz? Bu yolda hiçbirinizin Saul ya da Barnabas'ın katettiği başarıları kazanamayacağınızı ne zaman itiraf edeceğiz? 1800'lerin başında cemiyet ‘Tanrı'nın Krallığı geliyor’ diye dua ediyordu. Ne var ki, aynı dönemde*

*Kudüs'te, Kartaca'da, Müslüman topraklarında çekilen eziyetleri görmezden geldiğini unutmamalıydı...*" (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1871, s. 374-348) şeklinde hitap ederek, Hristiyanlaştırma projesinin yavaş ilerlemesinin de aslında Tanrı'nın isteği olduğunu dile getirmektedir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1869-1870, s. 3-6).

CMS'in bu konuda geliştirdiği diğer argüman ise; sahadaki misyonerlerin sayısı ve icra ettikleri faaliyetlerin yapısı açısından elde edilen başarıların hayli etkileyici olduğu yönündeydi. Karşılarına çıkarılan engellerin, yapılan zulüm ve işkencelerin, alınan tehditlerin mahiyeti dikkate alındığında elde edilen sonuçlara şaşırılmamak mümkün değildi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1872, s. 377-380). Neticede misyonerlerden tüm dünyayı Hristiyan yapması beklenemezdi. Aslında İngiltere'nin tüm kaynaklarını kullansalar dahi bu başarıyı göstermeleri imkânsızdı. Yapabilecekleri ancak tohumları etrafa serpmekti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1865, s. 290; Kasım 1865, s. 321-326). Üstelik, Britanya İmparatorluğu'ndaki kaynaklar da yeterli değildi. Netice itibarıyla misyonerlik faaliyetlerinin bütünüyle bir fiyasko olduğu iddia edilemezdi, ancak Tanrı Krallığı'ndan bahsetmek için de henüz hiçbir neden yoktu. Şüphesiz birtakım başarılar vardı, ancak bunlar ne tek başına kilisenin ne de cemiyetin tekeli altına alınabilirdi. Doğru tavır, Hristiyanlık esasında bir olan tüm Protestan ve evanjelist misyonerlik cemiyetlerinin diğerinin başarısı karşısında sevinmesiydi (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1878-1879, s. 13-16).

Esasen İngiltere'nin XIX. yüzyılın ikinci yarısındaki görünümü, bir taraftan misyonlarda terakkiye yardımcı olurken diğer taraftan engel teşkil etmekteydi. CMS, "içeride kendilerine karşı çok sayıda unsurun muhalefet geliştirdiği bir dönemde" cemiyet olarak attıkları adımları başarı kabul etmişti. Zira İngiltere'de nüfusun önemli bir kısmı inancını terk etmekte; dini, misyonu ve misyonerliği sorgulamaktaydı. Şüpheler arttıkça, inanç sistemleri arasındaki farklara karşı duyarsızlık gelişmekte, ibadetlerdeki enerji körelmekte ve hizmetin safiyetine hanel gelmekteydi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1883, s. 397). Diğer taraftan cemiyete göre, bu dönemde misyonerlik faaliyetlerinin başarısını tetikleyen unsurların varlığını da gözardı etmek doğru olmayacaktı. Bunlar bilimin, araştırma ruhunun ve ticaretin gelişmesiydi. İsa Mesih'in gerçek hizmetkarları olan misyonerleri vasıtasıyla Anglikan kilisesi, yeryüzündeki insanların küresel ölçekte açılımını sağlamak suretiyle etki alanını genişletmekteydi (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1879, s. 1-2).

Şayet ortada bir başarısızlık var ise, daha doğrusu Tanrı Krallığı'nın yayılmasında bir hız kaybı yaşanıyor ise bunda en önemli sorumluluk Hristiyanlar'daki ideal, inanç ve eğitim eksikliğiydi. 1920'de CMS'in genel durumuyla ilgili Birmingham'da düzenlenen bir konferansta; desteklerin yetersizliğinden dolayı misyonların neredeyse yarısının sınırlı personel ve bütçeyle çalışmak zorunda kaldığı dile getirilmişti. Anglikan komünyonu, bu durumun bazı istasyonların kapatılmasına yol açmasından dolayı tefekküre davet edilmişti (Cox, 1920, s. 26).

### **Kamuoyunu Harekete Geçiren Etkenler**

Hristiyan cemiyetlerinin toplumsal ve siyasal örgütler ağı üzerinde bir etki yaratabilmek amacıyla yararlandığı en temel teolojik unsur, "İsa Mesih'in emirlerine itaat etmek" üzere misyonerlerin yeryüzüne yayılmış olmasıydı (CMS Arşivi, 1877-1878, G/AZ1/5-30; 1884-1885, G/AZ1/5-52; Warren, 1950, s. 36-55; van den Berg, 1956). Bu söylemde kimi zaman yalnızca Havarî Peter'a atıflar yapılmakta (Jn. 21, 17), kimi zaman da tüm havarilere iletilen bir emre (Mt. 28, 18) dikkat çekilmektedir. Misyonerlik vazifesi, soylu bir faaliyet alanı olmasının haricinde tüm insanlığın onayından daha ileri bir düzeyde, ilahi bir emrin gereği olarak tasvir edilmiştir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1884-1885, s. xxxil-xl). Böylece tüm Hristiyan cemiyetler, İsa peygamberin misyonunu devam ettirdikleri iddiasını taşımışlardır. Misyonerler Tanrı'nın elçileri olup, onun işini üstlenmişlerdir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1866, s. 229-236). Bu ise muazzam bir ayrıcalıktır (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1866-1867, s. 6-23; 1883-1884, s. xxxvii-lvi), fakat aynı zamanda ağır bir vazifedir. Zira misyonerler de tıpkı Hz. İsa gibi vazifelerini icra ederken olağanüstü engellerle karşılaşacak ve tıpkı onun gibi işkencelere maruz kalacaklardır (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1865-1866, s. 4-27).

Teolojik argümanlardan diğeri ise ruhun kutsallığıdır. Bu noktada CMS, ruhların bireysel kurtuluşuna önem vermesi itibarıyla diğerklerinden ayrılmaktadır (Hanrahan, 1974, s. 52-58). Cemiyete göre, insan ruhu ideal değerine kavuşmadığı müddetçe dünyanın hiçbir kıymeti yoktur. Ruha bu değeri kazandıracak yegane şey ise Kutsal Kitap, İncil'dir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1874-1875, s. 10). Hz. İsa'nın ölümü ve tekrar dirilişinin amacı ruhların kurtarılmasıdır; bu nedenle onu seven herkes manevi bir arayış içerisine girecek ve yine onun inayetiyle ruhu kurtuluşa erecektir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1874-1875, s. 11-13).

İsa Mesih'in beşeriyetin kurtulması için tekrar dünyaya gelecek olması argümanı, CMS'in kamuoyunu harekete geçirmek için kullandığı motivasyon unsurları arasında yer almaktadır. Bu nedenle yeryüzünü bir an evvel ona layık hale getirmek, onun yaptığı gibi ezilenleri kurtuluşa kavuşturmak için kolları sıvamak gereklidir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1873-1874, s. 15; 1870-1871, s. 12). Ayrıca kilise tüm mensuplarıyla birlikte misyoner olmak mecburiyetindedir. Zira misyonerlik kilisenin en önemli vazifeleri arasında olup, bu faaliyette bulunmayan kilisenin yok olması tabiidir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1873, s. 161-176). Bu, kilisedeki tüm din adamlarının misyonlarda görev alması gerektiği anlamına gelmemektedir, ancak herkes buldukları bölgelerde misyonlar için maddi ve manevi destek toplamak ve ulaştırmakla sorumludur (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1868, s. 253).

Hristiyanlık'ta vahiy kavramı da farklı versiyonlar halinde misyoner cemiyetlerinin kullandığı argümanlar arasındadır. En mükemmel vahiy Hz. İsa'da meydana gelmiştir. Allah'ın insana söylemek istediğini, yaşamında ve şahsında en mükemmel şekilde anlatan İsa Mesih'dir. Ve onun inayetiyle gerçekleşecek olan ruhların kurtuluşu için gerekli mesajları taşıyan vahiy zincirinin yegane temsilcisi Hristiyanlık'tır. CMS'e göre, Hristiyanlık bünyesinde öyle değerleri taşımaktadır ki; "*barbar Tatar'dan tembel Eskimo'ya kadar yeryüzündeki tüm karakterleri tek bir örnek-model içerisinde bütünlüştürir, tüm iklimlere ve insanlara uyar ve tüm engelleri aşabilecek gücü hazırlar*" (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1868-1869, s. 20-22). Diğer taraftan, bu dönemde bazı teologlar vahiy sorgulamışlar, bazıları dünyadaki diğer dinleri inceleyip, hepsinin değerli olduğunu ve gerçekte eşit düzeyde bulduklarını savunmuşlardı (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1865-1866, s. 24-25). Yine bu yıllarda, davalarının meşruiyet ve kudsiyetinden emin olan tüm dinlerin, iddia edildiği gibi sapkın olabileceğini düşünmenin yahut bu inanç sistemlerine bağlı insanları çaresiz olarak tasvir etmenin doğru olmadığı görüşü önem kazanmıştı. Söz konusu anlayışı benimseyenlerce; Hristiyan olmayan alem için 'cehennem çukuru' tanımlaması yapmak yahut bu insanları 'cehennem ateşinde yakılmaya mahkum' olarak nitelendirmek bir abartıdan ibaretti (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1874-1875, s. 6-7).

Kamuoyunun ilgisini çekebilmek amacıyla CMS'in geliştirdiği teolojik argümanlardan diğeri ise; İngiliz Ulusal Kilisesi'nin Tanrı'nın lütfuna mazhar olduğu, kudsiyetin ancak O'nun emirlerinin yerine getirilmesi sürece korunabileceği (Dennis, 1894, s. 127) ve bu sayede kilisenin ve devletin nizamını

korumanın mümkün olabileceğiydi. “*Evvvela Protestanlık’ı dünyaya yayma gayretini gösterin ki, ülkenizde de tüm insanları kiliseye bağlı tek bir cemaat halinde bütünleştirebilin.*” (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1876-1877, s. 12-13). Bu slogan, misyonerlik faaliyetleri için İngiltere’de yekpare bir Anglikan komünyonu teşkil etme zorunluluğunu da kaldırmaktaydı (CMS Arşivi, 5 Mayıs 1875, G/AZ1/1-182). Ayrıca kilisenin, iç çatışmalardan, ihtilaflardan ve bölünmelerden korunmasının yollarından biri, ilginin ve enerjinin dış dünyaya çevrilmesiydi. Bu yolla kilise durağanlıktan ve kendi içerisindeki hastalıklı yapılanmalardan, kopmalardan, sapkın düşüncelerden kurtulabilecekti. Öte yandan İngiltere dışında kaydedeceği tüm başarılar, ülkede prestijini artırmasına ve devlet karşısındaki konumunu güçlendirmesine yardımcı olacaktı (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1866, s. 161). Başpiskopos Tait’in “Şayet insanlar Kutsal Ruh’un inayetiyle kalplerine, öteki’nin ruhunu yok olmaktan kurtarma isteğini yerleştirirlerse, bugün kilise içerisinde yaşadığımız ihtilaflar sona erer” şeklindeki ifadesi bu değerlendirmenin en açık delillerindendir (Stock, 1899, C. III, s. 17). Üstelik bu hedef, kiliseye yeni bir heyecan, enerji de getirecektir. Şöyle ki, misyonlarda yaşanan hadiseler, Tanrı’nın gücünün ve varlığının bir göstergesi olacağı gibi, kilise de bu olaylardan dersler çıkaracak, din adamları misyonerlerin tecrübesinden istifadeyle kardeşleri, dünyanın muhtelif bölgelerinde çok sayıda sorunla uğraşırken kendileri ‘evlerindeki’ meseleleri büyütmeden halletmenin yollarını öğrenebileceklerdi (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1881-1882, s. 10-13; *Intelligencer*, Ocak 1865, s. 2). Bu muhasebe hem insanların gönüllerindeki misyonerlik ruhunu hem inançlarını güçlendirecekti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1868, s. 281-284).

Evanjelik bir cemiyet olarak CMS, kendi varlığını ve meşruiyetini takdir-i ilahinin bir işareti olarak algılamış ve karşılaştığı çok sayıda soruna rağmen kısa zamanda kazandığı maddi desteğin bunun en açık göstergesi olduğunu öne sürmüştür (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1870-1871, s. 20). Söz konusu güç aynı zamanda, yeni misyon bölgelerinin açılması yönündeki ilahi isteğin bir tezahürü olarak da yorumlanmıştır. Başka bir ifadeyle Tanrı’nın takdiri doğrultusunda CMS, Osmanlı coğrafyasındaydı; Çin’de, Japonya’da, Hindistan’da, Afrika’da, Amerika’da, Yeni Zelenda’da ve Avusturalya’da idi (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1882-1883, s. 8).



### Misyon-merkezli Motivasyon Etkenleri

Cemiyetlerin, kamuoyunun desteğini artırabilmek amacıyla misyonlarda kazanılan tecrübelerin yardımıyla geliştirdikleri argümanlar, İncil'den ilham alınarak temellendirilen söylemlere oranla daha fazlaydı. Sözgelimi hemen her cemiyet, dünyadaki kafir, inançsız, sapkın sayısının fazlalığını misyonerlik faaliyetleri için bir motivasyon unsuru olarak kullanmıştır. Henry Venn, Müslümanlar'ı da dahil ederek, bu rakamın 800 milyon civarında olduğundan bahsetmektedir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1866-1867, s. 9-10). İstatistiksel verilerden istifadeyle hayli romantik bir üslupta geliştirilmiş bir konuşmada yer alan ifadeler, konunun aydınlatılması açısından önemlidir : “Çin dediğimizde hepimizin aklına 360 milyonluk bir nüfusa karşılık, kıyılara hapsolmuş zayıf, çelimsiz on-on iki misyondan bahsettiğimizi hatırlamalıyız. Yine Afrika'nın yalnızca Sahra bölgesinde sayılamayacak kadar çok ve müteferrik nüfuslu kabileler yahut Orta Asya'nın bakir ovalarındaki toplumlar ve Güney Amerika'nın tüm halkları göz önüne alındığında, cemiyetimizin *kâh orada kâh burada bir ya da iki misyonerle, bir ya da iki Protestan okuluyla, üç veya beş kiliseyle neyi, hangi koşullar altında başarmaya çalıştığını tasavvur ediniz. Ve maalesef iş yükünün devasallığı karşısında düştüğümüz acziyet, sahadaki misyoner kardeşlerimizi de karşılaştıkları ilk meselede yilgınlığa sevk etmektedir. Şüphesiz bu hissiyat yalnızca onların şahıslarına değil Hristiyan kilisesine hamledilmelidir.*” (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1870-1871, s. 11).

Vaazlarda bu kalabalık “günahkâr güruh”un mutlak surette ‘zavallı’ ve ‘terkedilmiş ruhlar’ olarak tasvir edildiği anlaşılmaktadır. Bu insanların yaşadıkları topraklar ruhları gibi karanlıktır. “*Tanrı'nın lütfundan, inayetinden yoksun esef içerisindeki bu insanlar, cehalet, batıl itikatlar ve mekruhiyet içerisinde yaşamakta ve sefih bir halde can vermektedirler.*” (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1871-1872, s. 9-10). CMS'in yıllık toplantılarında verilen vaazlarda ön plana çıkan bu söylem, somut örneklerle detaylandırılmaya çalışılmıştır. Şöyle ki, zenciler fetişizm kısılcacında yeryüzündeki en sefih insan grupları arasında gösterilmiş iken; Hindular asırlardır sürdürdükleri batıl inançların pençesinde köleleştirilmiş ve dejenere edilmiş bir millet; Çinliler manevi değerleri küçük gören, dar kafalı bir maddecilik içerisindeki yığınlar; vahşi Maoriler öfkeden başka tüm hislerini yitirmiş kabileler; Kızılderililer, köhnemiş çölleri kadar üzgün, ıssız topraklarda kasvet ve belirsizliğe gark olmuş insanlar” olarak tarif edilmişlerdi. Dinleyicilere hitaben, “*Sizler misyonda dünyanın yalnızca heyecan verici güzelliklerini seyretmek için bulunma-*



*malısınız. Bu insanların düşüncelerine ve inançlarına ışığı yaymak için buradanız.”* sözleri misyonlardaki durumu bizzat kendilerinin tespit etmeleri için bir çağrı niteliğindedir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1871-1872, s. 9-10). Yine 1880’deki bir toplantıda; *“Misyona bölgelerinden daha fazla hiçbir yerde bu denli yoğun karanlığı, cehaleti göremezsiniz. Asırlar boyu devam eden itikadi sapkınlık neticesinde zalim bir köleci anlayış, barbarlık öyle kuvvetli hale gelmiş ki, ışığın nüfuz etmesini neredeyse imkânsız kılıyor, insanlığın şeceresine utanç dolu anıları ve algıları eklemeye devam ediyor. Bu durum sapkın inanç sistemleriyle buluştuğunda karşımıza aşılmaz duvarlar çıkartabiliyor.”* ifadeleri kullanılarak misyonerlik heyecanı canlandırılmak istenmişti (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1881-1882, s. 2-3; 1873-1874, s. 4-5; 1878-1879, s. 8-9; 1880-1881, s. 5; 1884-1885, s. xlii-xliii).

Bu vaazlar sırasında mutlak surette dünyadaki Protestan sayısına, farklı inanç sistemlerindeki ilke ve prensiplere, Hristiyanlar’ın insanları hidayete erdirmeye konusundaki acizyetlerine temas edilmekteydi (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1879-1880, s. 5-6; 1882-1883, s. 6-13). İlâveten, kafirliğin Hristiyan hayat tarzıyla çelişen yönlerinden bahsedilmekteydi. Sözgelimi 1877’de Durham Piskoposu’nun dönmeleri tasvir etmek amacıyla; *“tüm çocukluğu baba sevgisinden ve şefkatinden mahrum bir şekilde geçmiş mutsuz ve günahkar anne, sevgiyi tek hissettiği varlıktan, çocuğundan vazgeçmek pahasına acı ve sefalet içerisinde yaşamı yerine kalbini Kutsal Ruh’un etkisine bırakıyor... Yillardır günahlarından kurtulacağı ümidiyle kendine işkence eden Hintli zavallı fakir, şimdi tüm gönül gözünü hakikatin ışığına, kulakları vahyin sesine yöneliyor ve İsa Mesih’in vasıtasıyla hayatında ilk defa hürriyetin ne demek olduğunu hissediyor... Korktuğu, mücadele edemediği her şeye tanrısal bir güç atfeden, hakikatten tamamen sapmış, şirk bataklığına saplanmış Afrikalı artık, korku ve dehşet içerisinde değil fakat sevgi ve aşk ile Tanrı’nın huzuruna çıkmaya hazırlanıyor...”* şeklinde kullandığı ifadeler, yukarıda bahsedilen unsurlardan istifade edildiğini açıkça göstermektedir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1876-1877, s. 7-8).

Neticede misyoner cemiyetler misyonlarda kaydettikleri tüm gelişmeleri motivasyon unsuru olarak kullanmayı ihmal etmemişlerdir. Her ne kadar daha önce başarısızlıklar, kayıplar, hayal kırıklıkları üzerinde temellendirilmiş bir söylemin geliştirildiği belirtilmişse de, bu, tam tersi bir diyalektiğin var olmadığı anlamına gelmemektedir. Başka bir ifadeyle, CMS mensupları başarısızlık kadar kaydedilen başarılarından da destekleri artırmak amacıyla yararlanma-

yı bilmişlerdir. Sözelimi, XIX. yüzyılın başlarında Afrika'ya, Arabistan'a, Hindistan'a vs. yönelik patetik tanımlamaların mütemediyen tekrarlandığı vaazlar (CMS Arşivi, 1884-1885, G/AZ1/5-52), yarım asır sonra söz konusu coğrafyalarda katedilen mesafeye de dikkat çekmek üzere yeniden yapılandırılmıştır. Cemiyet bu konuda sık sık dönmelerin şahadetine başvurmuştur. Misyoner raporlarında inanca döndürülen yeni bireylere; “*halkım, toplumsal baskıdan, dışlanmaktan, hapis ve idam cezalarından korkmasa kitleler halinde Protestan olmayı kabul eder*” ifadesi mutlak surette söylettirilmiştir (CMS Arşivi, 13 Eylül 1900, G/AZ1/1-182). İlâveten, farklı bir misyoner cemiyetin mensubuna da, sözelimi Kudüs'te, Cebel-i Dürüz'de CMS'in kaydettiği gelişmelerden ne kadar etkilendiğine dair tanıklık ettirilmiştir (CMS Arşivi, 1900-1902, G/AZ1/2-352a). Söz konusu tanıkların ifadeleri genellikle; “*misyonerlik, bizlerin tercihleri olmaktan çok üstlenmek zorunda olduğumuz bir vazifedir. Belki yapılanlara oranla alınan neticeler az görünebilir, ancak tek bir kişinin dahi inanca kazandırılmasının manevi boyutu düşünüldüğünde bu işin değeri takdir edilecektir*” şeklindeki yorumlarla sonlandırılmıştır (CMS Arşivi, 1900-1902, G/AZ1/2-352a).

Muhtelif cemiyetlere mensup misyonerlerin tanıklığından istifade edildiği gibi bölgedeki İngiliz veya Amerikan konsoloslarının ifadelerinden de yararlanılmıştır (CMS Arşivi, 9 Kasım 1905, G/AZ1/1-183). Bu ifadelerde; itikadi anlamda karşı olmalarına rağmen halkın misyonerler için ciddi bir antipati beslemediği, tam tersi mahrumiyet bölgelerinde açılan okullardan ve kliniklerden dolayı minnet duygularını geliştirdiği, evlerini açtığı, kişisel münasebetler kurmakla ilgili çekingenliklerini aştığı yönünde değerlendirmeler yapılmıştır. Tâbi oldukları unsurlardan beklentileri kalmadığında, misyonerlerin etkisinin artacağı ve hakiki, saf ve kutsal bir din arayışı içerisine girerek ilahî emirlere uygun bir hayat tarzını benimseyeceklerine dair kesin bir kanaat serdedilmiştir. Bu değerlendirmelerde, misyonerlik faaliyetlerinin üç temel yararına dikkat çekilmiştir: (i) Protestanlık'ı yayma, (ii) okullaşma ve (iii) medenileştirme. Etkilerin ahlaki, toplumsal ve siyasi alanlarda somut olarak görüldüğüne dikkat çekilmiştir. Misyonerlerin, “*cehalet ve bağınazlık dağıtmanın altını belki süratle, tozu dumana katarak değil fakat emin ve yavaş bir surette oydukları*” kanaati yerleştirilmeye çalışılmıştır.

Misyonlarda kaydedilen gelişmeler hem *Intelligencer*'da yayınlanmış (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1865, s. 161-163; Ekim 1865, s. 289-293; Aralık 1872, s. 370-375; Haziran 1881, s. 327-330; Haziran 1882, s. 332-338),

hem CMS'in yıllık toplantılarının "Kararlar" oturumunda bizzat misyonerlerin ağzından dile getirilmiştir (CMS Arşivi, 11 Kasım 1905, G/AZ1/1-183). Gerçek cemiyet toplantılarında, gerekse misyoner raporlarında CMS'in faaliyetlerinden memnun olan "yerli" bakış açısına bilhassa dikkat çekilmek istenmiştir. Sözcülemi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerindeki misyonlarda vazifeli misyonerlerin; "yerli ahali İslami yönetimden memnun olmadığını her fırsatta dile getirmektedir... Fikirleri ve inançları Hristiyanlık'ın ve Hristiyan eğitiminin kendilerine daha iyisini sunacağı yönündedir." (CMS Arşivi, *Church Missionary Review*, Haziran 1920, s. 185) şeklindeki ifadeleri CMS üyelerini, İngiliz siyasi-askeri güçlerinin yönlendirmesi ve desteğiyle gerçekleştirilecek Batılılaşma hareketleri neticesinde kitlesel bir Protestan hareketinin yaşanacağına inandırmak için kullanılmıştır. Ayrıca Müslümanlar'ın Hristiyan okullarındaki eğitime, Protestan hastahanelerindeki tedavi imkânlarına duydukları hayranlıktan sıklıkla bahsedilmiş, imparatorluğun son yüzyıldaki Batılılaşma hareketlerinden dolayı Hristiyanlar'ın bu topraklarda daha hür yaşayabildikleri, Müslümanlar arasındaki ittifakın sona erdiği ve dine dair ulema sınıfı da dahil herkesle rahatça konuşabildiklerine de dikkat çekilmiştir. Bu retorik, Hristiyanlar'ın söz konusu şartlar karşısında vazifelerini yerine getirmemelerinin günah olduğu uyarısıyla desteklenmiştir (Cox, 1920, s. 25).

### **Anglo-Sakson Ulusalçı Yaklaşımdan Beslenen Motivasyon Unsurları**

Her ne kadar İngiliz Katolik cemiyetlerine nazaran daha ölçülü olsa da (*Consecrated Persons and Their ...*, 2003), CMS de ulusal argümanlara ve ulusalçılık fikrine dinsel bir işlev kazandırmak suretiyle bir retorik geliştirmiştir. CMS'in desteklerini artırmak amacıyla geliştirdiği söylemde, takdir-i ilahi temasına önem verildiği yukarıda izah edilmişti. Bu argüman bilhassa 1880'lerden sonra; "şayet Tanrı, tüm komşuları iç savaş halindeyken CMS'in sükûnet içerisinde gelişmesine izin veriyorsa; komünizm, nihilizm, siyasi komplo ve suikastler cemiyetin mevcudiyet ve meşruiyetini içten içe kemirmeye başladığı halde yıkılmasını engelliyorsa CMS'in özel bir misyonu olduğundan şüphe duyulabilir mi?" (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1878-1879, s. 19) şeklinde yeni bir düşünce temelinde yapılandırılmıştır. Yine Anglikan Kilisesi'nin İngiltere'deki diğer tüm kiliselerden fazla gelişmesi takdir-i ilahinin bir neticesidir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1880, s. 527-536). Cemiyet mensupları bu özel durumdan vazife çıkartarak, büyümenin beraberinde daha fazla yük ve sorumluluk getirdiğini ve Anglo-Sakson'ların dünya nüfusundaki ayrıcalıklı

yerine benzer şekilde Anglikan Kilisesi'nin de farklı/üstün bir konumda olduğunu öne sürmüşlerdir. Nitekim, dünyanın yedi kıtasına ulaşmaya yönelik faaliyetleri de bu hususiyetten kaynaklanmıştır (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1885, s. 506). 1885 yılında Londra Piskoposu cemiyet üyelerine; “*bütün denizlerde bayrağı dalgalanan, tüm kıyılarda lisansı konuşulan bir ülkenin dünyadaki tüm insanlara Hristiyanlık'ı tebliğ etmede özel bir sorumluluğu olduğundan kimse şüphe duymamalıdır*” şeklinde seslenmişti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1885, s. 399). CMS misyonerlik faaliyetleriyle baskıcı siyasi rejimlere, cehalete, sefaletle karşı savaşarak Britanya İmparatorluğu'nun haysiyetini de koruduğu iddiasındaydı (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1885, s. 507). Fakat aynı zamanda cemiyet, ülkesinin medeniyeti yaymak ve ticareti geliştirmek amacıyla ağır suçlar işlediğini de kabul ediyor ve faaliyetlerinin bu anlamda kefaret niteliğini taşıdığını da savunuyordu (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1869, s. 214-215). Cemiyete göre İngiltere'nin en ciddi günahı afyon ticaretiydi. “*Bu mesele ulusal politikamız açısından bir skandal, Hristiyanlığımıza sürülen bir kara lekedir. Şayet o topraklarda İsa Mesih'in ilahi bilgilerini ve müjdesini geçerli kılmayı başarırırsak, günahlarımızın bedelini ödemiş olabiliriz.*” (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1878-1879, s. 16).

CMS'in misyonlarını, imparatorluk için en fazla fayda sağlayacağını düşündüğü bölgelerde açtığı argümanı da ulusalcı zihniyetin tezahürlerinden biridir (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1885-1885, s. 5-6). Ayrıca misyonerler, hizmet götördükleri tüm coğrafyalarda yaşayan insanların İngiltere'ye şükran duyguları beslemelerini sağlamaya çalışmışlardır. Böylece yeni milletler kazanılmış, yeni ticari ilişkiler için pazarlar bulunmuş, denizcilik alanındaki gelişmeler açısından yeni fırsatlar yaratılmış ve siyasi hakimiyet için kapılar aralanmış oluyordu (Davis, 1979, s. 15; Hobsbawm, 1968, s. 76-145; Clark, 1962, s. 5-7, 118-123; Bradley, 2006, s. 49-51).<sup>4</sup> Yine örneğin Krapf, Livingstone, Moffat ve Koelle gibi misyonerleri sayesinde coğrafya, etnoloji, tarih,

4 XIX. yüzyılın ilk yarısında İngiltere'nin dünya ekonomisi içerisindeki konumu zayıflamaya yüz tutmuştu. Napolyon savaşları ve devrimlerle geçen yıllardan sonra Avrupa'nın İngiliz mallarına talebi ciddi oranda azalmış ve merkantalist politikalar da İngiltere'nin bu pazarlara girmesini engellemişti. İngiltere hızla bir üretim fazlası bunalımına doğru gitmekteydi. Ekonomik bunalım toplumsal açıdan da gerginliği üst boyutlara tırmandırmıştı. Anglo-Saksonlar bu sorunun ancak pazarlarını genişletmek, yeni pazarlar bulmaya çalışmakla çözülebileceğini kısa zamanda fark ettiler. Diğer taraftan misyonerler aynı dönemde, adanın ekonomik potansiyelini güçlendirebilecek unsurları barındırdıkları iddiası ve vaadiyle kiliseden, parlamentodan ve tüccarlardan destek arayışı içerisinde girmişlerdi.

filoloji vb. bilimlerin terakkisine cemiyetin doğrudan katkısı bulunmaktaydı (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1881-1882, s. 10-11).

### **Sadakat ve Bağlılık Değerlerinden Kaynaklanan Motivasyon Unsurları**

CMS, kuruluşundan itibaren Anglikan ve evanjelist paradigmalara sadık kaldığı tezinden hareketle, üyelerinin desteğini hak etmiş olduğu argümanını geliştirmiştir. CMS'in diğer misyonerlik cemiyetleriyle işbirliği teşebbüsünde bulunduğu 1872 senesinde *Intelligencer*'in editörü bu konuyla ilgili olarak; CMS'in gerek İngiltere'de gerekse misyon bölgelerinde açtıkları okullarda aynı evanjelik prensiplerin geçerli olduğuna ve hiçbir durumda bundan taviz vermediklerine dikkat çekmişti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1873, s. 3).

Esasen bu sadakat başkaları tarafından da algılanmış ve alkışlanmıştı. CMS'in 1884'teki senelik toplantısında Norwich Piskoposu; cemiyete kırk yıl önce katıldığından, o dönemden bugüne çok şeyin değiştiğinden, ancak doktrinel düzeyde başlangıçta sunulan prensiplerin geçerliliğini korumaya devam ettiğinden ve misyonerlerin çabalarının Hz. İsa'nın mesajını iletmeye ve Tanrı'nın lütfunu kazanmaya hasredilmiş olduğu gerçeğinin değişmediğinden bahsetmiştir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1874, s. 168-169). Yine İngiltere'nin hukuk müşavirlerinden Lord Earl Cairns, CMS'in bu sadakati ve değerler hususundaki istikrarı sayesinde İngiltere'deki Hristiyanlık inancının evanjelik yönünü koruduğunu ve dini canlılığın sürdürüldüğünü ifade etmiştir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1876, s. 171-172). Liverpool'un seçilmiş piskoposu Canon Ryle ise, cemiyetin bu sağlam duruşu sayesinde misyonlarda Katolik cemiyetlerle olan rekabetten alınının akıyla çıkacağına inandığını belirtmiştir (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1880, s. 338-341). Cemiyetin 1885'deki bir toplantısında verilen vaazda; ticaretin, siyasetin, bilimin, tekniğin vs. tüm alanlardaki değişimin sürekli ivme kazandığı bir asırda, CMS'in evanjelik inancı dönüştürmeye çalışmamasının ve ilahi mesajı yeniden yorumlamaya kalkışmamasının önemi vurgulanmıştı. Cemiyetin bu tavrıyla her şeyden evvel evanjelik olduğunu kanıtladığı öne sürülmüş ve “*CMS ya agresif yahut dejenere olacak; ya Protestanlık'ı yayacak ya da değersiz bir kitle haline dönüşecektir*” ifadesine yer verilmişti (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1884-1885, s. xliii-xliv). Bu vaazların yankılandığı toplantılarda; cemiyet üyeleri genellikle, CMS'in 1799'dan itibaren savunduğu Protestan ve evanjelik ilkelere yeniden bağlanma andını içmeye çağırılmışlardı. Sözelimi 1868'de, insanlık aleminin konjonktürel hastalıklarla sarsıldığı, “pozitif teoloji” yahut

“ritüelizm” akımlarının etkisiyle İngiliz Ulusal Kilisesi’nde revizyona gidilmesi yönündeki isteklerin yükseldiği bir dönemde, kilisenin ve misyonların hayati tehlike arzeden bu travmatik arızalardan korunması için misyonerlik yeminlerini yenilemesinin zorunlu olduğu dile getirilmişti (CMS Arşivi, *Proceedings*, 1867-1868, s. xxi).

Cemiyet evanjelik prensiplere olan bağlılığın, bütçeyle ilgili bir veçhesinin bulunduğu da bilincindeydi. Nitekim 1869’daki senelik toplantıda, kaynakların usulüne uygun olarak kullanılacağına –Protestanlık propagandasına– duyulan güvenin zedelenmemesinden dolayı cemiyete desteğin devam ettiği belirtilmişti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1869, s. 161-162). Rochester Piskoposu, CMS’in 1880’deki mali kriz sürecinde evanjelik doktrinin yargılandığından bahsetmişti (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1879, s. 324-325). Ne var ki, İrlanda Kilisesi tam da bu dönemde Anglikan Kilisesi’ne, evanjelik doktrine bağlılıktan vazgeçmemesinden ötürü £10.000 bağışlamıştı (CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1881, s. 332-334).

Bu konuyu, cemiyete desteğin artırılması amacıyla yapılan bir motivasyon konuşmasında muhtelif argümanların kullanıldığına işaret eden bir örnekle nihayetlendirmek tamamlayıcı olacaktır. CMS’in bir mensubu konuşmasının başında; karanlığın, cehaletin, sapkınlığın, acı ve kederin hakim olduğu topraklar yerine, yeryüzünün en müreffeh, zengin ve mutlu diyarında dünyaya gelmesinden ötürü Tanrı’ya şükretmektedir. Ardından bir “İngiliz” olmanın getirdiği sorumluluğun ve ilahi emrin gereği olarak dünyadaki köle ticaretine, kast sistemine, baskılara karşı harekete geçmesi gerektiğini savunur. Zira ülkesi, yeryüzündeki ulusları bağımsızlıklarını kazanmaları için Hristiyanlık adına terbiye etmektedir. Hristiyanlık’ın nuruyla aydınlanmış Britanya İmparatorluğu’nun ve kilisenin bu misyonu için herkesin az ya da çok katkı vermek sorumluluğu bulunmaktadır. Sözgelimi, her İngiliz’in, devletin düzenli olarak ödediği maaşlardan kilise için belli oranlarda pay ayırması mümkündür. Bu noktada hatibin somut örnekler vermesi konuşmasının verimliliği açısından önemlidir: “*Bir hanım hizmetkâr hem CMS hem Bible Society için kıyafet masrafından tasarruf ettiği 6d’yi her ay düzenli olarak vermektedir. Yılda £8 kazanan diğer bir kimse ise başlangıçta haftada 3 penny, sonra 6 penny ve nihayet haftada 1 shilling bağışta bulunarak maaşının dörtte birini misyonerlik faaliyetlerine ayırmıştır.*” (CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellania*, V. V, No. 28).



## SONUÇ

Misyonerlerin eğitim, sağlık vb. alanlarda kamu yararına yönelik hizmetleri vasıtasıyla tanıtılacak İngiliz imajı, misyon bölgelerinde imparatorluğun ticari, siyasi vb. ayrıcalıkları elde etmesini kolaylaştırmıştır. Bununla birlikte misyonerler, emperyalizmle bağlantılarını inkâr etmeyi tercih etmişler, inanç sistemlerinin bu akıma karşı çıktığını belirterek söz konusu irtibatın de facto olarak gerçekleştiğini ileri sürmüşlerdir. Misyonerlerin dünyadaki geri kalmışlığa dikkat çekerek küresel ölçekte Batı kültürünü, dilini, dinini, geleneklerini yaymak üzere bir medenileştirme projesine el attıkları yönündeki iddialar ise öncelikli amaçlarının Hristiyanlaştırmak olduğu şeklinde yanıtlanmıştır. Zira geri kalmışlığın temel sebebi dindir. Dinin değişmesini müteakip tüm alanlarda, Batı kültürünün mutlak transferinin hedef olarak konulduğuna şüphe yoktur. Bununla beraber milletlerin kendine has kimlikleri, ırksal özellikleri, ritüelleri ve daha birçok kültürel farklılıklarının bulunduğunu ve bunları değiştirmeye çalışmanın anlamsız olduğunu savunan hümaniter görüşler de cemiyet toplantılarında dile getirilmemiş değildir. Ancak XIX. yüzyıl için çoğunluk kararı, Protestan değerlerin İngiliz medeniyet algısından ayrı tutulamayacağı gerekçesiyle bir medeniyet mücadelesinin de verilmesi gerektiği yönündedir. Bu karar, Kraliçe Victoria dönemindeki İngiliz hakimiyet esasını, diğer kültür ve medeniyetlere kıyasla dini ve ahlaki değerler sistemindeki üstünlüğe bağlayan akımla da paralellik göstermektedir. Kısacası, Anglo-Sakson misyonerler, kültürler arasındaki savaşta en önemli mücahitler konumuna çıkarılmışlardır. Misyoner okulları ise evanjelist doktrinin yanısıra bir kültür ve medeniyet transferini gerçekleştirme fonksiyonunu icra eden araçlar olarak değerlendirilmiştir.

CMS'in kilise açma konusundaki görüşleri ise; öz-yeterlik becerisine sahip yerel kiliselerin ve cemaatlerin teşkiliyle misyonda ötenazinin tatbiki ilkesine dayanmaktadır. Ne var ki, bu prensip ancak yüzyılın son çeyreğinden itibaren uygulamaya konulabilmiş ve misyonerler yerli ruhban yetiştirilmesi meselesine gereken zaman, enerji ve kaynağı ayırabilmişlerdir. Sahada görevlendirilmeden evvel verilen talimatlarda bu konuyla ilgili misyonerler, Protestan din adamlarını yetiştirirken, yerel kültürlerin değerlerine karşı hassas davranmaları gerektiği hususunda da uyarılmışlardır. Söz konusu vazifenin hazırlık aşaması ise, CMS misyoner okullarındaki yerel dil ve kültürler üzerine verilen derslerdir. Talimatnamedeki bu uyarıyı; ötekinin öz-gerçekliğine yapılan bir çağrı yahut kültürel dokunun farklılığını tanımak ve kabul etmek

olarak yorumlamak mümkündür. Ancak misyonerlere verilen talimatların geneli değerlendirildiğinde; bunun yerine, farklılıkların ötekileştirildiği, cemiyetin varlığı için tehdit oluşturabileceği veya işlevsiz bırakabileceği endişesinin hissedildiği ve paternalist bir zihniyetten beslenen bir öteki korkusunun daha geçerli olduğu söylenebilir. Yine misyonerlerin görev yaptıkları bölge ve toplumlarla ilgili kullandıkları ifadeler de; ötekini saygıyı hak eden bir varlık olarak tanımladıklarına değil, onu asimile etmek, evcilleştirmek ve medenileştirmek gerektiğini düşündüklerine işaret etmektedir. Bu düşünce zamanla, yerel cemaatlerin kendi kiliselerini yönetmekten dahi aciz oldukları ve Batı'nın bu konuda da ayrıcalık ve üstünlük kazanması gerektiği şekline dönüşmüştür. Bu değişim, cemiyette Cambridge mezunlarının sayısının artmasından itibaren yaşanmaya başlanmıştır. Zira üniversiteli teologlar, CMS'in diğer üyelerinden farklı olmak üzere sürekli bir "mükemmellik arayışı" ve algısı içerisinde evanjelik ilkelerin sahaya uyarlanması gerektiği tezini savunmuşlardır. Bu gruba göre yerlilik ve yerellik kavramları tamamen olumsuz çağrışımlara sahiptir. Kısacası, Batı'nın karizmatik liderliğinin tüm medeniyetler, dinler, kültürler vs. üzerinde tanınmasından daha sağlıklı bir çözüm yolu yoktur. Meselenin ironik yanı; tam da bu anlayıştan ötürü Batılı inanç sistemine, medeniyet algısına, kültürel değerlerine karşı "yerli" kitlesel tepkilerin meydana gelmiş olmasıdır.

## Kaynaklar

### CMS Arşivi (Birmingham)

#### *Arşiv Belgeleri*

- CMS Arşivi, G/AZ1/3-14, s. 13-14
- CMS Arşivi, 1875-1876, G/AZ1/3-14a, s. 20
- CMS Arşivi, 1876-1877, G/AZ1/5-44
- CMS Arşivi, 13 Mayıs 1872, G/AZ1/1-154, s. 156
- CMS Arşivi, 1879-1880, G/AZ1/5-42
- CMS Arşivi, 1877-1878, G/AZ1/5-30
- CMS Arşivi, 1884-1885, G/AZ1/5-52
- CMS Arşivi, 5 Mayıs 1875, 13 Eylül 1900 G/AZ1/1-182
- CMS Arşivi, 1900-1902, G/AZ1/2-352a
- CMS Arşivi, 9 Kasım 1905, 11 Kasım 1905 G/AZ1/1-183
- *Basılı Kaynaklar*
- CMS Arşivi, *Missionary Publications Miscellanea*, V. V, No. 28.



- CMS Arşivi, *Register of Missionaries, Clerical, Lay, and Female, and Native Clergy from 1804 to 1904*.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1865.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1866.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1867.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1867.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1868.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1868.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ekim 1868.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1869.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1869.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1869.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1869.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Şubat 1870.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1870.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1870.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1871.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1871.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Nisan 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Aralık 1872.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1873.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1873.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1873.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Şubat 1874.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1874.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1874.

**90 • ANGLIKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI: CHURCH MISSIONARY SOCIETY: HEDEFLERİ, MİSYONERLİK TANIMI VE MOTİVASYON UNSURLARI- III**

- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1875.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mart 1876.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1876.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1877.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1877.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ağustos 1878.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Ocak 1879.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1879.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1880.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1880.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1880.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Nisan 1881.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Mayıs 1881.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1881.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1882.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Eylül 1882.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1883.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1883.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Kasım 1884.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Haziran 1885.
- CMS Arşivi, *Intelligencer*, Temmuz 1885.
- CMS Arşivi, *Proceedings for the Church Missionary Society for Africa and the East* [Proceedings], 1864-1865.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1865-1866.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1866-1867.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1867-1868.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1868-1869.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1869-1870.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1870-1871.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1871-1872.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1873-1874.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1874-1875.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1876-1877.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1878-1879.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1879-1880.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1880-1881.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1881-1882.

- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1882-1883.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1883-1884.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1884-1885.
- CMS Arşivi, *Proceedings*, 1885-1886.
- CMS Arşivi, *Juvenile Instructor*, Temmuz 1865.
- CMS Arşivi, *Juvenile Instructor*, Ağustos 1865.
- CMS Arşivi, *Church Missionary Review*, Haziran 1920.

### **Başbakanlık Osmanlı Arşivi [BOA]**

- Dahiliye Nezareti Siyasi Evrakı
- Yıldız Evrakı Perakende Mabeyn Başkıtabeti
- Kitap Ve Makaleler
- Adelson, Roger. (1995). *London and the Invention of the Middle East : Money, Power, and War, 1902-1922*. New Haven : Yale UP.
- Aykıt, Dursun A. (2008). *Misyon ve İnciller : Misyonerliğin Tarihsel Kökenleri*. İstanbul : Kesit Yayınları.
- Bağış, Ali İhsan. (1985). “Tarihsel Gelişim”. *Türk-İngiliz İlişkiler 1583-1984 (400. Yıldönümü)*. (ed.) A.İ. Bağış. Ankara : Başbakanlık Basın-Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü, s. 15-46.
- Bailey, Frank E. (1942). *British Policy and the Turkish Reform Movement*, Cambridge : Harvard University Press.
- Bradley, Ian C. (2006). *The Call to Seriousness : the Evangelical Impact on the Victorians*. Oxford : Lion.
- Burak, D. Mehmet. (2004). *Birinci Dünya Savaşı'nda (1914-1918) Türk İngiliz İlişkileri*, Ankara : Babil Yayıncılık.
- Clark, G. S. R. Kitson. (1962). *The Making of Victorian England : being the Ford Lectures delivered before the University of Oxford*. London : Methuen.
- Clarke, Daniel. (1885). *Christian Heroines; or, Lives and Sufferings of Female Missionaries in Heathen Lands*. London : b.yy.
- *Consecrated Persons and Their Mission in Schools : Reflections and Guidelines*. (2003). (haz.) Catholic Church, London : Catholic Truth Society.
- Cox, Stuart G. (1920). *Knowing the Time*. London : Church Missionary Society.
- Dalyan, M. Gökhan. (2012). *19. Yüzyılda Amerikalı Misyonerlerin Hakkari Gün-lüğü (1830-1870)*. İstanbul : Öncü Kitap.
- Davis, Ralph. (1979). *The Industrial Revolution and British Overseas Trade*. Le-icester : Leicester University Press.
- Dennis, James S. (1894). *Foreign Missions After a Century*. Edinburgh & London : Oliphant, Anderson & Ferrier.

92 • ANGLİKAN KİLİSESİ'NİN OSMANLI'DAKİ SANCAKTARI: CHURCH MISSIONARY SOCIETY: HEDEFLERİ, MİSYONERLİK TANIMI VE MOTİVASYON UNSURLARI- III

- Erdoğan, Dilşen İnce. (2008). *Amerikan Misyonerlerinin Faaliyetleri ve Van Ermeni İsyanları (1896)*. İstanbul : IQ Yayınları.
- Graves, Philip G. (1999). *Osmanlı'dan Günümüze Türk-İngiliz İlişkileri (1790-1939)*, (çev.) Y. Tezkan, Ankara : Yüzyıl Yayınları.
- Gündüz, Şinasi-Aydın, Mahmut. (2002). *Misyonerlik : Hristiyan Misyonerler, Yöntemleri ve Türkiye'ye Yönelik Faaliyetleri*. İstanbul : Kaknüs Yayınları.
- Hanrahan, Noel. (1974). "To Confront the Vast World of Paganism", *Worldmission*. Summer, s. 52-58.
- Hobsbawm, Eric. (1968). *Industry and Empire*. Harmondsworth : Penguin.
- Karal, Enver Z. (1962). *Osmanlı Tarihi : Birinci Meşrutiyet ve istibdat devirleri (1876-1907)*. Ankara : TTK.
- Kent, Marian. (1984). "Great Britain and the End of the Ottoman Empire 1900-1923", *The Great Powers and the End of the Ottoman Empire*. (ed.) Marian Kent. London : Allen & Unwin.
- Kocabaş, Süleyman. (1985). *Türkiye ve İngiltere*. İstanbul : Vatan Yayınları.
- Koçabaşoğlu, Uygur. (1989). *Anadolu'daki Amerika*. Ankara : İmge Yayınları.
- Kürkçüoğlu, Ömer. (1978). *Türk-İngiliz İlişkileri (1919-1926)*. Ankara : Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yay.
- Meram, Ali Kemal. (1969). *Belgelerle Türk-İngiliz İlişkileri Tarihi*. İstanbul : Kitapçılık Ticaret.
- Oymak, İskender. (2012). *Metot ve Çalışma Alanları Açısından Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*. İstanbul : Ankara Okulu Yayınları.
- Soy, H. Bayram. (2004). *Almanya'nın Osmanlı Devleti Üzerinde İngiltere ile Nüfuz Mücadelesi (1890-1914)*. Ankara : Phoneix Yay.
- Stock, Eugene. (1899). *The History of the Church Missionary Society. Its Environment : Its Men and Its Works*. C. II, III. London : C.M.S.
- Turan, Süleyman. (2011). *Misyoloji. Hristiyan Misyon Bilimi*. Ankara : Sarkaç Yayınları.
- van den Berg, Johannes. (1956). *Constrained by Jesus' Love : An Inquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the period between 1698 and 1815*. Proefschrift : Theologische Academie Uitgaande van de Johannes Calvijn Stichting de Kampen.
- Warneck, Gustav. (1901). *Outline of a History of Protestant Missions from the Reformation to the Present Time : A Contribution to Modern Church History*. (çev.) G. Robson. Edinburgh : Oliphant Anderson & Ferrier.
- Warren, Max A.C. (1950). *Unfolding Purpose : An Interpretation of the Living Tradition which is CMS*. London : C.M.S.

## ORTA ÇAĞ KARAİ BİLGİNLERİNİN İSLAM ELEŐTİRİŐİ: YAKUP EL-KİRKİSANİ ÖRNEĞİ

Yasin MERAL\*

### Öz

İslam egemenliği altında yaşayan Orta aĐ Yahudi bilginleri eserlerinde yer yer İslam'la ilgili değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Rabbani Yahudi bilginlerin yanında Orta aĐ'ın etkili Yahudi fırkalarından biri olan Karailer arasında da İslam'la ilgili bilgilere yer veren bilginler çıkmıştır. Bu bilginlerden Yakup el-Kirkisani ön plana çıkmaktadır. *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb* adlı eserinde Hz. Muhammed'in peygamberliğini çürütmek için özel bir bölüm ayıran Kirkisani aynı zamanda Kur'an'ın i'cazı konusunda da değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu makalede Kirkisani'nin görüşleri paylaşılacak ve bu görüşlerle ilgili değerlendirmede bulunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Karailer, i'câzu'l-Kur'an, beřâirtü'n-nübüvve, muaraza, mucize, tehadđi

### Abstract

## Polemics against Islam among Medieval Karaite Thinkers: A Case of Kirkisani

Medieval Jewish thinkers who lived under Islamic rule occasionally put forward their thoughts on Islam. Karaites, the influential Jewish sect of Medieval Ages, also penned polemics against Islam in their writings. Among them, Jacob al-Kirkisani comes into prominence. In his *Kitâb al-Anwâr wa'l-Marâqib*, he dedicates a special chapter in order to refute the prophethood of Muhammad. In this chapter, he also criticizes Muslim belief of i'jaz al-Qur'an. In this article, Kirkisani's views on Islam will be examined and evaluated.

**Key words:** Karaites, i'jâz al-Qur'an, beshair al-Nubuwwah, muaradha, miracle, tahaddi

---

\* Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı, yasinmeral1979@gmail.com.

Yahudi din bilginleri Orta Çağ'da İslam egemenliği altında çok zengin edebi ve dini literatür üretmişlerdir. Her türlü dini metni Arapça yazmakta endişe etmeyen Yahudiler, hem milli kimliklerini koruma hem de İbraniceye aşina olmayan Müslümanların metinleri okumasını engelleme adına Arapça metinleri İbranice kaleme almışlardır. İslam egemenliği altında yaşayan Yahudi bilginlerin bu üretimleri sonucunda çok geniş bir Judeo-Arabic külliyyatı oluşmuştur. Yahudiliğin en temel dini metinlerini bile Arapça kaleme almaktan çekinmeyen Yahudi bilginler, şiiirde ise İbraniceyi kullanmışlardır (Meral 2012: 319-332).

Müslüman bilginler, Yahudiler ve Tevrat'la ilgili birçok reddiye kaleme almışlardır. İslam egemenliği altında yaşayan Yahudiler ise zaman zaman İslam'la ilgili eleştirilerde bulunmuşlardır. Yahudi bilginlerin İslam ile ilgili müstakil reddiyeler kaleme almak yerine eserlerinin belli bölümlerinde bazen birkaç cümle bazen de birkaç sayfalık değerlendirmelerde buldukları görülmektedir. Bu değerlendirmelerde Kur'an'ın i'câzı, Kur'an'ın Tevrat'tan intihal olduğu ve Hz. Muhammed'in peygamberliği en çok tartışılan konular olmuştur.

### **Karailerin İslam Eleştirisi**

Orta Çağ İslam dünyasında farklı Yahudi fırkaları bulunmakla birlikte bunlardan en dikkate değer olanları Rabbaniler ve Karailerdir. Rabbaniler, Hz. İsa zamanındaki Ferisiler olarak bilinen ve Sözlü Tevrat'ı (Talmud) kabul ederek ana kitle Yahudiliği temsil eden gruptur. Bu grup aynı zamanda Yahudiler denildiğinde akla gelen ana cemaattir. Karailer ise Annan ben David (8. yy.) önderliğinde gelişen bir Yahudi mezhebidir. Karailer sadece Tevrat'ı kabul etmekte ve Sözlü Tevrat'ı hahamların uydurması olarak görmektedir. Dini uygulamalarda da Rabbanilerle Karailer arasında birçok farklılık bulunmaktadır. İslam egemenliği altında yaşadıkları 9-12. asırlar, Karai Yahudiliğin altın çağları olarak bilinmektedir. Bu dönemde Karailer özellikle ilmi ve edebi anlamda çok ciddi bir literatür üretmişlerdir. Bu asırlar aynı zamanda Rabbanilerle Karailer arasında en sert reddiye ve münazaralara sahne olmuştur. Pek çok konuda Rabbanilere muhalefet eden Karailer, yazı türünde de farklılık göstermektedirler. İslam coğrafyasındaki Rabbanî Yahudiler eserlerini İbrani harfleriyle Arapça (Judeo-Arabic) yazarlarken, Karailer Arapça metni Arap harflerini kullanarak kaleme almışlardır.

Karai bilginler her ne kadar İslam âlimlerine Rabbanî bilginlerden daha yakın gelseler de İslam eleştirilerinde de Rabbanilerden geri durmamışlardır.

Orta Çağ'a ait Karai eserlerinde İslam ve Hz. Muhammed'le ilgili sert eleştirilere rastlamak mümkündür. Örneğin anonim bir Karai risalesinde Kur'an'dan "Pasul'un mucizesi kalon" şeklinde bahsedilmektedir (Sklare 1999: 151). Burada *pasul* (ayıplı, kusurlu) ile Hz. Muhammed, *kalon* (utanç, ayıp) ile Kur'an kastedilmektedir. *Pasul* ve *kalon* isimlendirmeleri Yahudi geleneğinde Hz. Muhammed ve Kur'an için kullanılan en yaygın isimlendirmelerdendir. Bu konuda Rabbani ve Karaî bilginler arasında fark yoktur.

Karaî bilgin Daniel el-Kumisî (ö. 946) eserlerinde İslam'la ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. Kumisî, Daniel kitabına yaptığı tefsirde İslam peygamberinin kendisini peygamber olarak tanıttığını fakat kutsal metinlerde olmayan şeyleri tebliğ ettiğini belirtmektedir. O, "Kral hiçbir tanrıya, atalarının ilahlarına da kadınların bağlandığına da ilgi göstermeyecek. Bu ilahların yerine, kaleler ilahını yüceltecek." (Daniel/11:36-38) ifadelerindeki kralı, Hz. Muhammed'le ilişkilendirmekte ve atalarının ilahlarına itibar etmeyeceği ifadesini putperestliği bırakıp tevhidi tesis edeceği şeklinde yorumlamaktadır. O, "Kalelerin ilahını yüceltecek" ifadesini ise Hz. Muhammed'in Lat ve Uzza'nın Araplar arasındaki saygın konumuna dokunmayacağı şeklinde anlamaktadır (Ben Shammai 1984: 12). Daniel kitabında gelecekte çıkacak krallıklar ile ilgili kehanetler bölümünde bu yoruma yer veren Kumisî, tarihi verilere ters bir şekilde Hz. Muhammed'in Lat ve Uzza'nın konumuna dokunmadığını ifade etmektedir. Oysa Hz. Muhammed'in Kâbe'deki putları kırdığı ve putperestliği tamamen ortadan kaldırdığı bilinen bir gerçektir.

Bir başka Karai bilgin Yefet ben Eli (10. yy), Daniel kitabına yazdığı tefsirde Kur'an'ın intihal olduğunu ve Hz. Muhammed'in mesajlarının Yahudi kaynaklarından çalıntı olduğunu (*saraka min kutubi'l-Yehûd*) dile getirmektedir (Yefet ben Eli 1889: 87). Yefet ben Eli, Mezmurlara yaptığı tefsirde de "Hor göreceksin onların görüntüsünü" (Mezmurlar/73:20) şeklindeki ifadeyi Mekke'yle ilişkilendirmekte ve orada putların olduğunu belirtmektedir. İslam peygamberi ortaya çıktıktan sonra da putlara dokunulmadığını dile getiren Eli, Karmatilerin Kâbe'yi ele geçirip o putları (*Haceru'l-Esved*) yerinden söktüğünü ve kırdığını belirtmektedir (Ben Shammai 1984: 15-16). Eli, Habakkuk kitabına yazdığı tefsirde ise "İnsanın biçim verdiği oyma ya da dökme putun ne yararı var ki aldatmaktan başka?" ifadesini izah ederken burada put yapan olarak Hz. Muhammed'i görmekte ve *kalonu* (Kur'an) derlediğini belirtmektedir (Ben Shammai 1984: 16). Yefet ben Eli de Kumisî gibi *Haceru'l-Esved*'e hürmet ve şeytan taşlama gibi uygulamaları ima ederek putperest geleneğin

devam ettiğini iddia etmektedir. Oysaki Hz. Muhammed'in bütün hayatı cahiliye Araplarının putperestliğini ortadan kaldırma ve Allah'ın birliğini tesis üzerine kuruludur.

İslam'la ilgili değerlendirmelerde bulunan Karai bilginlerden biri de Şlomo ben Yeruhim'dir (10.yy). Şlomo ben Yeruhim, "Yahudiler, Üzeyr Allah'ın oğludur dediler." (Tevbe/9:30) ayetini eleştirmektedir. Müslümanların, bunu söyleyerek Yahudilere iftira attıklarını belirten Yeruhim, Yahudi tarihinde asla böyle bir şey söylenmediğini ifade etmektedir. Ona göre Müslümanların iftiraları bununla da sınırlı değildir. Müslümanlar benzer şekilde Yahudi inancında olmadığı halde birçok konuda Yahudilere yanlış şeyler isnad etmektedirler (Ben Shammai 1984: 15). Bir başka Karai bilgin Eli ben Şlomo (11.yy) ise Kur'an'dan "İçinde Allah'ın hükmü bulunan Tevrat yanlarında olduğu halde nasıl seni hakem kılıyorlar." (Maide/5:43) ve "Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor." (Yunus/10:94) ayetlerini naklederek Tevrat'ın nesh edildiği iddiasını çürütmeye çalışmaktadır (Hirschfeld 1912: 112-113).

İslam'la ilgili önemli bilgilere yer veren bir diğer bilgin de Yusuf el-Basir olarak meşhur olan Yosef ben Avraham'dır (ö. 1040). Yusuf el-Basir, Kur'an'ın icazına yönelik müstakil bir reddiye kaleme almıştır.<sup>1</sup> Yusuf el-Basir'in bu eseri kaleme almasında yaşadığı dönemdeki *meclis toplantılarında*<sup>2</sup> Kur'an'ın i'cazının sık sık gündeme gelmesi sebep olmuş olabilir. O, *i'cazu'l-Kur'an* iddiasını eleştirmekle birlikte doğrudan Kur'an'ın içeriğiyle ilgili eleştirilere yer vermemektedir. Onun, daha çok i'cazı mucize olarak kullanmanın tutarsızlığına dikkat çektiği görülmektedir.

Yusuf el-Basir, *i'cazu'l-Kur'an* iddiasını eleştirmeden önce bu düşüncenin Müslümanlar arasında nasıl anlaşıldığına dair bilgi vermektedir (Sklare 1999: 153). Ona göre i'caz iddiası üç noktada sorun içermektedir. Bunlardan ilki,

1 Bu reddiye henüz tahkik edilmemiştir. El yazmaları halinde parça parça bulunmaktadır. David Sklare, bu risalenin Judeo-Arabik orijinal metnin önemli bir kısmını makalesinin dipnotlarında paylaşmaktadır. Biz de makalemizde bu metni esas alacağız. Bkz. David Sklare, "Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimun in the Tenth Century", *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*, ed. Hava Lazarus Yafeh, Wiesbaden: Harrasowitz 1999, ss. 137-161.

2 Abbasiler zamanında değişik din mensuplarının da katıldığı münazara ve ilmi sohbetlerin gerçekleştirildiği buluşmalar.



*tehadî*<sup>3</sup> ayetlerinin dönemiyle ilgilidir. El-Basir'e göre eğer *tehadî* ayetleri Hz. Muhammed'in müşrik Arapları askeri bir güç olarak yenmesinden sonraki döneme ait ise müşrik Arapların mukabelede bulunmamaları doğal bir durumdur. Zira can güvenliklerinin olmadığını düşünerek bu işe girişmekten geri durmuş olabilirler. İkinci eleştiri noktası da Kur'an'ın benzerinin getirilmediğine dair iddiadır. El-Basir bu iddiayı iki alt grupta toplamaktadır. Birincisi *muaraza*<sup>4</sup> yapılmadığına dair bilginin doğru olmamasıdır. El-Basir örnek olarak Müseyleme, Tuleyha, el-Esved ve Nadr ibn el-Haris'i örnek vermekte ve bu isimlerin hikâyeleriyle Kur'an'a alternatif oluşturmaya çalıştıklarını belirtmektedir. Bu gruptaki ikinci eleştiri de Müslümanların, "*Muaraza* olsaydı ilgili metinler kesinlikle günümüze ulaşırdı." şeklindeki söylemlerinin doğru olmadığına dairdir. El-Basir'in konuyla ilgili üçüncü temel eleştirisi de Müslümanların, "Günümüze ulaşmış bir *muaraza* metni olmadığına göre Kur'an'ın benzerini ortaya koymak insan kapasitesinin üzerindedir." şeklindeki iddialarıdır. Ona göre gerçekten de bir metin yazılmamış olsa bile bunun korku ve endişe başta olmak üzere birçok sebebi olabilir (Sklare 1999: 155-156).<sup>5</sup>

Yusuf el-Basir, *tehadî* ayetlerinin Mekkî olduğunun iddia edildiğini fakat ayetlerin nerede indiğine dair bilginin hadis uzmanlarının tekelinde olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu kadar ciddi bir iddia özel bir grubun bilgisine itimat edilerek ortaya atılamaz. Ayrıca o, konuyla ilgili bilgileri olmayan Yahudileri ikna etmek için bu tür bir yol tercih edilmesini de sağlıklı bulmaktadır (Sklare 1999: 158). El-Basir, yukarıdaki iddialarını temellendirirken *tehadî* ayetlerinin Mekkî olduğuna dair bilgiyi dikkate almayıp Medine döneminde gelmiş olma ihtimali üzerinde durmaktadır. Buna göre Medine'de Arap dili açısından ve belagat açısından Mekke'dekiler gibi çok sağlam dil ustaları yoktu. Medine'de Hz. Muhammed'in çevresindekiler de eğitimsiz ve sıradan insanlar olduğu için onların da böyle bir *muaraza* ortaya koymaları düşünülemezdi. *Meclis toplantısında* bu ifadeleri kullandığını belirten el-Basir, Müslüman muhatabını kızdırdığını aktarmaktadır (Sklare 1999: 158).

Yusuf el-Basir, meclis münazaralarından birinde Müslüman muhatabıyla aralarında geçen diyalogu anlatmaktadır. Buna göre el-Basir, Kur'an'daki

3 Kur'an'ın benzerinin getirilemeyeceğine dair meydan okuma ayetleri. Bkz. Tur, 52:33-34; Hud, 11:13; Yunus, 10:38; Bakara, 2:23-24; İsrâ, 17:88.

4 Kur'an'ın bir benzerini ortaya koyma.

5 El-Basir, ayrıca burada Hz. Muhammed'in Araplara tevhidî getirdiğini belirterek olumlu bir iş yaptığını belirtmektedir.

*tehadî* ayetlerinin Kur'an'a sonradan eklenmiş olabileceğini (*enne hazîhi'l-ayât mezîdetün fi'l-Kur'an*) bütün bir i'caz iddiasını da sadece bu üç ayete bina etmenin sorunlu bir yaklaşım olduğunu belirtmektedir. El-Basir, konuyla ilgili "Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur'an'ın Allah'ın sözü olduğu hakkında şüpheniz varsa, haydi onun surelerinden birine benzer bir sure getirin ve Allah'tan başka güvendiklerinizin hepsini çağırın, iddianızda tutarlı iseniz." (Bakara/2:23) ayetini de alıntılanmaktadır (Sklare 1999: 156). El-Basir'in nakline göre Müslüman muhatabı *tehadî* ayetlerinin sonradan eklenmiş olmasını sorgulaması karşısında şaşırılmış ve sonra da "*el-Camiu'l-Kebir* nasıl Ebu Haşim'e, *Kitabü'l-Emanat* da nasıl el-Feyyumi'ye<sup>6</sup> aitse Kur'an da Muhammed'e aittir." cevabını vermiştir (Sklare 1999: 157).<sup>7</sup> El-Basir ise Kur'an'ın, yazarı belli diğer telif kitaplarla kıyas edilmesinin sağlıklı olmadığını belirtmektedir. Zira ona göre bu tür müellifler eserlerini belli bir sistem içinde yazdıkları için sonradan yapılacak değişiklikler eklemeler hemen belli olur. Ama bu durum Kur'an için geçerli değildir (Sklare 1999: 157).<sup>8</sup>

Yusuf el-Basir'in Kur'an'la ilgili eleştirilerinden biri de Kur'an'ın derlenme süreciyle ilgilidir. Kur'an'ın elimizde bulunan nüshasının halife Osman tarafından düzenlendiğini belirten el-Basir, bu yüzden *Mushaf-ı Osman* adıyla meşhur olduğunu belirtmektedir. Kur'an sayfalarını toplama ve düzenleme işini Ali, Zeyd bin Sabit ve Abdullah ibn Mesud'dan<sup>9</sup> oluşan bir heyetin yaptığını belirten el-Basir, heyet arasında anlaşmazlıklar çıktığını ve Abdullah ibn Mesud'un saf dışı bırakıldığını aktarmaktadır. O, insanların ilgili ayetleri peygamberden (*pasul*) duyduklarını söyleyerek iki şahit ya da yanlarındaki malzemeleri getirdiklerini, malzemelerin Hz. Osman'da toplandığını belirtmektedir. Ona göre Hz. Osman'ın eldeki bütün malzmeden elimizdeki Kur'an'ı nasıl çıkardığı bir muammadır. El-Basir'in bu vurgusu Hz. Osman ile Ezra'yı benzer görev icra ettikleri imasını akla getirmektedir. Zira ona göre elimizdeki Kur'an, Hz. Osman'ın düzenlediği bir Kur'an'dır. Hatta *tehadî* ayetleri bile Hz. Osman tarafından eklenmiş olabilir. Ayrıca Şia da benzer şekilde Ali'yle ilgili ayetlerin silindiğini iddia etmektedir ki bu durum, elimizdeki Kur'an'ın

6 Rav Saadya Gaon olarak da bilinen Yahudi bilgin Said bin Yusuf el-Feyyumi.

7 "Enne hazîhi'l-ayât müsbitetün fi'l-Kur'an ve na'lemu bi'l-haberî enne haza'l-Kur'an sadîrun min cihetihi kema na'lemu fi kutubî'l-musannifîne enneha min cihetihim ke-ilmîna fi'l-Camiî'l-Kebîr ennehu sadara min Ebi Haşim ve-ke-ilmîna fi Kitabî'l-Emanat ennehu min ciheti re'su'l-mesîba el-Feyyumi."

8 Sklare, "Responses to Islamic Polemics", s. 157.

9 İslam kaynaklarında Abdullah ibn Mesud heyette yer almamaktadır.

Muhammed'in söylediğiyle aynı Kur'an olmadığını göstermektedir (Sklare 1999: 152, 157-8).

El-Basir, *tehaddi* ayetlerine *muaraza* yapılmadığını görtüşünü de eleştirilmektedir. Ona göre, Kur'an'ın bir benzeri örnek bir metnin elimize ulaşmaması, *muarazanın* hiç denenmediği anlamına gelmez. Müslümanların bu konuda kesin bilgiye sahipmiş gibi konuştuklarını belirten el-Basir'e göre, bir şeyin hâlihazırda mevcut olmaması geçmişte hiç olmadığını göstermez. Bunun aksine bir şeyin mevcut olması, hiç olmadığını iddiasını çürütür. El-Basir, buna namazın beş vakit olmasını örnek vermektedir. Buna göre namazın beş vakit olduğu net bir şekilde bilindiği için altı vakit olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Yine o, birçok insanın şehadetiyle risaleyi kaleme aldığı şehir ile Bağdat arasındaki birçok şehrin Bağdat'tan daha küçük olduğu şeklinde net bir bilgi olduğunu, bundan da "Bu yörede Bağdat'tan daha büyük şehir yoktur." sonucuna ulaşılabileceğini belirtir. Fakat ona göre Kur'an'ın benzerini ortaya koymak üzere herhangi bir metnin günümüze ulaşmaması "Böyle bir girişimde bulunulmamıştır." sonucuna varmamıza imkân vermez (Sklare 1999: 159).<sup>10</sup>

Yusuf el-Basir, reddiyesinde sık sık Kur'an kelimesini kullanmaktadır.<sup>11</sup> Kur'an'dan alıntılıdığı ayetler ise *tehaddi* ayetleri (Bakara/23-24, İsra/88), İsra 90. ayet<sup>12</sup> ve Kafirun suresidir (Sklare 1999: 156, 159). Arapça eserler kaleme alan Yahudi bilginlerin İslami terimler kullanmaları sıkça rastlanan bir durumdur. Bunlar arasında en ilginçlerinden biri de Tevrat'ı ifade etmek üzere Kur'an kelimesinin kullanılmasıdır. Fas'ta yaşayan Karaî bilginlerden Davud ben Abraham el-Fasî (10. yy), Tevrat İbranicesinin ilk sözlüklerinden sayılan *Kitâbu Camii'l-Elfâz* adlı eserinde de Tevrat yerine sıkça Kur'an kelimesini kullanmaktadır.<sup>13</sup> Sözlük, Tevrat'ta geçen İbranice kelimelerin Arapça

10 El-Basir'in konuyla ilgili Kirkisani'yle birebir örtüşmektedir. Bu yüzden konuyla ilgili değerlendirme Kirkisani'nin görüşlerinin işlendiği kısımda yapılacaktır.

11 Kur'an kelimesinin geçtiği Judeo-Arabic metin için bkz. David Sklare, "Responses to Islamic Polemics", s. 152 dipnot 53.

12 "Dediler ki: Bizim için arzdan bir pınar fışkırtmadıkça sana asla iman etmeyeceğiz."

13 El-Fasî, eserinde Tevrat için Kur'an kelimesinin yanında el-Kitab kelimesini de kullanmaktadır. Fakat Kur'an kelimesini çok yoğun bir şekilde kullandığı görülmektedir. Kur'an kelimesinin kullanıldığı yerler için bkz. David ben Abraham el-Fasî, *Kitabu Camii'l-Elfaz*, ed. Solomon L. Skoss, Yale University Press, New Haven 1936, c. I, s. 3, 12, 15, 34, 42, 44, 51, 52, 56, 74, 83, 86, 87, 89, 92, 111, 122, 133, 136, 138, 148, 157, 168, 182, 184, 185, 195, 197, 198, 203, 205, 217, 219, 243, 318, 319, 329, 330, 368, 418, 419, 426, 434, 448, 471, 496, 564; c. II, s.

açıklamalarının yapıldığı bir çalışmadır. Örneğin İbranice *al* kelimesi fillerin önüne geldiğinde olumsuz emir yapar. Çıkış kitabından “Al tohelu mimmenu na (Ondan yemeyin!)” cümlesini örnek veren el-Fasi “*Al* ifadesi Kur’an’da şöyle şöyle yapmayın anlamındadır.” açıklamasını yapmaktadır. (David el-Fasi 1936, I:92)<sup>14</sup> El-Fasi’nin Kur’an diye bahsettiği kitap, Tevrat’tır. Muhtemelen bu kullanımda Tevrat’ın bir diğer ismi olan Mikra’nın Kur’an ile aynı kökten olup aynı manaya gelmesi etkili olmuştur.

Yukarıda bazı örnekler sunulan Karai bilginlerden Yusuf el-Basir dışındaki bilginlerin İslam ile ilgili değerlendirmelerinin sınırlı olduğu görülmektedir. Karai bilginler arasında Hz. Muhammed ve Kur’an ile ilgili önemli değerlendirmelerde bulunan bilgin ise Yakup el-Kirkisani’dir. Kirkisanî, *Kitabu’l-Envâr ve’l-Merâkib* adlı eserinin bir bölümünü Hz. Muhammed’in peygamberliğinin çürütülmesi konusuna ve Kur’an’ın i’cazı konusuna ayırmaktadır.

### **Kirkisanî’ye Göre Hz. Muhammed’in Peygamberliği ve Tevrat’ın Neshi**

Asıl adı Ebu Yusuf Yakup bin İshak olan Kirkisanî, Karai din bilginlerinin en önemlilerin birisidir. Dokuzuncu asrın ikinci yarısında bugünkü Suriye sınırları içerisinde bulunan Karkisya şehrinde doğan Kirkisani, Orta Doğu’nun ilim merkezlerinde eğitim almıştır. En önemli eseri *Kitâbu’l-Envâr ve’l-Merâkib*’ı 937 yılında kaleme aldığı tahmin edilmektedir. Bu eser, Karai inanç esaslarını bir arada ve sistemli bir şekilde ele alması hasebiyle önemli bir kaynaktır. Eserde ayrıca Rabbani Yahudilere yönelik sert eleştiriler bulunmaktadır.

*Kitâbu’l-Envâr ve’l-Merâkib*, Yahudi-Müslüman reddiye literatürü açısından önemli bir yere sahiptir. Kirkisanî, bu eserinde Hz. Muhammed’in peygamberliğini çürütmeye yönelik özel bir bölüm ayırmıştır. O, bu bölümde bir yandan Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkâr ederken bir yandan da Tevrat’ın nesh olduğu iddialarına cevap vermektedir. Kirkisanî’nin nesh iddiasını çürütmeye çalışırken Kur’an ayetlerini delil gösterdiği görülmektedir (Kirkisanî 1940, III/15: 292). Muhatabın kutsal kitabından delil getirerek onu susturma gayreti, reddiye literatürü içerisinde çok sık rastlanan bir durumdur.

34, 99, 119, 143, 153, 164, 168, 169, 170, 189, 228, 238, 264, 269, 282, 328, 365, 398, 449, 583, 596, 680.

14 “Al: fi’l-Kur’ani tefsiruhu la tef’al keza ve keza misle la te’külû.”

Kirkisanî, bu bölümde Hz. Muhammed'den *pasul* (eksik, ayıplı, defolu) lakabıyla bahsetmektedir ki bu ifade Yahudi geleneğinde *meşuga* (mecnun) kelimesiyle birlikte Hz. Muhammed için kullanılan en yaygın ifadelerden biridir.<sup>15</sup> Kirkisanî, İslam peygamberinin, peygamberlik iddiasını haklı kılabacak bir şeyi olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Hz. Muhammed'in bir yandan Musa'nın peygamberliğini kabul edip Tevrat'ı tasdik etmesi, diğer taraftan Yahudileri yalancılıkla itham etmesi şaşılacak bir iştir (Kirkisanî 1940, III/15: 292-3). Kirkisanî, konuyla ilgili görüşlerini ayetlerle ispatlamaya çalışmaktadır. O, "Allah ona demiş ki..." şeklinde bir girişle Kur'an'dan sırasıyla "İçinde Allah'ın hükümleri bulunan Tevrat onların yanında iken, seni nasıl hakem yapıyorlar." (Maide/5:43), "Eğer sana indirdiğimiz şey hakkında şüphe içinde olursan, o zaman senden önce kitabı okuyan kimselere sor." (Yunus/10:94) ve son olarak da "Zikir ehline [Ehl-i Kitap âlimlerine] sorun." (Enbiya/21:7; Nahl/16:43) ayetini nakletmektedir (Kirkisanî 1940, III/15: 292). Kirkisanî, Hz. Muhammed'in bütün bu ifadeleri Allah adına naklettiğini belirtmektedir. Kur'an'daki bu ayetlerin Tevrat'ı tasdik ettiğini belirten Kirkisanî, bu ayetlerin yer aldığı Kur'an'ın metni ortadayken Tevrat'ın nesh edildiğini söylemenin çelişki olduğunu belirtmektedir (Kirkisanî 1940, III/15: 293).<sup>16</sup>

Kirkisanî, neshin mümkün olmadığına dair Tevrat'tan birçok pasaj nakletmektedir. Bu çerçevede o, "Rabbin Musa'ya verdiği buyruklardan herhangi birini -Rabbin buyruk verdiği günden başlayarak Musa aracılığıyla size ve gelecek kuşaklara buyurduğu herhangi bir şeyi- yerine getirmediyseniz...." (Sayılar/15:23) cümlesini aktararak Hz. Musa'nın getirdiği buyrukların gelecek kuşaklar için de geçerli olduğuna işaret etmektedir. Kirkisanî'nin alıntılıdığı bir başka delil ise Şabat'la ilgilidir. Şabat'ın kutsal bir gün olarak Tanrı'ya hasredilmesi ve çalışmanın yasak oluşuyla ilgili emirler Tevrat'ta "İsrailliler, sonsuza dek sürecek bir antlaşma gereği olarak, Şabat Günü'nü kuşaklar boyu kutlamaya özen gösterecekler." (Çıkış/31:16) ifadeleriyle anlatılmaktadır. İlgili pasajda geçen *sonsuza dek sürecek (brit olam)* ve *kuşaklar boyu (ledoroteyhem)* ifadeleri Kirkisanî'ye göre neshi çürüten işaretlerdir. Kirkisanî, peygamberlerin sonuncusu (*hatimu'n-nebiyyin*) olarak nitelediği Malaki'den

15 Kirkisanî, Hz. İsa'dan bahsettiği takip eden bölümde de Hz. Muhammed'den *sahibu'l-Muslimin* (Müslümanların efendisi) ifadesiyle bahsetmektedir. Kirkisanî, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkib*, III:16, s. 301.

16 "Sümme nakada zalike bi-en za'mi enne şeriate't-Tevriye kad nusihat vestubdile biha ğayruha maama ahbare'llezi eta biha ennaha la tunsah vela tubdel ve inneha lazimetü ile inkidai'l-âlem ve zalike fi'n-nassi ve'n-nakli"

“Kulum Musanın şeriatini, kanunları ve hükümleri anın.” (Malaki/4:4) cümlesini alıntıylaarak peygamberlik zinciri içerisinde en son peygamberin tebliğinde de Musa şeriatının geçerli olduğunu ve herhangi bir tebdil ve nesh konusunun olmadığını savunmaktadır. O, buna ilaveten Hz. Musa’dan sonra gelen hiçbir peygamberin Tevrat’ın dışında bir şeriat getirileceğine dair bir vaadden bahsetmediğine dikkat çekmektedir (Kirkisanî 1940, III/15: 293). Kirkisanî ayrıca Daniel’e, yetmiş hafta sonra peygamberliğin ve vahyin mühürlenip sonrasında peygamber gelmeyeceğinin açıkça bildirildiğine dikkat çekmektedir (Daniel/9:24).<sup>17</sup>

Kirkisanî’nin Hz. Muhammed’in peygamber olma ihtimalini Tevrat cümlelerini kullanarak çürütmeye çalışması dikkat çekmektedir. Yahudi geleneğine göre peygamberlik, MÖ. 5. asırda yaşayan Malaki ile son bulmaktadır. Hz. Muhammed’in Kur’an’da *hatemü’n-nebiyyin* olarak nitelenmesinden haberdar olan Yahudi bilginler bu ifadeye nazire olarak aynı ifadeyi Malaki için kullanmaktadırlar. Böylece peygamberliğin Hz. Muhammed’den çok önce sonlandığı vurgulanmaktadır. Orta Çağ’ın büyük Yahudi düşünürü İbn Meymun da Malaki’nin peygamberler arasındaki konumundan *hatimetuhum* (sonuncuları) ifadesiyle bahsetmektedir (İbn Meymun 1992: 330). Kirkisanî’nin nakline göre bazı Müslümanlar bu durumu sadece Yahudiler arasındaki peygamberliğin sona erdiğine işaret olarak görmektedirler. Böylece başka milletler arasında peygamber çıkması mümkün olup bu durum yukarıdaki Tevrat ifadeleriyle de çelişmemektedir (Kirkisanî 1940, III/15: 294).<sup>18</sup> Kirkisanî ise bu ifadeye herhangi bir tahsis olmadığını ve bütün milletler için geçerli olduğunu belirterek Müslümanların iddia ettikleri şeyin ancak bir sağlam bürhanla örneklenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kirkisanî, konuyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır:

Nasıl olur da Allah, Musa’ya verdiği şeriatı ve Tevrat’ı, gelecekte siyahiler ve beyazlardan müteşekkil yeryüzünün bütün halkına göndereceği bir peygamberi aracılığıyla nesh edeceğini ve herkese onun şeriatine uymayı emredeceğini insanlığın efendisi Musa’ya ya da bir başka peygambere bildirmez! Bilakis hem Musa’ya hem de

17 “Başkaldırıcıyı ortadan kaldırmak, günaha son vermek, suçu bağışlatmak, sonsuza dek kalıcı doğruluğu sağlamak, görüm ve peygamberliği mühürlemek, en kutsal’ı meshetmek için senin halkına ve kutsal kentine yetmiş hafta kadar zaman saptanmıştır.”

18 “Fezame ba’duhum fi zalike ennehu ennema hatmu’n-nübüvveti min beni İsrail ve ahbare ennellahe la yunebbiu minhum ehaden vela yeb’asu minhum rasulen feemma ğayruhüm feyecuzu en ye’tiye minhum nebiyyun”

diğer peygamberlere, Tevrat'taki emirlerin dünyanın sonuna kadar geçerli olduğunu bildirmiştir (Kirkisanî 1940, III/15: 294).

Kirkisanî, Daniel kitabında dünyanın sonuyla ilgili kehanetleri de iddiasına delil olarak kullanmaktadır. Ona göre geleceğe yönelik olarak birçok kehanet ve müjde dile getirilmiş fakat Müslümanların peygamberleriyle ilgili en ufak bir beşarete bulunulmamıştır. Kirkisanî, Müslümanların, peygamberlerinden Allah'ın habibi ve yeryüzünün yaratılma vesilesi olarak bahsettiklerini aktarmaktadır.<sup>19</sup> Kirkisanî'ye göre bu kadar önemli ve kıymet sahibi (*azimu's-şe'ni ve celâletü'l-mikdâr*) bir peygamberin Hz. Âdem'den başlayarak her peygamber tarafından tek tek müjdelenmesi gerekirdi (Kirkisanî 1940, III/15: 295).

Kirkisanî, *beşairü'n-nübüvve* ile ilgili Müslümanlar arasındaki inanışlara da değinmektedir. Buna göre Müslümanlar, peygamberlerinin Tevrat'ta zikredildiğini fakat Yahudilerin bunu inkâr ettiğini iddia etmektedirler. Ona göre İslam peygamberinin Tevrat'ta zikredilmesi meselesi Müslümanlar arasında iki şekilde anlaşılmaktadır. Birinci grup; Müslümanların avam tabakasıdır ki bunlar Hz. Muhammed'in Tevrat'ta açıkça zikredildiğini iddia ederler. Akıl sahibi herkesin açıkça zikredilmediğini görebileceğini dile getiren Kirkisanî, *ehl-i ilim ve nazar* olarak isimlendirdiği ikinci grubun peygamberlerinin Tevrat'ta açıkça zikredildiği görüşüne katılmadıklarını belirtmektedir. Kirkisanî'ye göre *ehl-i ilim ve nazar* arasında da iki farklı düşünce mevcuttur. Bunlardan birinci grup, Yahudilerin elindeki Tevrat'ın Hz. Musa'ya inen Tevrat olmadığını ve Buhtünnasr'ın orijinal Tevrat'ı yaktığını iddia etmektedirler. Kirkisanî ise dünyanın dört bir tarafına dağılmış Yahudi ve Hıristiyanların nesilden nesile nakledilmiş farklı Tevrat'ları arasında böyle bir şeyin mevcut olmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre bu iddia bir yalandan ibarettir (Kirkisanî 1940, III/15: 296).<sup>20</sup>

19 “...ve ennehu habibu rabbi'l-âlemin ve lev lahu ma halakallahu'l-âlem”

20 Dünyanın dört bir tarafına dağılmış Yahudi ve Hıristiyanların ellerinde bulunan Tevrat'lar arasında farklılık olmamasını Tevrat'ın değiştirilmediğine delil olarak kullanma yaygın bir düşüncedir. Bu düşünce sadece Yahudi ve Hıristiyan bilginlerde değil bazı Müslüman bilginlerde de görülmektedir. Örneğin İbn Sina da dünyanın dört bir tarafına dağılmış Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi birbirlerine düşman iki grubun ellerinde aynı Tevrat'ı bulduklarını buna örnek olarak göstermektedir. Bkz. İbn Sina, *el-Edhaviyye fi'l-Mead*. ed. Hasan Asi, II. Baskı, Beyrut 1987, s. 104.



Kirkisanî'ye göre *ehl-i ilim ve nazardan* ikinci grup, İslam peygamberinin Tevrat'ta işaretlerle geçtiğini iddia etmektedir.<sup>21</sup> Remiz yoluyla Hz. Muhammed'e işaret eden ifadeler yer aldığı halde Yahudiler bu ifadeleri tahrif ederek başka şeylerle yorumlamaktadırlar. Kirkisanî burada şu soruyu sormaktadır: *Bu kadar önemli bir mesele ve fevkalade kıymetli bir peygamber, Tevrat'ta zorlama yorumlarla mı işaret edilmeliydi?* (Kirkisanî 1940, III/15: 296) Ona göre kendisine itaatın ve şeriatına tabi olmanın Araplara da Acemlere de şart olduğu bir peygamber, remizler ve çıkarımlarla geçmemeliydi. Bilakis ismen açıkça zikredilmeliydi ve konuyla ilgili ihtilaflar giderilerek şüpheler izale edilmeliydi. Zira konunun önemi bunu gerektirirdi. Kirkisanî, konuyla ilgili şu itirazı yapmaktadır: *İbrahim'i İshak'la, Davud'u Süleyman'la müjdeleyen Allah, herkesi ilgilendiren bir konuda neden böyle bir şey yapmaz da ikna edici olmayan zayıf çıkarımlarla Muhammed'e işaret aranır!* (Kirkisanî 1940, III/15: 296)

*Beşairü'n-nübüvve*, Müslüman bilginler arasında çok yoğun bir şekilde işlenen konular arasındadır. Özellikle reddiye literatürünün temel konularından birini teşkil eden *beşairü'n-nübüvve*, Yahudi ve Hıristiyanlara yönelik Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlama adına önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Bu konuyla ilgili yazılmış pek çok eser bulunmakla birlikte ilklerden biri olması ve reddiye literatüründe önemli bir yere sahip olması sebebiyle Ali bin Rabban et-Taberi'nin *Kitâbu'd-Din ve'd-Devle* adlı eseri önem arz etmektedir (Ali b. Rabban et-Taberi, 1973).<sup>22</sup> Hz. Muhammed'in önceki kutsal kitaplarda açıkça mı yoksa işaretlerle mi geçtiği konusu Müslüman reddiye yazarları arasında da gündeme gelmiştir. Örneğin İbn Kayyim -Kirkisanî'nin verdiği bilgiyi doğrular şekilde- Hz. Muhammed'in Tevrat'ta açıkça geçmediğini, bu düşüncenin Müslümanların avamına ait olduğunu, ilim ehlinin ise işaret olarak geçtiğine inandığını belirtmektedir (İbn Kayyim t.y.: 99-102).

Kirkisanî, Tevrat'ın nesh edilmediğini ve emirlerinin hakikat olduğunu Yahudilerin dünyanın dört bir tarafında sürgün hayatı yaşamaları üzerinden delillendirmektedir. Buna göre Allah, Tevrat'ta Yahudilere hitaben Tevrat'ın emirlerini göz ardı etmeleri halinde onları dünyanın dört bir tarafına dağıtarak zillet içinde yaşatacağını belirtmektedir. Kirkisanî'ye göre Yahudiler

21 “ve'l-feriku'l-âhâr yez'umune enne Muhammeden mezkûrun fi't-Tevrati ala ciheti'r-remzi ve't-tatrihi”

22 Bu eser Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz. Ali b. Rabban et-Taberi, *Hz. Muhammed'in (sav) Peygamberliğinin Delilleri*, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul 2012.



bu uyarılara rağmen Tevrat'ın emirlerine uygun yaşamamışlar ve uyarıdaki ifadelerde resmedildiği şekilde sürgün hayatı yaşamaya mecbur kalmışlardır. Böylece Tevrat'ın ifadelerinin gerçek olduğu ve Allah'ın da uyardığı şekilde Yahudileri cezalandırdığı ortaya çıkmaktadır. Yine aynı şekilde tevbe edip Tevrat'ın emirlerine sıkı sıkıya bağlandıklarında hükümlerini yeniden kuracakları, Mesih aracılığıyla yeniden izzet sahibi olacakları ve mabedin yeniden inşa edileceği müjdelerini hatırlatan Kirkisanî'ye göre bütün bu uyarı ve müjdelere, Tevrat'ın nesh edilmediğini/değiştirilmediğini göstermektedir (Kirkisanî 1940, III:15: 296).

### **Kirkisanî'ye Göre Kur'an'ın İ'cazı ve Hz. Muhammed'in Mucizeleri**

Kirkisanî'nin detaylı olarak eleştirdiği konulardan biri de Kur'an'ın i'cazı ve Hz. Muhammed'in mucizeleridir. O, bu iki konuyu bir arada değerlendirmektedir. Kirkisanî'ye göre Müslümanlar, Hz. Muhammed'in (*pasul*) peygamberliğine delil olarak iki tür mucize sunmaktadırlar. Bunlardan ilki, Kur'an'dır. Kirkisanî, Müslümanların Kur'an'ın eşsiz bir dil özelliğine sahip olduğuna inandıklarını aktarmaktadır. Müslümanlar arasında Arap dili konusunda mahir insanlar tarafından bile Kur'an'ın benzerini getirmenin mümkün olmadığına dair genel bir inanç olduğunu nakleden Kirkisanî, Müslümanların Hz. Muhammed'in Arapları *muarazaya* davet ettiğini fakat hiç birinin Kur'an gibi bir metin ortaya koyamadığına inandıklarını belirtmektedir. O, bu meydana okumaların Kur'an'da yer aldığını ve bunun dışında herhangi bir mucizeden bahsedilmediğini bu yüzden de bazı Müslümanların, peygamberlerinin tek mucizesinin Kur'an olduğuna inandıklarını belirtmektedir. Bazılarının da Kur'an dışında başka mucizeleri de kabul ettiğini belirten Kirkisanî, bunların genellikle tabiatüstü harikulade olaylar olduğunu dile getirmektedir (Kirkisanî 1940, III:15: 298). Kirkisanî, bu türden mucizelere üç farklı örnek vermektedir. Birinci mucize; Hz. Muhammed'in çağırması üzerine ağacın yerinden sökülerek yanına gelmesi yerine dön dediğinde de yerine dönmesidir. İkinci mucize; az bir su ile çok sayıda insanın susuzluğunun giderilmesidir. Üçüncü mucize ise Hz. Muhammed'e sunulan zehirli bir koyun parçasının dile gelerek "Ben zehirliyim, beni yeme!" demesidir (Kirkisanî 1940, III:15: 298).

Kirkisanî, Hz. Muhammed'in tabiat olaylarıyla ilgili mucizelerini çürütmeye çalışmaktadır. Bunu yaparken de Kur'an ayetlerini kullanmaktadır. Kirkisanî'ye göre Hz. Muhammed'e atfedilen harikulade tabiat olaylarının hiç birinin Kur'an'da yer almaması Müslümanların iddialarını çürütmektedir. O,

Kur'an'da Hz. Muhammed'in mucizelerinin yer almaması bir kenara, bunun tam aksine mucizesi olmadığına dair ifadeler bulunduğunu ifade etmektedir. "Bizi, mucizeler göndermekten men eden şey, evvelki ümmetlerin onları yalanlamalarıdır." (İsra/17:59), "Sana mucizelerden sorarlar, de ki, mucizeler ancak Allah katındadır. (En'am/6:109)<sup>23</sup>, "Ehl-i Kitab, bize de bir mucize indirilseydi ya, diyorlar. Sen ancak bir uyarıcısın. Her kavim için de bir yol gösteren vardır." (Rad/13:7)<sup>24</sup> mealindeki ayetleri alıntılamanın Kırkisanî, bu ifadelerin Muhammed'in mucizesinin olmadığına en büyük delil olduğunu belirtmektedir. Kırkisanî, bu ayetleri naklettikten sonra "Bu nasıl bir arsızlıktır ki bu sözler ortada dururken bu adama mucize isnad ediyorlar!" ifadesini kullanmaktadır (Kırkisanî 1940, III:15: 300). Kırkisanî ayrıca mucizelerle ilgili birçok rivayet olduğunu fakat önemli olanın, anlatılanların ve nakledenlerin çokluğu değil bizzat mucizeye şahit olanların çokluğu olduğunu belirtmektedir. Ona göre peygamber zamanına doğru gittikçe rivayetçiler azalmakta ve tanıklar on kişilik küçük bir gruba kadar düşmektedir. Müslümanlardan bazılarının peygamberin mucizelerinin Meğazi kitaplarında yer aldığına inandıklarını belirten Kırkisanî, Meğazi rivayetlerinin de sadece İbn İshak kanalıyla geldiğini öne sürmektedir. O, "Kur'an'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi?" (Ankebut/29:51)<sup>25</sup> ayetini naklederek iddiasını desteklemektedir. Kırkisanî'ye göre İslam peygamberinin mucizesi olsaydı bunlar Kur'an'da "Sana şunları şunları indirdik." şeklinde ifade edilirdi (Kırkisanî 1940, III:15: 301).

İslam tarihi kitaplarında Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi olarak Kur'an zikredilmektedir. Bunun dışında kaynaklarda irili ufaklı birçok mucizeden bahsedilmektedir. Bunların çoğunun da İncillerde Hz. İsa'ya atfedilen mucizelere benzediği görülmektedir. Hz. Muhammed'in mucizelerinin çokluğu özellikle Hıristiyanlarla karşılaşmanın sonucunda Hz. İsa'nın mucizelerine karşı oluşturulmuş bir refleks olduğu anlaşılmaktadır (Zucker 1937: 44-5). Daha sonraki asırlarda da Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında

23 Ayetin başındaki "sana mucizelerden sorarlar." ifadesi Kırkisanî'nin eklemesidir. Muhtemelen ezberden naklettiği için yanlış hatırlamaktadır.

24 Kırkisanî muhtemelen ayetleri zihninden alıntılama için kısmi farklılıklar mevcuttur. Ayetin orijinali "İnkâr edenler, "Ona Rabbinden bir mucize indirilseydi ya!" diyorlar. Sen ancak bir uyarıcısın. Her kavim için de bir yol gösteren vardır." şeklindedir.

25 Ayetin metninde *Kur'an* yerine *Kitab* kelimesi kullanılmaktadır. "Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi?" Kırkisanî, Kur'an kelimesini kullanmaktadır.

reddiye literatüründe bunu görmek mümkündür. Örneğin bir Yahudi bilgin, Hz. Musa'nın Hz. Muhammed'den daha büyük olduğunu, zira Hz. Musa'nın asasıyla Kızıldeniz'i ikiye yarıdığını belirtmektedir. Müslüman bilgin ise bunun mukabilinde ayı ikiye yarmanın denizi ikiye yarmaktan daha büyük bir mucize olduğunu ve Hz. Muhammed'in Hz. Musa'dan daha büyük olduğunu ifade etmektedir (Karâfi 2005: 158). Yahudi ve Müslüman bilgin arasındaki bu mucize yarışması, Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında da mevcuttur. Hz. Muhammed'in mucize sayısındaki artışın -muhtemelen- temel nedeni de Yahudi ve Hıristiyanlarla karşılaşan Müslümanların alternatif mucizeler üretme çabalarının sonucu olmuştur.

Kirkisanî, Müslümanların Hz. Muhammed'in mucizelerine en büyük delil olarak sundukları i'caz konusunda bir mantık hatası olduğunu belirtmektedir. Ona göre Müslümanların dediği gibi eğer Kur'an'a *muaraza* yapılmadıysa bu Hz. Muhammed'in nübüvvetine değil onun Arap dilinde o dönemin en iyisi olduğuna işaret eder (Kirkisanî 1940, III:15: 298).<sup>26</sup> Kirkisanî'ye göre bütün milletlere peygamber olarak gönderildiği iddiasındaki birinin peygamberliğinin en büyük delilinin, Arap olmayanların anlamadığı bir dilde yazılmış olan bir kitap olması garabet teşkil etmektedir. Ayrıca Kirkisanî, Arapların çoğunun bile Kur'an'ın dil özellikleri hakkında en ufak bir fikirleri olmadığını belirtmektedir. Ona göre Kur'an'ı ya da herhangi bir Arap hatibini ya da şiirini dinlediğinde bunları ayırt edebilecek dil erbabı Arapların sayısı onu geçmez. Kirkisanî burada şu soruyu sormaktadır: *Allah, bir peygamberin en büyük mucizesini on kişi için mi tesis eder?* (Kirkisanî 1940, III:15: 299). Aynı ifadeler Kirkisanî'den iki asır sonra İspanya'da yaşayan ünlü Yahudi bilgin Yehuda Halevi'nin eserinde de geçmektedir. O da herhangi bir Arapça metin ile Kur'an, ayrı ayrı kendisine okunduğunda Arapça bilmeyen biri olarak farkı anlamayacağını belirtmekte ve özellikle de Arap olmayanlar için *i'câzu'l-Kur'an* iddiasının hiçbir anlam ifade etmediğini dile getirmektedir (Yehuda Halevi 1977, I/6: 9).

Kirkisanî, Arapların Kur'an'ın benzerini ortaya koyamadıkları hususunda bazı değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre İslam devleti siyaseten çok güçlendiğinde bu *muarazalar* -yapıldıysa bile- yakıldı ve ortadan kaldırıldı. Bu çerçevede *muaraza* yaptığı bilinen *Müseyleme'nin Kur'an'ı* da ortadan kaldırıldı (*kema batule kur'anü Müseyleme*). Bugüne kadar elimize ulaşma-

26 “Hüve kad kane efsahu'l-kavmi ve eblağuhum ve a'lahum tabakaten fi haze'sşe'ni.”

miş olmasından kesinlikle *muaraza* yapılamadı sonucunu çıkarmanın yanlış olduğunu belirten Kirkisanî, “Muaraza yapılmamış olsa bile bu durum yapılmasının imkânsızlığına delil olamaz.” ifadesini kullanmaktadır. Kirkisanî konuyla ilgili şu yorumda bulunmaktadır:

Araplar birçok sebepten ötürü yapabilecekleri halde muaraza yapmamış olabilirler. Zaten yapsalardı da Muhammed bu kez de “Benimki gibi olmamış.” der için içinden çıkardı. Bu durumda da tartışmalar büyük giderdi. Ayrıca muaraza olmaması acziyeti göstermez. Zira muaraza boş vakit, salim kafa ve düşünme isteyen bir şeydir. Aralarında kılıçla muharebe olduğu için metinsel muaraza manasız kalmaktaydı. Muhammed’in hasmı olan Araplar da muaraza için zamana ve sakin kafaya ihtiyaçları olduğu için ona eğer peygambersen bize güçlü deliller sun ona göre değerlendirelim, dediler (Kirkisanî 1940, III:15: 299-300).<sup>27</sup>

Kirkisanî’nin Kur’an’ın i‘cazı konusundaki değerlendirmeleri Yusuf el-Basir’in görüşleriyle birebir aynıdır. Bu durum, Yusuf el-Basir’in Kirkisanî’nin metninden istifade ettiğini göstermektedir. Yukarıda da dile getirildiği üzere Kur’an’da *tehadî* ayetleri olarak bilinen ayetlerde Allah, Kur’an’ın benzerinin getirilemeyeceğini belirtmektedir. Fakat *i‘cazu’l-Kur’an* hususunda Müslüman gelenek sorunlu bir anlayış içinde olduğu için Kirkisanî, Yusuf el-Basir, Yehuda Halevi ve daha birçok bilgin tarafından eleştiriler gelmektedir. Zira Müslüman gelenek özellikle de Arap kanalıdan gelen eserler i‘caz konusunu neredeyse tamamen Arap gramerine hasrettikleri için Yahudi bilginler de eleştirilerini bu noktaya yoğunlaştırmaktadırlar. Oysa Arap dili ve gramerinde Kur’an’ın eşsiz olması Kur’an’daki *tehadî* ayetlerinin konusu değildir. Bu ayetlerde Allah, müşriklerden Kur’an’ın benzerini (*bi-misli haze’l-Kur’an*) getirmeleri istemektedir. Ayetlerin metinlerinde Arap dili ve grameri açısından Kur’an ayetlerinin benzerini getirmekle ilgili en ufak bir ibare geçmemektedir. Bu anlamda Allah, içerdiği manalar ve hakikatler itibarıyla Kur’an gibi bir kitabın beşer tarafından ortaya konulamayacağını ilan etmektedir. Arapların dönemin Mekke toplumunda şiirin ve edebiyatın önemine vurgu üzerinden meseleyi Kur’an’ın dilsel özelliklerine hasretmeleri ve yanlış bir zemine oturtmaları bu tür eleştirilere de zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte bu durum, Kur’an’ın Arap dili açısından da üstün niteliklere sahip olduğunu söylemeye de engel değildir.

27 “fe in kunte kema tez‘umu enneke nebiyyun fe’tina bi-burhanin ğaniyyin”

Kirkisani, Tevrat'ın kadim olup olmadığıyla ilgili tartışma bağlamında da dolaylı olarak Kur'an'dan bahsetmektedir. O, *kelâmın* kadim oluşu meselesini sadece Tevrat bağlamında değil, bütün kutsal kitaplar çerçevesinde işlemektedir. Kirkisani, Hıristiyanların *kelâmı* baştan beri Tanrı'yla birlikte düşünerek hataya düştüklerini, bu hatanın Allah sözünün (Kur'an'ın) ezeli olduğu iddiasındaki İbn Küllab ve benzer şekilde düşünen Müslümanlar için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Ona göre Tanrı'nın sözünün İsa olarak baştan beri Tanrı'yla birlikte oluşu İsa'yı ezeli bir Tanrı yapar. Oysaki *kelimenin* ve *ruhun* kadim olması itikadî anlamda kabul edilemez bir durumdur (Kirkisani 1940, III/3: 190-1). Bu çerçevede o, *kelâmın* mahlûk olduğunu savunan Mutezile görüşünü desteklemektedir. Zira bu durumda Müslümanlar da Kur'an'ı tanrı olarak nitelemeseler bile Hıristiyanların düştüğü duruma düşeceklerdir (Wolfson 1979: 97).

Kirkisani, hem logos doktrinini hem de Kur'an'ın mahlûk olmadığı iddiasını eleştirmekte ve Tevrat'ın kadim olmadığını belirtmektedir. O, konuyla ilgili İbn Küllab'ın görüşlerine yer vermektedir. Buna göre İbn Küllab, Allah sözünün harf ve sese sahip olmadığına ve duyulamayacağına fakat Allah'ın gözle görülebileceğine inanmaktadır. Kirkisani, gözle görülebilen bir varlığın sesinin de işitilebileceğini, bu yüzden İbn Küllab'ın ve bu şekilde düşünenlerin kendi içinde çelişkiye düştüklerini belirtmektedir (Kirkisani 1940, III/3, 5: 192).

İslam düşünce tarihinde *halku'l-Kur'an* tartışması olarak bilinen bu konu, İslam düşünce tarihinin en önemli kırılma noktalarından birine sahne olmuştur. *Halku'l-Kur'an* tartışmasının ilk olarak Ca'd bin Dirhem (ö. 742) tarafından ortaya atıldığı bilinmektedir. Onun, Kur'an'ın mahlûk olduğu şeklindeki görüşü talebesi Cehm bin Safvan (ö. 746) tarafından daha güçlü bir şekilde dile getirilmiştir. İslam tarihinde *Mihne Dönemi* olarak bilinen dönem de Kur'an'ın mahlûk olup olmadığıyla ilgili tartışmanın sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Yücesoy 2005: 26-28). Bu dönemde Mutezile, Allah kelamının dolayısıyla Kur'an'ın yaratılmış olduğunu öne sürmüş karşısında ise başını Ahmed bin Hanbel'in çektiği grup Kur'an'ın (*kelâm*) kadim olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>28</sup>

28 Konuyla ilgili araştırmalar için bkz. Mustafa Öz, "Ca'd bin Dirhem", DİA 6, ss. 542-3; Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İtikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 28, Güz 2009, ss. 17-44; Muharrem Akoğlu, "El-Hayde Bağlamında Halkul-Kuran Tartışmaları", *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*, ss.

İbn Küllab, her ne kadar bu iki grup arasında uzlaşma sağlamaya çalışsa da genel görüşleri itibariyle *kelâmın* kadim olduğunu savunmaktaydı. Bu anlamda Kirkisani'nin, İbn Küllab'tan daha sembolik Ahmed bin Hanbel gibi isimleri zikretmek yerine İbn Küllab'ı zikretmesi dikkat çekmektedir. Eş'ari, *Makâlât* adlı eserinde İbn Küllab'ın Allah kelamıyla ilgili görüşlerini özetlemektedir. Buna göre Allah ezelde mütekellimdir, Allah kelamı baştan beri Allah'la birlikte olan bir sıfattır, yani *kelâmıyla* birlikte kadimdir. *Kelâm* seslerden ve harflerden müteşekkil olmayıp bölünüp parçalara ayrılamaz. İbn Küllab, *kelâmın* Allah'ın zatî/nefsî bir sıfatı olduğuna vurgu yaparak mana olarak Allah'la birlikte olduğunu müstakil olarak metinleştğinde ya da emirnehiy olarak vücuda geldiğinde Arapça ya da İbranice olabileceğini belirtmektedir. Bu anlamda yazıya geçirilmiş hali mahlûk, içerdiği mana ise Allah'ın zatıyla kaim olduğu için mahlûk değildir (Eş'ari 1980, II:584-5).<sup>29</sup>

Allah sözünün ezeli olduğuna dair iddiayı çürütme sadedinde Kirkisani bazı açıklamalarda bulunmaktadır. O, Tevrat ve diğer kutsal metinlerin, Tanrı'dan sadır olduğunu belirtmektedir (Kirkisani 1940, III/3: 190).<sup>30</sup> Bunların Tanrı'nın işleri olduğunu, fakat Tanrı'dan farklı şeyler olduğunu sonuç olarak Tanrı tarafından yaratıldığını vurgulamaktadır. Allah'ın kâtip, Tevrat'ın da onun kitabı olduğunu belirten Kirkisani, kitabın yazarının onun faili olduğunu ifade etmektedir (Kirkisani 1940, III/3: 190-1; Wolfson 1979:97). Kirkisani, "Onun Allah'tan ayrı oluşunu, Allah tarafından yaratıldığına ve onun fiili oluşuna engel olarak görmüyorsun" (Kirkisani 1940, III/3: 191) itirazına ise "Kelam, Allah ile beraber kadim olsa o zaman o da ilah olur." şeklinde cevap vermektedir (Kirkisani 1940, III/3: 191). Allah'tan başka hiçbir varlığın kadim olmadığını belirten Kirkisani, Allah kelamının sayısız olduğunu böyle bir durumda sayısız ilahlar topluluğu ortaya çıkacağını ifade eder. Kirkisani, *kelamı* kadim olarak görmenin tehlikesinden bahsederken Hıristiyanların *kelam* (*logos*) ve kutsal ruhun kadim olduklarını iddia etmeleri sonucunda onlara tanrısallık atfettiklerini ve teslis akidesinin oluştuğunu söylemektedir (Kirkisani 1940, III/3: 191; Wolfson 1979: 98). Kirkisani bu tür bir yanlış yaklaşımın sonucunda kadim olan binlerce şey iddia edileceğini ve

13-32; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", DİA, XV, İstanbul 1997, s. 371.

29 Daha geniş tartışma için bkz. Tevfik Yücedoğru, *İbn Küllab ve Küllabiye Mezhebi*, Emin Yayınları, Bursa 2006, ss. 79-95.

30 "Fe in seelena sailun mimmen yegulu bi-kidemi'l-kelami fe kale lena etez'umune enne kitaballahillezi huve't-Tevrat ve ğayruha hüve anillahi fe kulna neam."

sayısız ilah ortaya çıkacağını belirtir. Hâlbuki Allah dışındaki her şey mahlûk ve muhdestir (Kirkisanî 1940, III/3: 193).

Kirkisanî, *kelâma* ezellilik katan her türlü ihtimali küfür olarak değerlendirmektedir. Bu anlamda Allah'ın yanında başka ezeli şeyler olduğu inancının çıkacağını belirterek bu düşüncenin yanlışlığına vurgu yapmaktadır. Ona göre benzer şekilde “Allah, *kelâm*dır.” diyen de kâfir olur.<sup>31</sup> *Kelâmın*, mütekellimden ayrı bir şey olduğunu vurgulayan Kirkisanî, onun mütekellimin fiili olarak ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Bu yüzden de Tevrat ve diğer bütün kutsal kitaplar<sup>32</sup> *muhdes*, *mahlûk*, *muhtara* ve *mubteda* olup *kadim* değildir (Kirkisanî 1940, III/3: 191-3). Ona göre Tevrat'ı ilah edinen de küfre girer (Kirkisanî 1940, III/3: 193).<sup>33</sup>

Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki kutsal metinlerin mahlûk olup olmadığı tartışması, aslında Hıristiyanların Hz. İsa'nın konumuyla ilgili inanışlarından kaynaklanmaktadır. Örneğin Yuhanna ed-Dımeşki (ö.750), Müslümanların teslis konusundaki inançlarını eleştirmektedir. Müslümanların kendilerine müşrik dediğini ifade eden Yuhanna bununla birlikte kendilerinin de İsa'ya Allah'ın sözü (kelime) ve ruhu ifadesini kullanarak aslında aynı şeyi söylediklerini belirtmektedir. Ruh ve kelimenin bağlı oldukları şeyden (Tanrı'dan) ayrı düşünülemeyeceğini ifade eden Yuhanna, sözün Allah'tan geldiğini ve dolayısıyla da Tanrı olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre söz Tanrı'dan gayri bir şey ise o zaman Tanrı ruhtan ve sözden yoksun olmuş olur ki bu durum ona alternatifler oluşturmayalım derken onu sakatlama ve eksik bırakma anlamına gelir (Sahas 1972: 137).

Mu'tezile âlimleri bu konuda kendi içinde tutarlı olma adına sıfatları kabul etmeyerek Allah'ın yanında hiçbir şeyin *kadim* olmadığını vurgulamıştır. Kur'an'ın mahlûk olduğu görüşü de bu çerçevede değerlendirilmiştir. Zira Kur'an'a kadim demek, Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu iddiasındaki Hıristiyanların hatasına düşmeyi beraberinde getirecektir. Bu anlamda *mihne* süreci olarak bilinen baskı dönemini de sadece entelektüel bir tartışmanın sonucu olarak değil itikadi ve siyasi anlamda dönemin en güçlü rakip dini olan Hıristi-

31 “La yecuzu en yukale ennelahe kalamun. Ve men kale zalike fekad kefara.”

32 Tevrat ve diğer kitaplar için farklı ifadeler kullanılmaktadır. “kelamullahi ve kutubihi elleti hiye't-Tevrat ve ğayruha”, “fektubullahi ve kalamuhu”, “kelamullahi ve kutubihi”, “et-Tevrat vema şibhuha”.

33 “lev enne kailen kale la ilahe illa fulan, lekâne kad caale fulanen ilahen ve halikan, felemma sahha kufu men kale zalike sahha eydan kufu men ittehaze't-Tevrate ilahen”



yanlığın temel inancını da reddetme olarak değerlendirmek mümkündür. Halife Me'mûn'un (ö. 833), Bağdat valisi İshak bin İbrahim'e yazdığı mektupta Kur'an'ın kadim olduğunu söylemenin İsa'ya ilahlık atfeden Hıristiyanlarla aynı kapıya çıktığına işaret etmesi bu hakikate işaret etmektedir (Taberi, VII: 635).<sup>34</sup>

### Sonuç

Orta Çağ Karai bilginlerin eserlerindeki İslam'a yönelik eleştirilerin Rabbani Yahudilerle ortak yönleri olduğu gibi bazı hususlarda da farklılaştıkları görülmektedir. Öncelikle Karai bilginlerin i'caz noktasındaki vurguları Orta Çağ Rabbani literatüründe bu derecede ele alınmamıştır. Karai bilginler arasında da özellikle Yusuf el-Basir ve Kirkisani'nin i'caz konusunu detaylı olarak tartıştıkları görülmektedir. Bunda muhtemelen her iki bilginin de başta meclis toplantıları olmak üzere karşılaştıkları Müslüman bilginlerden en fazla duydukları konu olması etkili olmuştur.

Karai bilginlerin en önemlilerinden birisi sayılan Kirkisani, Hz. Muhammed'in peygamberliği ve Kur'an'ın i'cazı konusundaki değerlendirmeleriyle dikkat çekmektedir. Kirkisani'nin görüşleri yaşadığı dönemde Müslümanların diğer din mensuplarına karşı kullandıkları en önemli argümanlardan biri olan *i'câzu'l-Kur'an* konusunda olması önem arz etmektedir. Onu takip eden asırda bir başka Karai bilgin Yusuf el-Basir'in de Kirkisani'yle nerdeyse birebir aynı eleştirilerde bulunması ondan istifade ettiğini göstermektedir. Yahudi ve Hıristiyan ilim adamlarıyla yapılan ilmi münazaralar Kur'an'ın i'cazı ve Hz. Muhammed'in mucizeleri konularının ön plana çıkmasına sebebiyet vermiştir. Kirkisani'nin İslam eleştirisi, o dönemin Müslümanları arasındaki genel düşünceleri dışardan bir gözle değerlendirme adına önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Eserini Arap harfleriyle Arapça olarak kaleme alan Kirkisani'nin Hz. Muhammed'in peygamberliğinin reddine yönelik bir bölüm kaleme alması o dönemin İslam toplumundaki ilmi özgürlük adına önemli bir örnektir.

34 Daha geniş tartışma için bkz. Harun Ögmüş, "Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi", ss. 17-44.



## Kaynaklar

- Akoğlu, Muharrem (2005). “El-Hayde Bağlamında Halkul-Kuran Tartışmaları”, *Bilimname* Düşünce Platformu Dergisi 2005: 13-32.
- el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub ibn Kayyim. *Hidâyetu'l-Hayârâ fi Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ*. tahk. Osman Cuma Dümeiryiye, Dâru Alemlî'l-Fevâid.
- el-Fasi, David ben Abraham (1936). *Kitâbu Câmiî'l-Elfâz*. ed. Solomon L. Skoss, New Haven: Yale University Press.
- Eli, Yefet ben (1889). *A Commentary on the Book of Daniel*. ed. D. S. Margalouith, Oxford: Clarendon Press.
- Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali (1980). *Makâlatül-İslâmiyyîn ve'htilâfil-Musallîn*. ed. Helmut Ritter, Weisbaden.
- Halevi, Yehuda (1977). *Kitâbu'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil*. ed. David Baneth, Jerusalem: Magnes Press.
- Hirschfeld, H. (1912). “Ein Karäer über den Mohammed gemachten Vorwurf jüdischer Torahfälschung”. *Zeitschrift für Assyriologie* 26:112-113.
- İbn Sina, Ebu Ali el-Hüseyin (1987). *el-Edhaviyye fi'l-Mead*. ed. Hasan Asi, II. Baskı, Beyrut.
- el-Karâfî, Şihâbu'd-Din Ebu'l-Abbas, *Ecvibetü'l-Fâhîrah ani'l-Es'ileti'l-Fâcirah*, tahk. Mecdi Muhammed eş-Şihavi, Matbaatu Âlemi'l-Kutub, Beyrut 2005.
- el-Kirkisânî, Yakup (1939-1943). *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkib*. ed. Leon Nemoy, New York: Alexander Kohut Memorial Foundation (5 cilt).
- Meral, Yasin (2012). “Orta Çağ Yahudileri Arasında Judeo-Arabik Kullanımı”. *Bütün Yönleriyle Yahudilik*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları: 319-332.
- Ögmüş, Harun (2009). “Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Vahyin Allah'tan İnsana İntikaliyle İlgili Telakkiler Üzerindeki Etkisi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28: 17-44.
- Öz, Mustafa (1992), “Ca'd bin Dirhem”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, c. 6, ss. 542-3.
- Sahas, Daniel J. (1972). *John of Damascus on Islam*. Leiden: Brill.
- Shammai, Haggai ben (1984). “The Attitude of Some Early Karaites towards Islam”. *Studies in Medieval Jewish History and Literature*. ed. Isadore Twersky, Cambridge: Harvard University Press, c. II:3-40.
- Sklare, David (1999). “Responses to Islamic Polemics by Jewish Mutakallimun in the Tenth Century”. *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam*. ed. Hava Lazarus Yafeh, Wiesbaden: Harrasowitz: 137-161.
- Taberî, Muhammed bin Cerir. *Târîhü'l-Ümem ve'l-Mülük*. ed. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Dâru Süveydân, Beyrut.

**114 • ORTA ÇAĞ KARAİ BİLGİNLERİNİN İSLAM ELEŞTİRİSİ:  
YAKUP EL-KİRKİSANÎ ÖRNEĞİ**

- Torki, Fahad (2008). *Al-Qirqisani and Maimonides' Polemic Against Islam*. PhD Dissertation, Boston: Boston University.
- Wolfson, Harry Austryn (1979). *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*. Massachusetts: Harvard University Press,.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1997). "Halku'l-Kur'ân". *DİA*, c. XV, s. 371.
- Yücedoğru, Tevfik (2006). *İbn Küllab ve Küllabiye Mezhebi*. Bursa: Emin Yayınları.
- Yücesoy, Hayrettin (2005). "Mihne". *DİA*, c. XXX, ss. 26-28.
- Zucker, Moşe, "Berurim be-Toldot ha-Vikuhim še-ben ha-Yahadut ve ha-Islam", *Festschrift Armand Kaminka zum siebzigsten Geburtstag*, Verlag des Wiener Maimonides-Instituts, Vienna 1937, ss. 31-48.

**CUMHURİYET DÖNEMİNDE YAPILAN  
İLK RESMİ İSLAM TARİHİ ÇALIŞMALARI  
(TARİH II ORTAZAMANLAR DERS KİTABI ÖRNEĞİ)**

**İlhami AYRANCI\***

**Öz**

‘Erken Cumhuriyet Dönemi’ olarak nitelendirilen 1923-1938 yılları arası, Cumhuriyet tarihinin resmi tarih çalışmaları bakımından en yoğun dönemdir denilebilir. Bu dönemin temel özelliği, onun hem yeni bir yönetim biçimini, hem de kendisini yeniden tanımlayan bir zihniyet oluşturmayı amaçlamasıdır.

Bu makalede, bu dönemde tarih alanında meydana gelen değişimlere değinilmekte, ardından asıl araştırma konumuz olan İslam tarihi alanındaki çalışmalar üzerinde yoğunlaşmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Cumhuriyet Dönemi, Türk Tarih Tezi, İslam Tarihi.

**Abstract**

**The First Official Islamic History Studies During the Republic Period**

It can be said that the period between 1923-1938 named as Early Republic Period is the most intensive period regarding the official history studies. Aiming to create a new form of government as well as to create a mindset which redefines itself is the main feature of this period.

In this article, the changes which were occurred in this period in the field of history will be mentioned briefly, and then will be focused on the studies in field of Islamic History which is our main topic.

**Key words:** Republic Period, Turkish History Thesis, Islamic History.

---

\* Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, ilhamiayranci@gmail.com.

## Giriş

Tarih, geçmişte olan olaylar ve bunlar hakkındaki belgelerden elde edilen bilgilerdir. (Togan 1985: 15; Durant 1983: 15). Geçmişin bilgisi doğrudan doğruya değil, geçmişte bırakılmış olan bir takım verilerin değerlendirilmesiyle mümkün olur. Bu verilerden yola çıkan tarihçi yaptığı çalışmalarla geçmişini aydınlatarak hem kendi zamanına, hem de gelecek nesillere faydalı olabilir. (Langlois vd. 2010: 15). Bu başarılabilirse, tarihin insanlığa sağlayacağı büyük katkılar söz konusudur. (Kütükoğlu 1990: 1; Hizmetli 1991: 8).

Tarih yazımını, “olayların, zaman ve mekân kalıpları içinde kayda geçirilmesi” olarak tanımlayabiliriz. Bunu gerçekleştiren tarihçi bu gerçeklik karşısında çevre ve sahip olduğu kültürün etkisi altındadır. Bu sebeple tarihi kayıtlar bir yönüyle tarihçinin ön yargıları, ideolojisi ve inancı tarafından kuşatılmıştır. (Erşahin 2005: 959). İdeolojik etkilerden, kullandığı belgelerin niteliğine kadar değişik etkenlerle ve hepsinin de ötesinde yaşadığı çağın insanı olması sebebiyle tarihçinin mutlak manada objektif ve tarafsız olamayacağı açıktır. Sağlam bir tarihi bilgi için, objektif tarih olguları ile subjektif tarih anlayışını mümkün mertebe birbirine yaklaştırmak gerekir. (Güngör 1980: 57, 68).

Bu yazıda, ‘Cumhuriyet Döneminde Yapılan İlk Resmi İslam Tarihi Çalışmaları’ konusuna bu noktalar göz ardı edilmeden ışık tutulmaya gayret edilecektir.

Makalemizde, önce alanımıza ön hazırlık mahiyetinde olmak üzere Cumhuriyetin ilk yıllarında yapılmış olan İslam ve Hz. Muhammed (a.s.) konularında ders müfredatı ile ilgili çalışmalara göz atılacak, daha sonra yine aynı dönemde tarih alanında yapılan çalışmalarla “Türk Tarih Tezi” adı altında toplanabilecek tarih yazım projesi konumuza dayanak olması bakımından ana hatlarıyla ele alınacaktır. Çalışmamız içerisinde büyük önem taşıyan ‘Türk Tarih Tezi’nin bilimsel doğruluğuna ilişkin bir tartışmaya girmeyecek, bizim için önem taşıyan ‘tez ile hangi amaçlara ulaşılmak istendiği’nin tespiti ile yetineceğiz.

Makalemizin son bölümünde de aynı dönemde kaleme alınan ‘İslam tarihi’ konulu resmi eser, tarihi kayıtlara uygunluğu ve Türk Tarih Tezi bağlamında değerlendirilecektir.

### **Cumhuriyetin İlk Yıllarında Din ve Hz. Muhammed Konusunda Yapılan Çalışmalar**

Hız. Peygamberin hayatının okullarda öğretilmesine dair çalışmaların Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren başladığı görülmektedir. Din ve Hız. Peygamberin hayatının öğretilmesi konusunda 9 Aralık 1923 ve 8 Eylül 1924 tarihlerinde yayınlanan genelgeler ile 1926 ve 1927 yıllarında hazırlanan İlk Mektepler Müfredat Programlarında öğrencilere, vatan duygusu ve bayrak sevgisi kazandırmaya yönelik çalışmaların yapılacağı bildirilmektedir. ‘Hız. Muhammed’in hayatı hakkında yalnız tarihi hakikatlerin öğretilmesine yönelik bir eğitim’ planlandığı, (Öztürk 2012: 87, 101). onun ahlaki özelliklerinin ön plana çıkarılarak, derslerin ahlak merkezli öğretilmesinin hedeflendiği ifade edilmektedir. (İlk Mektepler Müfredat Programı 1927: 46).

Bu dönemde kaleme alınan ‘Peygamberimiz’ adlı eser ile hedeflenen husus; *“Peygamberimizin hayatı, fazilet ve namuskârlık açısından en asil bir örnektir... Peygamberimizin hayatını öğrenmekle İslâmiyet’in ne suretle neşredildiğini, Peygamberimizin nasıl hareket ettiğini, kendisine karşı yapılan zulümlere nasıl dayandığını ve sabrettiğini öğrenmiş olacağız”* (Yörükan 1926: 10-11). şeklinde anlatılmaktadır. Yine aynı yıl ders kitabı olarak hazırlanan ‘Siyer-i Nebi’, bu dönemde Hız. Muhammed’in hayatının okullarda nasıl anlatıldığına dair önemli bir eserdir. (Mehmet Ziya 1926).

### **Erken Cumhuriyet Döneminde Tarih Alanında Yapılan Çalışmalar**

Türkiye’de tarih öğretiminde özellikle II. Meşrutiyet döneminden itibaren başlayan arayışlar, Cumhuriyet’in ilk yıllarında daha belirgin bir çizgide devam etmiştir. 1924 ve 1926 tarihli ilkokul müfredat programları Cumhuriyet’in beklentilerine uygun değişikliklerin ilk işaretlerini vermektedir. Özellikle 1926 ve daha sonra yapılan değişiklikler incelendiğinde, çocuklara genel tarih kültürünün yanı sıra millî tarihin öğretilmesinin hedeflendiği görülmektedir. (Çapa 2002: 54).

Erken Cumhuriyet Dönemi’nin yönetim kadroları içinde hâkim olan temayül, vatandaşlarına her alanda milliyetçi bir bakış açısının kazandırılmasına yönelik çalışmalara ağırlık vermek olmuştur denilebilir. (Kaplan 2005: 140, 173-174). Yapılan çalışmalarda ana hedefin, vatanına milletine bağlı ‘iyi bir vatandaş’ yetiştirilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Bu hedefe yönelik olarak 1924’te ilk, orta ve lise ders programları bir komisyon marifeti ile yeniden düzenlenerek yeni ders kitapları yazdırılmıştır. 1927-1928 öğretim yılın-

da ilkokullarda uygulanan programda ise tarih dersinin hedefi, “Çocuklara Türk milletinin mazisi hakkında malûmat verip onlarda millî şuur uyandırmak, bugünkü medeniyetin uzun bir mazinin mahsulü olduğunu anlatmak, büyük şahısların hayat ve hareketleri tasvir edilerek çocuklara imtisâle şayan numûneler göstermek” olarak anlatılmaktadır. (İlk Mektepler Müfredat Programı 1927: 71).

Ortaokul ve liselerde uygulanan tarih programları zaman içerisinde küçük de olsa değişikliklere uğramış, asıl değişiklik ise ilk, orta ve liseleri kapsayacak şekilde 1930’dan sonra yapılmıştır. (Türkiye Okulları Kılavuzu, 1936: 3, 9, 20, 23). Bu alandaki çalışmalara temel olacak ilk adım, 23 Nisan 1930 tarihinde Atatürk’ün de hazır bulunduğu ‘VI. Türk Ocakları Kurultayı’nda Türk tarihinin eskiliğinden bahisle Türk ulusunun kurduğu büyük uygarlıkları konu alan bir konuşma yapan Afet (İnan). hanımın, “Türk tarih ve medeniyetini ilmi surette tetkik etmek için bir heyetin teşkiline karar verilmesi” için 40 imzalı bir önerge vermesi, (İğdemir 1973: 4). bunun üzerine Atatürk’ün talimatıyla “Türk Ocağı Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti”nin kurulmasının kararlaştırılması ile atılmıştır. (İkinci Türk Tarih Kongresi, 1943: XXXVIII; İğdemir 1973: 3).

Cemiyetin gerçekleştirdiği ilk faaliyet, Türk tarihi ile ilgili yeni yayınlanan eserlerin yer aldığı bir kütüphane kurmak olmuştur. Bundan sonra da Türkiye’de tarih yazan ve tarihle uğraşabilecek kimselerle bazı tarih öğretmenlerinin görevlendirilmesiyle ders kitaplarının yeniden düzenlenmesine yönelik örgütlenmeye gidilerek (Behar 2002: 803; Taşdemirci, 1988: 84). metninde bizzat Atatürk tarafından düzeltilmeler yapılan (Belleten 1939: XCI). “Türk Tarihinin Ana Hatları” adlı eser yayınlanmıştır. Söz konusu eser sadece 100 adet bastırılarak (Türk Tarihinin Ana Hatları, İç kapak). görüşlerinin öğrenilmesi amacı ile sadece belli kimselere verilmiştir. (Eyice 1968: 510).

Eserin başında sunuş mahiyetindeki üç sayfalık bölümde kitabın yazılma amacı; memleketimizde yayınlanan tarih kitaplarının çoğunda ve onlara kaynak olan Fransızca tarih kitaplarında Türklerin dünya tarihindeki rollerinin şuurulu veya şuursuz olarak küçültüldüğünden, bunun da insanımızın kendisini tanınmasında ve benliğinin inkişafında zararlı olduğundan bahisle, “milliyetimiz için zararlı olan bu hataların tashihine çalışmak” (Türk Tarihinin Ana Hatları 1930: 1). olarak ifade edilmektedir. Eser, ‘son büyük hadiselerle ruhunda benlik ve birlik duygusu uyanan’ Türk milleti için hazırlanan ilk resmi tarih kitabıydı. (Eyice 1968: 514). Kitabın giriş kısmı kamuoyunun yeni tarih

tezinden haberdar olması için üç ayrı basımda 70 bin adet basılarak dağıtılmıştır. (Türk Tarihinin Ana Hatları Methal Kısmı, 1931: 87).

### **Türk Tarih Tezi**

Erken Cumhuriyet Döneminde devlet eliyle, devletin gözetim ve denetiminde bir tarih yazıcılığı dönemi başlamıştır. Bu anlamda “Türk Tarih Tezi”, resmî tarihçiliğin de belirgin örneklerinden birini teşkil eder. (Akman, 2011: 81). Türk Tarih Tezi’ne bağlı olarak ortaya çıkan gelişmeler, 1928 yılında Afet İnan’ın, “*Türklerin sarı ırka mensup bulunduğu<sup>1</sup> ve Avrupalılara nazaran ikinci dereceden bir insan tipi olduğu*” iddia edilen Fransızca bir eseri Atatürk’e göstererek, “*böyle midir?*” diye sorması ve Atatürk’ün de “*hayır olmaz, bunun üzerine meşgul olalım. Sen çalış*” diye cevap vermesi ve bundan sonraki günlerde de tarihle yoğun bir şekilde uğraşmaya başlamasıyla devam eden bir süreçtir. (İğdemir 1973: 3; Copeaux, 2006: 36). Tezin temelinde Osmanlı toplumunun dağılarak imtizacı kaybetmesi vardır.

Türk Tarih Tezi şu şekilde özetlenebilir: Türk milletinin tarihi, şimdiye kadar tanıtılmak istenildiği gibi yalnız Osmanlı tarihinden ibaret değildir, çok daha eskidir. Türkler sarı ırktan değil, beyaz ırktandır. Irak, Anadolu, Mısır, Ege medeniyetlerinin ilk kurucuları Orta Asyalı brakisefal ırkın temsilcileridir. Bilindiği gibi, insanlar kafa şekillerine göre iki ırka ayrılırlar. Bunlar; kafasının genişliği önden arkaya uzunluğunun 4/5’inden az olanlar dolikosefal, yine kafasının genişliği önden arkaya uzunluğunun 4/5’i (%80) veya fazla olanlar Brakisefal ırkı teşkil ederler. Türkler bu ırkın Alpli zümresine dâhildirler. (*Belleten* 1938: 346-352; Kara 1987: 449-453). Bu günkü yurdumuzun sahipleri, eski kültür kurucuları ile aynı vasıfları taşıyan insanlardır. Ortaasyalıların torunları olan Türkler, dünya uygarlığını yaratan insanların soyundandır ve bu uygarlığa önemli katkılarda bulunmuşlardır. (İnan, 1939: 243-246; Baykal, 1971: 539).

1 İnsanlar derilerinin rengine göre genel olarak üç büyük gruba ayrılır. Bunlar; Avrupa’dan Asya içlerine kadar yaygın olarak bulunan ve tarih boyunca kültür ve uygarlıkta diğer ırklardan üstün ve ileri görünen -Türklerin de dahil olduğu- beyaz ırk, yakın zamana kadar uygarlıkta geri olan siyah kıta olarak bilinen Afrika halkı ile Hind’in eski yerlilerinden oluşan siyah ırk ile, (Asya ile Amerika kıtalarının birleşik olduğu zamanlarda Doğu Asya’dan Amerika’ya göç ettikleri düşünülen) Amerika’nın eski yerlileri Kızılderililerin de dahil olduğu dünya nüfusunun 1/3’ünü teşkil eden Güney Doğu Asya ile Okyanus halkının çoğunun mensup olduğu sarı ırk’tır. (Bk. Ekrem Memiş, *Tarih Metodolojisi*, Öz Eğitim Yay, Konya 1995, s. 37-38.)

Türk tarih tezi ile hem Türk asr-ı saadeti kabul edilen uzak geçmiş Orta Asya'ya aşırı vurgu yapılarak böylece (bir anlamda) İslamî geçmişten uzak durulamakta, hem de batı medeniyeti üzerinde hak iddia edilmektedir. (Copeaux, 2006: 21). Bu anlayış ve çizgide İslam medeniyetinin yeri yoktur. (Tuna 1990: 61-62). Türk Tarih Tezi geleneksel İslam tarihçiliğini Türkleri ve Türk medeniyetini İslamlaştırmakla suçlarken, kendisi de büyük ölçüde Araplara layık görmediği İslam medeniyetini Türkleştirmiştir. (Erşahin 2005: 964). Türk Tarih Tezi'nde insanlığın ilerlemesine ilişkin müspet görülen hemen her şeyin bir şekilde Türklerle bağlantı kurularak tasvir edildiği dikkat çekmektedir. (Akman 2011: 105; Yıldız (2007: 159-160). Örneğin Afet (İnan) Hanım, "Orta Kurun Tarihine Umumi Bir Bakış" başlıklı tebliğinde İslam'a İslam medeniyetine ve İslam tarihine Türk Tarih Tezi çerçevesinde Türkleri merkeze alarak değinmekte, (Birinci Türk Tarih Kongresi 1932: 405-444). M. Şemseddin (Günaltay) "Bu günkü Garp medeniyetinin de temeli olan cihanın en yüksek medeniyetinin kurulduğu 8-13. asırların banisi Türklerdir" (İkinci Türk Tarih Kongresi 1943: 289-306). demektedir. İsmail Hakkı (İzmirli) ise işi daha ileri boyutlara götürerek, "Türk Kültürünün İslam'dan Önce Arabistan'daki İzleri" başlıklı tebliğlerinde İslam tarihini, hatta Hz. Muhammed'i Türkleştirmeyi denemektedir. (İkinci Türk Tarih Kongresi, 1943: 281). Bütün bunlar milliyetçilik ve tarih yazımının birbiriyle sıkı sıkıya bağlantılı olması sebebi ile olsa gerektir. (Behar 1992: 21).

Sonuç olarak, Türk Tarih Tezi'nin milli devlet konsepti içinde milli şuuru güçlendirerek, gerek Avrupa, gerekse Osmanlı ve İslâm tarih yazımının kabullerini geçersiz kılmak ve Türklerin "tarihin yapıcı öznesi olduğu gerçeğini" kabul ettirmek üzerinden biçimlendiği söylenebilir. (Tarih I – 1931: V; Tuna, 1991: 59). Hedefi ise, Türk tarihinin başlangıcından itibaren ortaya çıkarılmasıdır. (Süslü 1998: 323, 337-340).

### **İslam Tarihi Bölümünün Kimin Tarafından Yazıldığı Meselesi**

15 Nisan 1931'de Atatürk'ün himayesinde kurulan Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından liseler için "Türk Tarihi'nin Ana Hatları"nda belirtilen ana fikre uygun olarak dört cilt halinde tarih kitapları hazırlanarak (İkinci Türk Tarih Kongresi 1943: XXXVIII-XXXIX; Copeaux 2006: 40). 1931-1932 öğretim yılından itibaren liselerde ders kitabı olarak okutulmaya başlanmıştır. (Behar 1992: 108-116; Çapa 2002: 49).



Çalışmamıza konu olan “Tarih II Orta zamanlar” adlı eser, dört cilt olarak hazırlatılan eserlerden biridir. Eserde yazar ismi bulunmamakta sadece ‘kitabın hazırlanmasında çalışanlar’ın adları verilmektedir. Bunlar; M. Tevfik Bey, Semih Rifat Bey, Akçuraoğlu Yusuf Bey, Dr. Reşit Galip Bey, Hasan Cemil Bey, Afet Hanımefendi, Baki Bey, İsmail Hakkı Bey, Reşit Saffet Bey, Sadri Maksudi Bey, Şemseddin Bey, Şemsi Bey ve Yusuf Ziya Bey’dir. (*Tarih II Ortazamanlar* 1931: VII-VIII).

Biz, 22 Ekim 1961 tarihli Uluğ İğdemir’in Ulus Gazetesindeki “Fikir ve Ülkü Adamı Günaltay” adlı yazısında verilen bilgilerden ve bundan sonra meydana gelen gelişmelerden, kitabın 79-184. sayfaları arasında yer alan (105 sayfa hacimli) ‘İslam Tarihi’ başlıklı 14. Ünitesinin M. Şemseddin Günaltay tarafından keleme alındığını düşünüyoruz.

Uluğ İğdemir, söz konusu makaleyi kaleme aldığı tarihten tam otuz yıl önce, Türk Tarih Kurumu’nun kuruluşundan iki ay sonra, Kurum’un Atatürk’ün Başkanlığında yapılan bir toplantısındaki Günaltay için şunları söylemektedir: “*Toplantıda, Türklerin Moğollarla olan akrabalığı konusu görüşülüyordu. Üyelerinden bazıları Moğolları da Türk sayıyordu. Günaltay bu fikri şiddetle reddediyordu. Atatürk bu tartışmaları sukûnetle idare ediyor ve her düşüncüyü aynı tarafsızlıkla dinliyordu. Bu toplantıdan bir hafta sonra Kurum, Atatürk’le birlikte İstanbul’a taşındı ve Dolmabahçe Sarayı’nda çalışmalarına başladı. O sırada lise tarih kitapları yazılıyordu. Atatürk bu kitapların müsveddelerini dikkatle okuyor, düşüncelerini Kurum Başkanlığına Yalova’dan yazdığı mektuplarla bildiriyordu.*”

Günaltay’ı tartışmalı konuları aydınlatan birisi olarak gören Uluğ İğdemir’e göre, onun bu özelliğini, İslam Tarihi üzerinde titizlikle duran Atatürk de beğenmektedir. Lise tarih kitaplarının müsveddeleriyle ilgili olarak 16 Ağustos 1931’de Kurum Başkanlığına gönderdiği yazıda, çok önem verdiği ve Türk Tarih Kurumu Üyelerinden Zakir Kadirî (Ugan)’ye yazdırılan “İslam Tarihi” bölümüne ait yazıları beğenmediğini, “*söylemeye mecburum ki bir mütehasssın kafasından, kaleminden ve tertibinden çıkmışa benzemiyor*” şeklinde ifade etmekte ve bu bölümün İslam tarihi üzerindeki vukûfiyetini yakından bildiği Günaltay tarafından yazılmasını istemektedir. (İğdemir 1973: 8).

Atatürk mektubunda: “*Muhterem azamızdan Şemseddin Beyefendi -ki bu notları etüd etmekle meşguldür- benimle aynı fikirdedir ümit ederim. Şemseddin Bey’in bu notlar üzerinde yapacağı tadilata ve kitap tertibine, ne noktai*

*nazardan ehemmiyet vermesi faydalı olacağını zannettiğim bir numûneyi takdim ediyorum.*” demektedir.

Bu olay üzerine Günaltay, bu bölümü yeniden yazmış ve Yalova’ya göndermiş, Atatürk de 22 Ağustos 1931’de Kurum Başkanlığına gönderdiği yazıda, Günaltay’ın hazırladığı notlardan okuduğu kısımları fevkalade enteresan ve kıymetli bulduğunu, kimi yerlere de “ufak bir ilave” yaptığını, ayrıca; Türk-Arap mücadelesinin Şemseddin bey tarafından “çok parlak” bir şekilde yazıldığını ve bu bölümü “aynen” kabul ettiğini ifade etmektedir. Bütün bunlar, Günaltay’ın tarih ve özellikle de İslam tarihi alanında Atatürk tarafından bu sahada otorite kabul edildiğini göstermektedir.

Atatürk’ün Günaltay’a güveni şu olayda da açıkça görülmektedir: Hz. Peygamberin hayatını konu alan bir kitap kaleme alan Batılı bir müsteşrik, eserinde Hz. Peygambere olmadık hakaret ve iftiralar atar. Hatta onun için; “isterik krizleri tutan söntük bir derviş” yakıştırmasında bulunur. Bu kitap Türkçe’ye çevrilir ve bir tane de Atatürk’e sunulur. O da kitabı Günaltay’a incelettirir ve kanaatlerini sorar. Günaltay eserin “ele alınmayacak derecede bir facia” olduğunu söyler. Bunun üzerine Atatürk, Günaltay’a kendi eliyle çizmiş olduğu Bedir savaşını gösteren bir haritayı göstererek, “*Onun hak Peygamber olduğundan şüphe edenler şu haritaya baksınlar, Bedir destanını okusunlar. Hz. Muhammed’in bir avuç müslümanla mahşer gibi kalabalık ve alabildiğine zengin Kureyş ordusuna karşı, meydan muharebesinde kazandığı zafer, fâni insanların kârı değildir. Onun Peygamberliğinin en kuvvetli delili işte bu savaştır*” der. (Gürtaş 1991: 24-29; Yakıt 2002: 26-27).

Ne var ki, yukarıda anlatılan uygulama, günümüzde sıkça tartışılan resmî tarih ve bilimsel tarih tartışmalarına da örnek teşkil edebilir. Zira bu durum kimi araştırmacıların da belirttiği gibi, tarih ile ilgili bir konunun devletin en yetkilisinin -Cumhurbaşkanının- onayından geçtiği<sup>2</sup> fikrini doğrulamaktadır. (Copeaux 2006: 81, 212; Çetinkaya 1994: 84; Şakacı, 1996: 74).

Her ne kadar hiçbir devlet tarihinin bu yönünü kabul etmese (Tekeli 2007: 35-36). ve ‘tarihsel gerçeğin sadık bir anlatımı olduğu’ iddiasını sürdürse de, bu durumun Türk Tarih Tezi özelinde vuku bulduğunu söylemek mümkündür.

2 Yukarıda anlatılan konu ile bağlantılı olarak; 1932 tarihi verilmek suretiyle bazı eserlerde yer alan; “liseler için hazırlanan tarih kitaplarının İslam Tarihi bölümünün bizzat Atatürk tarafından yazıldığı” yolundaki ifadelerden Atatürk’ün yukarıdaki müdahalelerinin kastedildiğini düşünüyoruz. (Bkz, Ethem Ruhi Fiğlalı *Atatürkçü Düşünce El Kitabı*, “Atatürk ve Din”, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurulu, Atatürk Araştırma Merkezi, 1995, s, 266; Ali Sarıkoçuncu, *Atatürk, Din ve Din Adamları*, TDV, Yay, Ank, 2002, s, 216; Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine*, s, 81.

Bunun neticesinde tarih, bilimsel niteliğinden ziyade ona yüklenmek istenen çerçevede değerlendirilmiş, yerilmiş ya da övülmüştür. (Akman 2011: 107).

Devletin veya siyasi erkin tarih yazımına müdahalesi hem Türklerde, hem de dünyada görülmektedir. Söz gelişi, Osmanlı Devletinin de devlet ve iktidar anlayışı, sarayda resmi konumu olan Osmanlı tarihçisinin dünya görüşünün temelini oluşturuyordu. Devletin ilk birkaç yüzyılında tarih yazıcılığı daha ziyade yöneticilerin askeri ve siyasi başarılarının anlatımıydı. (Köprülü 1984: 5; Ortaylı 1986: 423; İnalçık, 1953: 451-452; İnalçık 1962:152).

Diğer imparatorluk tarihleri gibi geleneksel Osmanlı tarihçiliği de temelde gelecekte hatırlanmak amacıyla destansı bir aktarım yoluyla siyasal meşruluk için bir temel oluşturuyordu. (Ortaylı 1982; 66-67). Osmanlı'da da tarihi yapan yönetici kesim tarihin yazımına müdahale ettikleri söylenebilir. (Kushner 1977; 27-31). Avrupa'da da tarih eğitimi, ulusal kimlik yaratmak ve güçlendirmek için bir araç haline getirilmiştir. Yani, siyasetçi tarihçiler olgusu Türkiye'ye özgü bir durum değildir. (Bkz, Deletant 1988). Bilakis, siyasi düşüncenin tarihi etkilemesi dünyanın her yerinde söz konusudur.

### **Eserin (Bölümün) Tarihi Kayıtlara Uygunluğu ve Üslubu Açısından Değerlendirilmesi**

Eser içerisinde yer alan İslam tarihi bölümü; “İslam Dini Arabistan'da Kuruldu” başlığı ile “...Yazın şarktan esen sam yelleri insanları boğar ve dalgalar halinde kum yığınları sürükler” ifadelerinin yer aldığı Arap yarımadasının vahşi coğrafi yapısının insanı daha baştan kasvete sürükleyen tahlili ve o günkü Arap toplumunun “iptidâiliği”ne vurgu yapılan Arap cahiliye tarihi ile başlamakta, Endülüs Emevileri ile sona ermektedir. (Tarih II, Ortazamanlar, 1931: 79-184).

Eserde, Hz. Peygamberden bahsedilirken, ismin ‘Muhammed’ yerine ‘Muhammet’ olarak yazılması ve isimden sonra salâtu selâm'ın kullanılmaması dikkat çekmektedir. Yine kitapta saygı, ululama, övme, yüceltme maksadıyla yüksek dereceli kişiler için kullanılan Hazret, (Doğan 1990). yada kısaltılmış şekliyle “Hz.” kelimesi kullanılmamaktadır. 1945'ten itibaren kitaplarda bu kelime gündeme alınmış ve tekrar kullanılmaya başlanmış, ilk olarak da İlkokul IV. sınıf kitabında kullanılmıştır. (Unat 1945: 91).

Eserde konuların resmi ve tarafsız bir üslup ile ele alındığı, kimi zaman araya mesafe koymanın da ilerisine gidilerek ve tarafsızlıktan kuşkuya geçilerek; “*Muhammed'in Peygamberliğinin başlangıcına dair birçok rivayetler*

*vardır. Bunlar pek çok efsanelerle karışmıştır. Hakikatte peygamberin ilk söylediği Kur'an ayetlerinin ne olduğu kat'i surette malum değildir*" (Tarih II, Ortazamanlar, 1931: 91). denilmektedir. Anlatımdaki, 'Hz. Peygambere ilk vahyolunan...' yerine 'peygamberin ilk söylediği ilk Kuran ayetleri...' ifadesi dikkatlerden kaçmamaktadır. Ayrıca, Hz. Peygambere ilk vahyolunan ayetler konusunda herhangi bir tartışma da söz konusu değildir.<sup>3</sup>

Hz. Peygamberin ümmetine tebliğ ettiği ayetler, "uzun süreli tefekkürün mahsulü" olarak yorumlanarak bunların "ihtiyaçlara göre takrir edildiği", Hz. Peygamberin "kendisini tahrik eden kuvvetin tabiat fevkinde bir mevcudiyet olduğuna samimi bir surette kâni" olduğu ifade edilmektedir. (Tarih II, Ortazamanlar, 1931: 91). Mekke'de müşrikler arasında yetişmiş olmasına rağmen, dini konuların pek derin bir surette zihnini işgal ettiği, kırk yaşına geldiğinde "vatandaşlarını, kendinin bulunduğu ve doğru olduğuna inandığı yeni bir dine davete başladı" (Tarih II, Ortazamanlar, 1931: 89). ifadelerinin muhtevası İslam anlayışı bakımından problemlidir.<sup>4</sup> Çünkü Allah ile kulları arasında yapılan elçilik anlamına gelen peygamberlik (Nübüvvet), kişinin kendisinin isteyerek veya çalışmakla elde edilecek bir makam değildir. (Kastallani 1281: 53; İsfahanî 1381/1961: 482). Yüce Allah onu kullarından seçip dilediğine verir. (Şûra, 52; Cum'a, 4, En'âm, 124).

3 İslam tarihi kaynaklarına göre, Hz. Muhammed (a.s), kırk yaşındayken, 610 yılı Ramazan ayında gecenin bir yarısında Hira mağarasında vahiy meleği Cebrail (a.s.), gelerek: "Oku!" dedi. O; "Ben, okuma bilmem!" diye cevap verdi. Cebrail (a.s.) Hz. Peygamberi nefesi kesilinceye kadar sıktı. Öyle ki Hz. Peygamber öleceğini sandı. Bundan sonra bırakıp, tekrar "Oku!" dedi. Hz. Peygamber: "Ben, okuma bilmem!" dedi. Cebrail (a.s.), onu üçüncü kez nefesi kesilinceye kadar sıktıktan sonra tekrar: "Oku!" dedi. Bundan sonra Hz. Peygamber, Alâk süresinin başındaki beş âyeti okudu. Okuduğu âyetler sanki kalbine yazılmış gibi idi. Böylece ilk vahiy, Alâk suresi 1-5 ayetlerinin nüzûlü ile gerçekleşmiş oldu. (Bkz, İbn Hişam, Sîre, c, 1, Beyrut 1391/1971, s, 252-253; İbn Sa'd, Tabakâtü'l-Kübrâ, c, 1, Beyrut 1379/1957, s, 194; Tirmizî, Sünen, c, 5, Mustafa Babi Mat, Mısır, 1356, s, 82; İbn Hazm, Cevâmiu's-Sîre, Mısır mat, Dâru'l-Maarif, 1382/1962, s, 5.)

4 Bu kitabın yayınlanmasından üç yıl sonra Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından hazırlanan tarih kitapları esas alınarak, ortamekteplerin ikinci sınıfı için hazırlanan; 'Ortamektepler İçin Tarih II' isimli eserin "İslam Tarihi" bölümü, neredeyse Tarih II, Ortazamanlar'ın aynıdır. (Bkz, Ortamektepler İçin Tarih II, Devlet Matbaası, İstanbul, 1934, s, 51-93. Bu eserin 1936 yılında herhangi bir değişikliğe gidilmeksizin yeni bir baskısı daha yapılmıştır.) Söz konusu iki eser (1931 yılında yayınlanan 'Tarih II, Ortazamanlar' ile 'Ortamektepler İçin Tarih II) arasındaki farklılıklar çok dikkatli bir inceleme ile ancak görülebilmektedir. Üzerinde yazarı bulunmayan bu eserin, 'Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından hazırlanan tarih kitapları esas alınarak ortamekteplerin ikinci sınıfı için hazırlanmış' ifade edilmiş olsa da, biz bu eserin, Tarih II Ortazamanlar'ın "İslam Tarihi" bölümünün milimetrik oynamalarla bir kopyası olduğunu tespit ettik. Sözü edilmeye bile değmeyen, sadece çok özel bölümlere vurgu yapılırken kurulan cümlelerdeki "üslup değişikliği" olarak ifade edebileceğimiz bu farklılıklara yeri geldikçe temas edeceğiz. Burada hemen; söz konusu ikinci eserde, yukarıda geçen; "vatandaşlarını, kendinin bulunduğu ve doğru olduğuna inandığı yeni bir dine davete başladı" ifadesinin bulunmadığını belirtmek yerinde olacaktır. (Bkz, Ortamektepler İçin Tarih II, s, 56.)

Eserde Hz. Peygamberin hayatına ve Kur'an'ın vahyedilmesine ilişkin anlatımda fiil kipleri arasında tercih yapmakta zorlanılmakta, öyle ki anlatılanlara bir anlam yüklemek güçleşmektedir. Hz. Peygamber'e Kur'an'ın vahyi; “İslam an'anesinde bu ayetlerin Muhammed'e Cebrail adında bir melek vasıtası ile Allah tarafından vahiy, yani ilham edildiği kabul olunur” (Tarih II, Ortazamanlar 1931: 90). şeklinde ifade edilmektedir.

Eserde “İlk Vahiy” başlığı altında Kur'an'ın muhtevasından; “*Kuranın içindekiler başlıca üç bahiste mütalaa olunabilir. Birincisi ve en mühimmi, Allah'ın bir olduğuna ve ondan başka Allah olmadığına ve Muhammed'in onun Resûlü bulunduğuna inanmak... İkincisi, hukukî hükümler, üçüncüsü tarihe ait malûmattır...*” denildikten sonra “*yeni fenler sayesinde meydana çıkarılan hakikatler en yakın tarih bilgilerini bile temellerinden sarsmaktadır*” (Tarih II, Ortazamanlar 1931: 92). denilerek kapalı bir ifade ile de olsa, Kur'an'da tarih'e dair verilen bilgilerin, yeni bilimsel çalışmalarla nakzedildiği ihsas edilmekte, ancak bu iddia ile ilgili herhangi bir örnek verilmemektedir.

Yukarıda ileri sürülen iddiaya benzer görüşler daha önce de dile getirilmiştir, günümüzde de ileri sürülmektedir. Gerek Kur'an kıssalarının gerekse Kur'an'da anlatılan diğer hususların gerçek olmadığına dair ilk itirazı Mekkeli müşrikler yapmıştır. Onların bu itirazları sözlü propaganda yoluyla karşı koydukları vahyin ilk döneminde devam etmişse de İslam'ın hâkim olması ile ortadan kalkmıştır. (Abay, 2007: 18-19). Kur'an kıssaları konusunda; “*Kur'an'da Anlatım Sanatı*” adlı eserde, Kur'an'daki kıssalara hâkim olan temanın sadece duygusal boyutlu olduğu, Kur'an'ın hedefinin tarihi doğruluk olmaması sebebiyle, kıssanın halk arasında yaygınlaşmış şeklinin kullanıldığı ileri sürülmektedir. (Halefullah 2002: 66-70, 94; Parlak 2014: 1-15). Benzer görüş sahiplerine göre, Kur'an; tarih bilgisi vermeyi, insanlara tarih öğretmeyi ve onların arasında tarihsel belgeleri açıklamayı amaçlamamıştır. Tabi bu görüşe itirazlar da söz konusudur.<sup>5</sup> Dahası, modern ilmin ancak günümüzde ulaşabildiği -veya bundan sonraki zaman diliminde ulaşabileceği- ilmi sonuç-

5 Bkz, Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Min Revâi 'i'l-Kur'an*, Dimeşk, 1972, s. 237; Suat Yıldırım, “Kur'an'ı Kerim'de Kıssalar”, Atatürk Üniv. İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 3. sy, Sevinç mat, 1979; Bkz, Muhammed Beyyûmî Mehrân, “Dirâsat'un Tarihiyyet'un Mine'l-Kur'an'il-Kerîm”, (Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2. baskı, Beyrut 1988.) “Kur'an-ı Kerimden Tarihi Araştırmalar”, Çev, İdris Şengül), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 36, Ankara 1997, s. 483; Remzi Kaya, “Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, U.Ü.İ.F. Dergisi, c. 11, sy, 2, 2012, s. 51. İdris Şengül, “Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri”, Diyanet İlmî Dergi, c. 32, sy, 4, 1996, s. 91.

ları Kur'an'ın on dört asır önce haber verdiği bunun da Kur'an'ın ilmi i'caz yönünü teşkil ettiği ifade edilmektedir. (Şengül, 1994: 329).

Bilinen bir husustur ki, Kur'an'ın muhtevası içinde önemli yer tutan kovidlerden birisi de geçmiş milletler, peygamberler ve bazı önemli olayları anlatan tarihi kıssalardır. Bazı müfessirlere göre hacim itibarıyla Kur'an'ın üçte birini, (bazılarına göre ise üçte ikisini) teşkil eden (Şengül 1994: 26; Yıldırım, 1979: 37; Kaya, 2012: 36; Şengül, 1996: 63). 84 civarında kıssa bulunmaktadır. (Kaya 2012: 37). Böyle olunca, konuyla ilgili yorumların da fazla olması kaçınılmazdır.

Kur'an'a göre, Kur'an'da anlatılan kıssalar apaçık bir "gerçek"ten başka bir şey değildir, tartışma götürmeyen bir güvenilirliğe sahiptir. "*İşte (İsa (a.s) hakkında) bu anlatılanlar gerçek kıssalardır*"; (Âli İmrân, 62). "*Biz sana Ashâb-ı Kehf'in haberlerini gerçek olarak anlatıyoruz*" (Kehf, 13). "*Kitaptan sana vahyettiğimiz gerçektir*" (Fâtır, 31). ayetleri, bunun Kur'an'da bulunacak delillerinden sadece bir kaçıdır.

Öte yandan, Kur'an'ın nazil olduğu dönemde Arapların Kur'an kıssalarının çoğundan habersiz olduklarını, yani bunları daha önce bilmedikleri özellikle ifade edilmelidir. Bunun delili olarak da Kur'an'daki Nuh (a.s.) kıssasının anlatımının ardından, "*Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun, ne kavmin*" (Hûd, 49). ayeti ile, "*Bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. 'Meryem'in bakımını hangisi yüklenecək?' diye kur'a çekerlerken sen onların yanında değildin. Bu konuda onlar aralarında çekişirlerken de yanlarında değildin*" (Âli İmrân, 44). ayetleri gösterilebilir.

Bu kıssalar Arapların bildiği ve aralarında anlatıp durdukları hikâyelerden olsalardı; "...*Bundan önce onları ne sen biliyordun, ne kavmin*" ifadesi karşısında bir itiraz gelmesi gerekirdi. Oysa Hz. Peygambere karşı hep bir açık yakalayıp, o açıktan yararlanarak saldırıya geçmek için fırsat kollayan müşriklerden bu ayete herhangi bir itiraz gelmemiştir. (Mehrân 1996: 114). Öte yandan, yukarıdaki iddianın aksine; tarihî bilgi ve arkeolojik bulgular Kur'an kıssalarının tarihi gerçek olaylar olduğuna delil olarak gösterilmektedir. Yani, yazarın, '*yeni fenler sayesinde meydana çıkarılan hakikatlerin tarih bilgilerini temelden sarstığı*' iddiasının aksine, Kur'an'da anlatılan kıssaları ve İslam'dan önceki devirlerle ilgili haberleri modern keşiflerin de teyid ettiği yönünde 19. yüzyıldan itibaren müslümanlar arasında ciddi bir eğilim söz konusudur. (Mehrân 1997: 481, 486). Buna göre Kur'ân-ı Kerim'de yer alan

kıssalarda verilmek istenen mesaj belirli bir zaman dilimi ile de sınırlı değildir. Kıssalar, geçmişti yansıtmakla kalmaz, zamanımıza ışık tutarak, geleceğe kılavuzluk yapmaktadır.

Kur'an kıssaları bizim bu çalışmamızın ana unsuru değildir. Biz son olarak; yukarıda söylediklerimizin, Kur'an'ın tarihçilerin anlattığı gibi geçmiş milletlerin haberlerini anlatan bir tarih kitabı olduğu anlamına elbette gelmediğini, ancak, apaçık birer hakikat olarak Kur'an'ın hedeflerini gerçekleştirme vesilelerinden birisi olduğunu ve yeni buluşlarla nakzedilen bir Kur'an ayetinin de şimdiye kadar ispat edilemediğini ifade etmek isteriz.

Eserde, *“Muhammed'i ve onun nasıl bir din müessisi ve dini bir devlet reisi olduğunu anlayabilmek için onun bilhassa askeri faaliyetlerini tetkik etmek lazımdır. Aksi takdirde Muhammed'i, her şeyi bir melekten alan ve aynen muhitine tebliğ eden ümmi, cahil ve hissiz hareketsiz bir put derecesine indirmek hatasından kurtulmak mümkün olmaz. Hâlbuki Muhammed denilen şahıs bizatihi mütehasıs, mütefekkir, müteşebbis ve muasırlarının en yükseği olduğunu yaptığı işlerle ispat etmiş bir varlıktır”* (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 93). ifadeleri yine eserin üslubu konusunda fikir vermektedir. Bu bölümde de Hz. Peygamber bir yandan övülürken diğer yandan anlatım tarzının rahatsız ediciliği ortadadır.

Eser, Hicreti; Hz. Peygamberin, Ebu Talip ve Hz. Hatice'nin vefatı ile iki büyük hamisini kaybetmesinin ardından, 622 yılında, *“Yahudi ve Hanifler vasıtası ile vahdâniyet dininin esaslarını bilen, kendilerini bir araya toplayacak bir reise muhtaç olan ve Hz. Peygamber ile Müslümanları himaye edeceklerine söz veren”* kimselerin bulunduğu *“Medine'ye kaçtı. Buna hicret denildi”* ifadeleri ele almaktadır.<sup>6</sup> Sözlükte; terk etmek, ayrılmak, bir yerden bir yere göç etmek anlamına gelen (Dini Kavramlar Sözlüğü 2006: 256). ve Müslümanların terminolojisinde bununla Hz. Muhammed (a.s.) ve arkadaşlarının 622 yılında Mekke'den Medine'ye göç etmelerinin kastedildiği “Hicret” için “kaçmak” ifadesini kullanma geleneği yoktur.

“Tarih II Ortazamanlar” adlı eserde, “Muhammed Medine'de” başlığı altında, Mescid-i Nebevi'nin inşası anlatılırken kullanılan; *“Caminin bir duvarına bitişik olmak üzere Muhammed ile karıları için kerpiçten yatacak odalar*

6 Bk, *Tarih II, Ortazamanlar*, s. 90. (Üzerinde yazarı bulunmayan fakat “Tarih II, Ortazamanlar” adlı eserinin bir kopyası olduğunu daha önce ifade ettiğimiz “*Ortamektepler İçin Tarih II*” isimli kitapta hicret için “kaçmak” ifadesi kullanılmamaktadır. Bk, *Ortamektepler İçin Tarih II*, Devlet Matbaası, s. 57.)



yapıldı”<sup>7</sup> ifadeleri medeni anlatım tarzına uymamakta, eserde kullanılan üslûp hakkında yeterli malumatı vermektedir. İslam inancında Hz. Peygamberin eş-leri ‘Ümmühât’ul Müminîn’dir ve bu sıfatın gereği olarak her müslümanın üstünde ahlakî ve hukukî analık hakkına sahiptir. (Ahzab, 6, 53). Dolayısı ile, böyle bir kültüre sahip bir topluma seslenen bir kitapta söz konusu ifadelerin kullanılması siyaseten uygun olmadığı gibi, pedagojik bakımdan da isabetli görülmemektedir.

Uhud savaşının anlatımı içerisinde de; “*Muharebeden dönenleri karşılamak için Medine haricine çıkanlar Muhammedi perişan bir halde at üzerinde gördüler. Yüzü şişmiş, alt dudağı morarmış, sarkmış ve kanamış idi*”<sup>8</sup> ifadelerine yer verilen eserde “Hac” kelimesi, devamlı olarak “haç” olarak, (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 103, 109, 112). “Mute”, “Muta” olarak, (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 110, 112). “Minber” kelimesi de “mimber” olarak yazılmaktadır. (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 116).

Mekke’nin Fethi, “Mekke’nin zaptı” başlığıyla işlenmekte<sup>9</sup> müslümanların ciddi bir direnişle karşılaşmaksızın Mekke’ye girişi anlatılmakta ve Mekkelilerin boyunları önünde beklemeleri ifade edilerek, bundan sonra meydana gelen gelişmeler de; “*Artık hiçbir şey Muhammedin keyfine munkat bir halde kalmış olan Mekke’nin mukadderatını değiştiremezdi... Kabe’nin yanına gelince devesinden inmeden elindeki uzun sopası ile işaret ederek Kabe’deki bütün putları birbiri ardınca kırdırdı. Ondan sonra Kabe’nin anahtarlarını aldı, cebine koydu...*” (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 107-108). şeklinde dile getirilmektedir.

Eserin söz konusu bu üslubunun iticiliği bir yana, “*Artık hiçbir şey Muhammedin keyfine munkat bir halde kalmış*” olarak anlatılan davranış biçimi, İslam inancında bir peygamber davranışı olarak görülmez. Çünkü Peygamberler hevâ ve heveslerine göre hareket etmezler. (Necm, 3-4).

Yalancı peygamberlerin ele alındığı bölümde; Hicretin 10. yılında Benî Hanîfe kabilesi temsilcileriyle birlikte gelerek Hz. Peygamberle görüştükten

7 Bk, *Tarih II, Ortazamanlar*, s. 93. (Bu ifadeler daha önceki bölümlerde adı geçen ‘Ortamektepler İçin Tarih II’de; “karıları için” ifadesi, yumuşatılarak; “kadınları için” şeklinde kullanılmaktadır. Bk, *Ortamektepler İçin Tarih II*, s. 59.)

8 Bk, *Tarih II, Ortazamanlar*, s. 99. (Ortamektepler İçin Tarih II’ adlı eserde konu anlatılırken ayrıntıya girilmeksizin sadece, “Muhammed yaralandı” ifadesi kullanılmaktadır. Bk, *Ortamektepler İçin Tarih II*, s. 61.)

9 Bk, *Tarih II Ortazamanlar*, s. 106. (Mekke’nin fethi için “zaptı” ifadesi “Ortamektepler İçin Tarih II” isimli kitapta kullanılmamaktadır. Bk, *Ortamektepler İçin Tarih II*, s. 63.)



sonra Müslüman olana ve Yemâme'ye döndükten sonra da irtidad ederek peygamberlik işinde Hz. Muhammed'e ortak olduğunu iddia etmeye başlayan Müseyleme konusunda; *"Hakikatte Müseyleme de kıymetsiz sayılmayacak ahlakî ve dinî bir mezhep ortaya koymuştu. Fakat bu mezhep İslamiyetin seviyesinden pek aşağı idi"* (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 113). denilmekte, *"kıymetsiz sayılmayacak ahlakî ve dinî bir mezhep"* hakkında bilgi verilmemektedir.

Burada özellikle vurgu yapılması gereken husus, peygamberliğini ilan eden bir kimsenin "mezhep" ortaya koymasının kelam ilmi bakımından doğru bir tanımlama olup-olmadığı meselesidir. Çünkü, mezhep; dinin aslî veya fer'î hükümlerinin dayandığı delilleri bulmakta ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlamakta otorite sayılan alimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya belirledikleri sistem, (Üzüm 2004: 532). Peygamber ise; insanları hakka irşad etmek ve kemale erdirmeye üzere görevlendirilen bir "elçi"dir. (Dini Kavramlar Sözlüğü 2006: 539-540). Bu durumda peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin "bir mezhep ortaya koyması" ifadesi doğru bir tanımlama olmamaktadır.

Eserde altı çizilen, *"Emevilerin takip ettikleri siyaset, Arap olmayan kavimlerin kendi aleyhlerindeki düşmanlıklarını şiddetlendirmiştir"* (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 147). tespiti konunun uzmanlarınca da paylaşılmaktadır. (Aycan 1993: 94).

Eserde dört halife dönemi başarılı yönleri ile tanıtılmıştır denilebilir. Böyle de olsa, bu dönemde Müslümanları, Türk İran ve Bizans medeniyetleri ile temas ettikleri halde bu medeniyetlerden yeterince istifade etmemekle ve *"Kur'an'dan başka şey okumak caiz değildir"* inancıyla "istila" ettikleri yerlerde *"dini asâr ve abidelerle birlikte Türk, Fars ve Yunan lisanları ile yazılan eserleri yakmak ve tahrip etmekte bir beis görmemek"* (Tarih II Orta Zamanlar 1931: 124). ile itham etmekte, bu konuda herhangi bir kaynak belirtilmediği gibi bir örnek de verilmemektedir. Oysa söz konusu dönemde karşılaşılan kültür ve medeniyetler 'maruf' kavramı ile değerlendirilerek İslam'ın temel ilkelerine aykırı olmamak kaydı ile onlardan azami derecede yararlanılmıştır. Bu bağlamda İslam medeniyeti değişik kültür ve medeniyetlerin katkıda bulunduğu bir 'maruf' veya başka bir ifade ile 'terkip' medeniyetidir. (Sarıçam vd. 2014: 46-52).

### Eserin (Bölümün) Türk Tarih Tezi Açısından Değerlendirilmesi

Mukaddime'sinde yazılış amacı; milli tarihimizin “Ümmetçilik” ve “Osmanlılık” gibi fikirlerle ‘inkâr edilmiş ve unutturulmuş simasını ve mahiyetini bütün hakikatleriyle ortaya çıkarabilmek’ (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: V). olarak ifade edilen eserde Türk Tarih Tezi'nin İslam tarihi üzerindeki tezahürleri somut bir şekilde görülmektedir. “İslâmiyet ancak Arap Yarımadasının hudutlarını aştıktan ve Arap olmayan kavimler, bilhassa Türkler tarafından kabul edildikten sonradır ki büyük bir din haline geldi” (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 93). ifadeleri buna örnek olarak verilebilir.

Eserin birçok bölümünde Türk Tarih Tezi ile bağlantılı görülebilecek değerlendirmeler bulunmaktadır. Örneğin; “M.Ö. 115'te Seb'alıları mağlup ederek Ma'rep'te devlet kuran Himyeriler dönemi anlatılırken; “*Himyeriler devrinde Yemen ziraatini temin eden Ma'rep seddini büyük bir sel yıktı. Ticaret yolunun değişmesi ve Ma'rep seddinin yıkılması yüzünden Yemenliler fakir düştü Birçok halk cenuptan şimale hicrete başladı. Bunlardan Gas-saniler Suriye'ye, Hazrec'ler ve Us'lar Medine'ye, Us'lardan bir kısmı da Mekke'ye gelip yerleştiler. Kendilerine Araplarca Huzaa denildi*” (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 81). denilirken, bir sonraki sayfada, Medine'ye hicret eden Us'ların isminin bilâhare “Evs” olarak değiştirildiğinin ifade edilmesi, (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 82). dönemin bir başka yayınında başka bir kaynakta bu kabilenin Türk olabileceğinin ileri sürülmesi (İzmirli 1943: 281). bunlardan biridir.

Burada bizim için önemli olan husus, bu kabilelerin İslam tarihi içerisinde oynadıkları önemli rollerdir. Eserde, Uhud savaşından sonraki zorlu gece, Hz. Peygamberin o gece nasıl ve kimler tarafından korunduğu hakkında bilgi verilirken; “*Us ve Hazreç reisleri bizzat geceyi Muhammedin kapısı önünde geçirdiler*” (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 99). ifadeleriyle söz konusu kabile üzerinde vurgu yapıldığı gözden kaçmamaktadır.

Yine Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra Hz. Ömer ve Ubeyde b. Cerrah ile birlikte Sad b. Ubâde'yi halife olarak seçmek üzere kendi aralarında toplanan Medinelilerin bulunduğu yere giden Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Ömer'in teklifi ve biatı ile Halife olarak seçilmesi anlatılırken; “*Hazır olanlardan birçoğu Ömer gibi yaptı. Medineliler de Us'ların reisi Üseyyit olduğu halde onlarla birleşti. Bunun üzerine Ebubekir Halife olarak intihap edilmiştir diye ilan edildi*” (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 114). denilerek seçimden ‘Us’ kabilesine bir pay çıkarılmakta, daha sonraki bölümlerde ise Us'ların reisinin

Hız. Ebu Bekir ile Hız. Ömer'e daha toplantı yerine giderken "kendilerine güvenebileceklerini" söylediğini, sonuç olarak; Hız. Ebu Bekir'in seçiminin "Us kabilesi"nin eseri olduğu ima edilmektedir. (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 115).

Öte yandan, ilk kez Hız. Ebubekir döneminde bir araya getirilen Kur'an'da kullanılan yazının da esasının Sümer çivi yazısından alınma bir alfabe olduğu(Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 119). iddiasına yer verilmektedir. Burada ilginç olan husus da, Türk tarih tezine göre Sümerlerin de Türk kökenli olmalarıdır. (Erşahin 2005: 971).

Eserin başından sonuna kadar İslam tarihinde Türklerin rolüne ve gücüne her fırsatta değinilmekte, söz konusu bu vurgu çok daha ileri boyutlara vardırılarak, "*Tarihi vesikalar ile edinilen bilgilere göre kat'i olarak denilebilir ki, İslam'dan evvel bir Arap medeniyeti olmamıştır. İslam devrinde de medeniyet yaratan Araplar değil, onlardan başka ırktan olanlar ve bilhassa Türklerdir*" (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 165). denilmekte, Türk-Arap ilişkilerinin ele alındığı bölümde ise "Şimalde Kafkaslara doğru ilerleyen Arap ordusunun Türk mukavemeti karşısında durmaya mecbur olduğu" ifade edilmektedir. (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 120).

Esere göre, Araplara medeniyette ve askerlikte öğretmenlik yapanlar da Türklerden başkası değildir. (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 148). Bağdat gibi birçok şehirde Nizamiye adı ile kurulan medreselerde en büyük yetkiye Türk öğretmenler sahiptir. (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 164). Endülüs tarihi tetkik edildiğinde, orada da bütün Avrupa'yı irşad eden yüksek medeniyet kurucularının Türkler olduğu görülecektir. (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 165). Emevilerin Türkler hakkında tatbik ettikleri siyaset için; "Zulüm ile hülasa edilebilir" denilen esere göre, Arapçılık siyasetini takip eden Emevi'ler, Türklerden İslam dinini kabul edenlere dahi hakaret gözü ile bakmışlardır. (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 146). İstiklâllerine bağlılıklarıyla bilinen Türkler de tabiatıyla bu kötü muamele sebebiyle Araplara düşman olmuş, (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 147). bütün bu gelişmeler, Horasanlı bir Türk olan Ebu Müslim'in bir dönemin sonunu getiren ihtilal teşkilatının başına geçmesi ve Emevilere karşı ihtilal ateşini yakmasına kadar gelmiştir. (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 148).

Asırlardır hâkim bir millet olarak yaşayan Türklerin İslam dinini kabul etmeleriyle ilgili olarak, daha önce Medine'deki Türk olduğu iddia edilen 'Us' kabilesinin İslamı kabul etmelerinden; "*Yalnız, Us kabilesi kolaylıkla İs-*

*lamiyeti kabul etmedi*”(Tarih II Ortazamanlar 1931: 93). diye bahsedilirken, daha sonraki dönemler için de; “*Türkler, tabiatı ile bu çapulcuların hükmü altına giremez, İslam dinini kabul ederek efendilikten mevaliliğe (köleliğe) inemezlerdi. Bunun içindir ki Emeviler bir asra yakın uğraştıkları halde Türkler arasında İslam dinini yayamamış ve küçük Türk beyliklerini egemenlikleri altına alamamışlardır. Türkler ancak, kendilerini mevalileri yapmaya çalışan Arapların efendisi olmaya karar verdikten sonradır ki, kütle halinde İslam dinine girmişlerdir*” (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 146-147). şeklindeki yorumun Türk Tarih Tezinin temel amacı olan; “Türklerin tarihin yapıcı öznesi olduğu” (Tarih I: Tarihtenevelki Zamanlar ve Eski Zamanlar, 1931: V; Tuna, Korkut 1991: 59). tezi ile tam bir uyum sergilediği açıkça görülmektedir.

Tarih II Ortazamanlar’da Abbasiler bir bakıma Türk devleti olarak kabul edilmekte, (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 156). Türklerin Abbasiler dönemindeki askeri, siyasi, idari, ilmi ve fikri faaliyetlerinden sitayişle bahsedilerek, “*Türkler sayesinde ki Abbasi devletinin nüfuzu teessüs etti, İslam şevketi yükseldi*” (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 157). denilerek Abbasi devletindeki hemen her sahadaki başarı Türklerle maledilmektedir. Yeri gelmişken, Emevi ve Abbasiler ile ilgili İlk Türk tarih kongrelerinde ileri sürülen iddiaların ‘bilimsel’ İslam tarihçiliğini de etkilediğini, hatta bazı eserlerin büyük oranda bu tezin gölgesinde yazıldığını belirtmemiz uygun olacaktır. (Bkz, Üçok 1968).

Eserde Hz. Peygamberden sonra İslam âleminde görülen durgunluk ve tedenninin sebebi olarak halifelerin Hz. Peygamberin mesleğinin ruhunu değil, metnini almaları gösterilmekte ve bu konuda da Türklerle bir pay çıkarılarak; “*Bu büyük hakikat ancak Türkiye Cumhuriyeti devrinde hakkile idrak edilmiş ve icabatı yapılmıştır*” (Tarih II, Orta Zamanlar, 1931: 118). ifadelerine yer verilmektedir. Böyle de olsa, eserin Türklerle ilgili abartılı (belki biraz da zorlama hissedilen) üslûbuna takılıp, Türklerin tarih içerisinde oynadıkları rolü görmezden gelmek de bilimsel bir tavır olmayacağı gibi, hakşinaslığa da yakışmayacaktır.

## **Sonuç**

Türk Tarihinin Ana Hatları adlı kitap esas alınarak hazırlanan liseler için tarih kitapları içerisinde yer alan Tarih II Ortazamanlar adlı eserin 79-184. sayfaları arasında yer alan 105 sayfalık bölüm İslam Tarihine ayrılmıştır.

Sade bir dil ile kaleme alınan eserde kaynak belirtilmemekte, sadece anlaşılmadığı düşünülen kelimeler sayfa altında gösterilmektedir. Gerek üslubu, gerekse konuları alış biçimi bakımından söz konusu eserin bugünkü anlamda bilimsel bir hüviyete sahip olduğunu, söylemek kolay değildir.

Adı geçen eserin yazarları olarak gösterilen isimlerin uzmanlık alanlarından ve Uluğ İğdemir'in anlattıklarından yola çıkarak eser içerisinde yer alan İslam Tarihi bölümünün (XIV. Ünite). Türk Tarih Tetkik Cemiyeti Üyelerinden İslam tarihçisi M. Semseddin Günaltay tarafından kaleme alındığını düşünüyoruz.

Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen ilk resmi İslam tarihi çalışması olan bu eser (bölüm), ilk olma özelliğinin yanında, İslam tarihinin ele alınışı, o günün üslubu ve Türk Tarih Tezi'nin İslam tarihi üzerindeki etkilerinin görülmesi bakımından önem taşımaktadır.

### Kaynaklar

- Abay, Muhammed (2007). *Kur'an Kıssaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Akman, Şefik Taylan (2011). "Türk Tarih Tezi Bağlamında Erken Cumhuriyet Dönemi Resmî Tarih Yazımının İdeolojik ve Politik Karakteri", Hacettepe, Hukuk Fak. Dergisi, C. 1, S. 1.
- Avcıoğlu, Doğan (1997). *Türklerin Tarihi*. İstanbul: Tekin Yay.
- Aycan, İrfan& Sarıçam, İbrahim (1993). *Emevîler*. Ankara: TDV. Yay.
- Baykal, Bekir Sıtkı (1971). "Atatürk ve Tarih" *Belleten*. C. XXXV, S. 140.
- Behar, Büşra Ersanlı (1992). İktidar ve Tarih, Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu 1929-1937. İstanbul: Afa Yay.
- Behar, Büşra Ersanlı (2002). "Bir Aidiyet Fermanı: Türk Tarih Tezi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*. Der. T. Bora, C. 4, İstanbul: İletişim Yay.
- *Belleten*, c, II, sy, 7-8, 1938, s, 346-352.
- *Belleten*, c, III, sy, 10 1939, lev, LXXXII.
- *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932*, (2010). Kongrenin Zabıtları, Konferanslar, Münakaşalar, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Copeaux, Etienne (2006). *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk - İslam Sentezine*. Çev. A. Berktay, İstanbul: İletişim Yay.
- Çapa, Mesut (2002). "Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Tarih Öğretimi". Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Atatürk Yolu Dergisi, S. 29-30, Mayıs-Kasım.
- Çetinkaya, Bayram Ali (1994). *M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı*. Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

134 • CUMHURİYET DÖNEMİNDE YAPILAN  
İLK RESMİ İSLAM TARİHİ ÇALIŞMALARI

- Deletant, Dennis, Hanak Henri, (1988). *Historians as Nation Builders; Central and South East Europe*, London: Macmillan.
- *Dini Kavramlar Sözlüğü*. (2006). Ankara: DİB, Yay.
- Doğan, D. Mehmet (1990). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Rehber Yay.
- Durant, Ariel&Will (1983). *Tarih Üzerine*. Çev. Hüseyin Zamantılı, Ankara: Hülbe Yay.
- Erşahin, Seyfettin (2005). “Türkiye’de Modern İslam Tarihçiliğine Doğru Milli Devlette Ümmeti Çalışmak”, İslamî İlimlerde Metodoloji Meselesi 2, İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Eyice, Semavi (1968). “Türk Tarihinin Ana Hatları, Belleten, C, XXXII.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi (1995). “Atatürk ve Din”. *Atatürkçü Düşünce El Kitabı*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay.
- Fıçlalı, Ethem Ruhi (1999). “Atatürk ve Din”. *Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi Yay.
- Günaltay, M. Şemseddin (1941). *Tarih I*. Ankara: Maarif Matbaası.
- Güngör, Erol (1980). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. Ankara: Töre Devlet Yay.
- Gürtaş, Ahmet (1991). *Atatürk ve Din Eğitimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- Halefullah, Muhammed Ahmed (2002). *Kur’an’da Anlatım Sanatı*. Çev, Şaban Karataş, Ankara, Ankara Okulu Yay.
- Hizmetli, Sabri (1991). *İslam Tarihçiliği Üzerine*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.
- İbn Hazm, (1382/1962). *Cevâmiu’s-Sîre*, Mısır mat, Dâru’l-Maarif.
- İbn Hişam, (1391/1971). *Sîre*, C. 1, Beyrut.
- İbn Sa’d, (1379/1957). *Tabakâtü’l-Kübrâ*, C. 1, Beyrut.
- İğdemir, Uluğ (1973). *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Tarih Kurumu*, Ankara: TTK Basımevi.
- İkinci Türk Tarih Kongresi, (1943). İstanbul: Kenan Matbaası.
- İlk Mektepler Müfredat Programı. (1927). İstanbul: T.C. Maârif Vekâleti Yayım Müdürlüğü Arşivi Kütüphanesi.
- İnalçık, Halil (1953). “Some Remarks on the Study of History in Islamic Countries”, *Middle East Journal*, VII. Washington, USA.
- İnalçık, Halil (1962). *The Rise of Ottoman Historiography*, *Historians of the Middle East*, Derleyenler, Lewis & Holt, London: Oxford University Press.
- İnan, Afet (1939). “Atatürk ve Tarih Tezi”. *Belleten*, C. III.
- İzmirli, İsmail Hakkı (1943). “Şark Kaynaklarına Göre Müslümanlıktan Evvel Türk Kültürünün Arap Yarımadasındaki İzleri”. İkinci Türk Tarih Kongresi 20-25 Eylül 1937, İstanbul: TTK Yay.

- Kaplan, İsmail (2005). *Türkiye’de Milli Eğitim İdeolojisi ve Siyasal Toplumsallaşma Üzerine Etkisi*. İstanbul: İletişim Yay.
- Kara, İsmail (1987). *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*. C. II, İstanbul: Risale Yay.
- Kastallani, *Mevâhibu’l-Ledünniye*. (1281). C. 1, Mısır.
- Kaya, Remzi (2012). “Kur’an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri”, U.Ü.İ.F. Dergisi, C. 11, S. 2.
- Köprülü, Fuad (1984). *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, Ankara: TTK Yay.
- Kushner, David (1977). *The Rise of Turkish Nationalism*. London: Frank Cass.
- Küttükoğlu, Mübahat S. (1990). Küttükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usûl*. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fak. Yay.
- Langlois, Ch. V; Seignobos, Langlois, Ch. (2010). *Tarih Tetkiklerine Giriş*. Çev, Galip Ataç, Ankara: TTK Basımevi.
- Mehmet Ziya, (1926). *Siyer-i Nebi*. İstanbul: İbrahim Hilmi Matbaası.
- Mehran, Muhammad Beyyûmî (1996). “Tarihî Bir Kaynak Olarak Kur’an’ı Kerim”, Çev, İdris Şengül, Diyanet İlmî Dergi, C. 32, S. 1.
- Mehrân, Muhammed Beyyûmî (1997). “Dirâsat’un Tarihiyyet’un Mine’l-Kur’an’ıl-Kerîm”. (Dâru’n-Nahdati’l-Arabiyye, 2. baskı, Beyrut 1988). “Kur’an-ı Kerimden Tarihi Araştırmalar”. Çev, İdris Şengül, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 36, Ankara.
- Memiş, Ekrem (1995). *Tarih Metodolojisi*. Konya: Öz Eğitim Yay.
- Muhammed Saîd Ramazan (1972). el-Bûtî, *Min Revâi’i’l-Kur’an*. Dımeşk.
- *Ortamektepler İçin Tarih II*. (1934). İstanbul: Devlet Matbaası.
- Ortaylı, İlber (1982). *Gelenekten Geleceğe*, İstanbul: Hil Yay.
- Ortaylı, İlber (1986). *Osmanlı Tarih Yazıcılığının Evrimi Üzerine Düşünceler*. Türkiye’de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişi, Derleyen, Sevil Atauz, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yay.
- Öztürk, Hakan (2012). “1923-1938 Yılları Arasında Din Derslerinde Okutulan Kitaplarda Hz. Muhammed Tasavvuru”. Fırat Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. 17, S. 1.
- Parlak, Ali (2014). “Esbâb-ı Nuzûl Bağlamında Hârût ve Mârût Kıssasının Mahiyet Analizi”. A.Ü.İ.F. Dergisi, C. 55, S. 1. Ankara.
- Râgıbu’l-İsfahanî, (1381/1961). *Müfredâtü’l-Kur’ân*, Mısır.
- Sarıçam İbrahim & Erşahin, Seyfettin (2014). *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara: TDV Yay.
- Sarıkoyuncu, Ali (2002). *Atatürk, Din ve Din Adamları*. Ankara: TDV Yay.
- Süslü, Azmi (1998). *Türk Tarihçiliği ve Atatürk*. Üçüncü Uluslararası Atatürk Sempozyumu, (3-6 Ekim 1995). Gazi Magosa –Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti, Atatürk C, 1, Ankara: Araştırma Merkezi Yay.
- Şakacı, Mustafa (1996). *M. Şemseddin Günaltay’ın Fesefî Kişiliği*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.



136 • CUMHURİYET DÖNEMİNDE YAPILAN  
İLK RESMİ İSLAM TARİHİ ÇALIŞMALARI

- Şengül, İdris (1994). *Kur'an Kıssaları Üzerine*. İzmir: Işık Yay.
- Şengül, İdris (1996). “Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri”. *Diyanet İlmi Dergi*, C. 32, S. 4
- *Tarih I - Tarihtenevelki Zamanlar ve Eski Zamanlar*, (1931). Der. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, İstanbul: Devlet Matbaası.
- *Tarih II Ortazamanlar*, (1931). Der. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, İstanbul: Devlet Matbaası. *Tarih III Yeni ve Yakın Zamanlarda Osmanlı – Türk Tarihi*, (1931). Der. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, İstanbul: Devlet Matbaası. *Tarih IV Türkiye Cumhuriyeti*, (1931). Der. Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti, İstanbul: Devlet Matbaası.
- Taşdemirci, Ersoy (1988). “Atatürk’ün Türk Tarih Tezinin Türk Kültür Politikası Açısından Değerlendirilmesi”. *Malatya: İ.Ü. Sosyal Bil. Dergisi*.
- Tekeli, İlhan (2007). “Küreselleşen Dünyada Tarih Öğretiminin Amaçları Ne Olabilir?”. *Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları – Buca Sempozyumu 29 Eylül - 1 Ekim 1994*, Der. S. Özbaran, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay.
- Tirmizî, (1356). *Sünen*, C, 5, Mısır: Mustafa Babi Matbaası.
- Togan, A. Zeki Velidi (1985). *Tarihte Usul*. 4. Baskı, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Tuna, Korkut (1991). “Türk Tarih Tezleri ve Sosyoloji”. *Tarih ve sosyoloji Semineri*, 28-29 Mayıs 1990, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- *Türk Tarihinin Ana Hatları*, (1930). İstanbul: Devlet Matbaası.
- *Türk Tarihinin Ana Hatları Methal Kısmı*, 1931, İstanbul: Devlet Matbaası.
- *Türkiye Okulları Kılavuzu*, (1936). İstanbul: Devlet Basımevi.
- Unat, Faik; Su, Kamil (1945). *İlk Okul Kitapları, Tarih IV. Sınıf*, İstanbul: MEB Bas.
- Üçok, Bahriye (1968). *İslam tarihi Emeviler-Abbasiler*. Ankara: Sevinç Matbaası.
- Üzüm, İlyas (2004). “Mezhep”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C, 29, Ankara.
- Yakıt, İsmail (2002). *Atatürk ve Din*. Isparta: SDÜ, Yay, 5. Baskı.
- Yıldırım, Suat (1979). “Kur’an’ı Kerim’de Kıssalar”, *Atatürk Üniv, İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, S. 3. Erzurum: Sevinç Matbaası.
- Yıldız, Ahmet (2007). “Ne Mutlu Türküm Diyebilene” - *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-seküler Sınırları* (1919-1938). İstanbul: İletişim Yay.
- Yörükân, Yusuf Ziya (1926). *Peygamberimiz*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.



## OSMANLI DÖNEMİ ŐEHİRİZOR EYALETİNDE İDARİ TAKSİMAT

**Hasan Koç\***

### Öz

Ana hatları ile bugünkü Kerkük, Erbil ve Süleymaniye olarak ifade edebileceğimiz Őehirzor, tarihte Şehrezûr olarak da bilinmektedir. 1554 yılında Osmanlı hakimiyetine giren Őehirzor'un ilk tahriri 1560 yılında tamamlanmıştır. Burada vilayet (eyalet) olarak adlandırıldığını görmekteyiz. Eyalet bu dönemde 7 liva ve 17 nahiyeden oluşmuştur. Zamanla genişleyerek 20 sancağın üzerine çıktığı kaynaklarda görülmektedir. Bazı dönemlerde ise bu sayı 30-32'yi bulmaktadır. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nin büyük eyaletlerinden birisi olmuştur. 1864 vilayet nizamnamesi ile sancak olarak Bağdat'a bağlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Őehirzor, Eyalet, Sancak, Kuzey Irak, Kerkük, Erbil, Süleymaniye

### Abstract

#### **Administrative Division in the State of Shahrizor during the Ottoman Period**

Shahrizor we will be able to express as Kirkuk, Arbil and Sulaymaniyah, are also known as Shahrezûr in history. Shahrizor came under Ottoman rule in 1554 and the first census was completed in 1560. We see in here that it was called as province (state). State in this period consisted of seven sanjak and seventeen subdistricts. It is observed in resources that the number increases and exceeds twenty with times. In some periods, the number is up to 30-32. In this sense, has become one of the largest state of the Ottoman Empire. It's linked to Baghdad as a sanjak with the regulation of 1864.

**Key words:** Shahrazur, State, Sanjak, Northern Iraq, Kirkuk, Arbil, Suleymani-yah

---

\* Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, h\_koc06@hotmail.com

## Giriş

İlk olarak Şehrezûr şeklindeki telaffuzu ile İslam Tarihi kaynaklarında ismine rastladığımız ve Irak'ın kuzeyinde önemli bir yerleşim birimi olan Şehrizor miladi 643 yılında Utbe bin Ferkad tarafından Sasanilerden alınarak Müslümanların hakimiyetine dahil edilmiştir. Ali bin Ebî Talip zamanında Haricilerin Muaviye bin Ebî Süfyan'a karşı Şehrizor'a çekilmeleri sonrasında Hariciler için önemli bir şehir olmuştur. Emevi halifeliğinin yıkılışını bu bölgede meydana gelen Zâb muharebeleri getirmiştir. Abbasiler döneminde zaman zaman Musul'a bağlı olarak yönetilmiş, zaman zaman ise Darâbâz, Sâmgân ile birlikte tek vilayet sayılmıştır.

Tuğrul Beğ ile birlikte bölgede Selçuklu hakimiyeti görülmektedir. Şehrizor'da, Selçuklu devrinde artık bölgenin itibarlı gücünü Türkmenler oluşturmuştur. 12. Yüzyılda bölgede Kıfçakoğullarının tam bir hakimiyeti görülmektedir. 13. Yüzyılın ilk yarısında Erbil Atabeyliği'nin hakimiyeti varken, Moğolların Bağdat'ı istilasından Osmanlı fethine kadar olan dönem kimi kaynaklarda bölge için Moğol-Türkmen dönemleri şeklinde ifade edilir.

Şehir/bölge tarihi çalışmaları için yukarıda belirtmiş olduğumuz dönemlere ait zengin bir literatür vardır. Şehre veya bölgeye yönelik konuların çeşitliliği de bu zenginliğe katkı sağlar. Şehir bir bütün olarak ele alınabildiği gibi şehrin alimleri, mimari eserleri, tarihi, coğrafyası ayrı ayrı da ele alınabilmektedir. Bu dönemler için Şehrizor da farklı boyutları ile değerlendirilebilir.

Osmanlı Dönemi söz konusu olduğunda birincil kaynaklar olan arşiv belgeleri öncelik taşımaktadır. Tahrir ve Mühimme Defterleri öncelikle incelenmesi gereken evrak olarak ortaya çıkmıştır. Biz burada, hazırlamakta olduğumuz doktora tezimizin de önemli bir parçasını oluşturan, Şehrizor'un İdari Taksimatı'nı arşiv belgeleri ışığında ele almaya çalışırken diğer eserlerden de istifade edeceğiz.

## Şehrizor'un (Şehrizol'un) İdârî Taksîmâtı

Osmanlı Devleti idari bakımdan eyaletlere, eyaletler sancaklara, sancaklar ise kazalara ayrılmıştır. Eyaletler ilk dönemlerde vilayet olarak adlandırılmıştır. Bununla birlikte Beğlerbeğliği tabiri de yaygın olarak kullanılmıştır. Anadolu ve Rumeli Beğlerbeğliği olarak fazlaca karşımıza çıkan ve önceleri belgelerde vilayet olarak adlandırılan bu birimlerin ancak on altıncı asır sonlarından itibaren eyalet olarak adlandırıldığı görülmektedir.

Osmanlı idari sisteminde Salyaneli ve Salyanesiz olarak ikiye ayrılan eyaletlerde bu ayırım tımar sisteminin esas alınıp alınmamasına göre tespit edilmişti. Beğlerbeğlikler belli bir kanuna göre işlerdi, ilk önce fethedilen Beğlerbeğlik diğerlerinden daha kıdemli sayılırdı. (Aynî Ali Efendi, 1964: 7) Eyalet, liva veya sancak denilen idari birimlerden meydana geliyor; Beğlerbeği, Paşa Sancağı ismi verilen merkez sancakta bulunuyordu.

Sancaklar 200 bin akçelikti. Fakat yararlılık gösterenlere mükâfât olarak ilave yapılabiliyordu. Hâssı yüksek olan sancak beyi düşük olanlardan daha kıdemli sayılırdı. Bunlar da Beğlerbeğiler ile aynı şekilde savaş zamanında her 5000 akçe için bir cebelî<sup>1</sup> savaşa göndermekle yükümlüydüler. (Aynî Ali Efendi, 1964: 19)

Osmanlıların eyalet teşkilâtı XVI. Yüzyıl ortalarına doğru istikrarlı bir şekil almıştı; Doğu ve Güney-Anadolu ile Suriye, Mısır, Irak ve Avrupa'da Macaristan bölgelerinin zaptı yeni ve mühim eyaletler meydana çıkarmıştı ki Şehrizar da bunlardan biriydi.<sup>2</sup> Osmanlı Dönemi'nde Şehrizar'ın idari yapısıyla ilgili ilk kayıtlara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'nde yer alan tahrir defterinde rastlıyoruz. Defter, fethinden sonra sancak (liva) ve nahiyeleri ifade eden tespit ettiğimiz ilk kayıt olması açısından oldukça önemlidir.

967 / 1560 yılında, yani 351 nolu tahrir defterinin icmal kısmında Liva olarak ifade edilen Şehrizar; Zalim, Toyı<sup>3</sup> (Zalim'e de bağlı olduğu ifade edilmiştir), Çınarhuper, Nevsüd, Şimran, Sebül, Şehribazar, Sürücek, Dâvudân, Paski, Pâk, Kelaş ve Alan, Dulhavran, Karadağ, Veyleke nahiyelerinden oluşmaktadır. Bu kısımda Karadağ ayrıca liva olarak da ifade edilmiştir. Zengâbâd isimli bir nahije ise Bağdat'a tabi olduğu ifade edilerek Şehrizar tahrir defterinin icmal kısmına kaydedilmiştir. (TKGM. TT.d., 351, V. 13a.). Buna göre Şehrizar'a tâbi nahiyelerin sayısı 15'tir. Defterin mufassal kısmında ise bunlara ek olarak Havar (TKGM. TT.d., 351, V. 53b.), Sazan (TKGM. TT.d., 351, V. 64b.) nahiyeleri ile Toyı (Nöyi) nahiyesi Zalim nahiyesinden hariç olarak verilmiştir. İcmal ve mufassal kısımlarındaki nahiyeler birlikte değerlendirildiğinde 1560 yılında Şehrizar Vilâyeti'nin Şehrizar livası dahil olmak üzere 7

1 Osmanlı Devleti'nde tımar ve zeamet sahiplerinin yanlarında götürdükleri silahlı askerlere verilen isimdir.

2 Diğer eyaletler Erzurum, Diyarbakır, Van, Dulkadıriye, Haleb, Suriye, Trablusşam, Mısır, Yemen, Bağdad, Basra ve Budin, Temeşvar. (Uzunçarşılı, II: 579)

3 Nöyi şeklinde okunması da mümkündür.

livası ve 17 nahiyesi vardır. Defter başında liva olarak ifade edilen Şehrızor, defter içerisinde vilâyet olarak ifade edilmiştir. H.967 yılında Zalim'e bağlı olan köylerden bir kısmının Karadağ Sancağı'na bağlandığına dair olan kayıtlar Karadağ'ın liva konumunu da ifade ediyor(TKGM. TT.d., 351, V. 28 a-b, 117a.). Aynı zamanda Liva olarak ifade edilen diğer nahiyeleri ise Sürücek (TKGM. TT.d., 351, V. 8b.), Dulhavran (TKGM. TT.d., 351, V. 109a.), Kelaş ve Alan (TKGM. TT.d., 351, V. 73b.), Pâk (TKGM. TT.d., 351, V. 84b.), Dâvudân (TKGM. TT.d., 351, V. 89a.) olarak görülüyor. Zalim, Çınar Huper, Nevsüd, Şimran, Sebül, Şehribazar nahiyeleri ise Şehrızor Sancağı'na bağlıdır (TKGM. TT.d., 351, V. 6a-7b.).

Tahrir defterine göre 1560 yılında Şehrızor'da bulunan livalar, nahiyeler ve beğler şunlardır.

Şehrızor Eyaleti <sup>1</sup>		
Liva	Nahiye	Beğ
Şehrızor	Zâlim	Hamza Beğ
	Çınar Huper	
	Nevsüd	
	Şimran	
	Sebül	
	Şehribazar	
	Nöyi	
	Sazan	
	Havar	Şah Veli Beğ
	Paski	
Sürücek	Sürücek	Zenin Beğ (Mir liva)
Dâvudân	Dâvudân	Şahruh Beğ
Pâk	Pâk	
Kelaş ve Alan	Kelaş ve Alan	Çingiz Han Beğ
Dulhavran	Dulhavran	İvaz Beğ (Mir liva)
Karadağ	Karadağ	Şehvar Beğ
		İvaz Beğ
	Veyleke	
<b>7 Liva</b>	<b>17 Nahiye</b>	

1560 yılında tahrir defterine göre idari taksimatını verdiğimiz Şehrizor vilayetinin, sancak sayısında zaman içerisinde ciddi artış görmüştür. 1568-1574 arası dönemde 24 sancağı vardır. (Agoston, 2013: 191)

Osmanlı ilk döneminde Şehrizor Irak'ta bir eyalet sayılıyordu. Erbâb-ı dîvan, alaybeği ve yeniçeri reisi vardı. Onun teşkilatlanması Sultan Murad dönemine kadar bu şekilde devam etti. Sabit ve istikrarsız bir vilayete ayrıldı. Onlar: Sürücek, Erbil, Kesnan, Cebel-i Hamrin, Şehribazâr, Çengûre, Hezarmerûd, Harir, Havran, Merkâre, Rudin, Tiltâvi, Siyah Zencir, Acur, Ebruman, Pak, Perenli, Palkas, Usni, Kal'a Gâzî'dir. (Azzâvî, H.1420 (M.2000): 159-160)<sup>4</sup>

Zaman zaman Bağdat idaresine dahil edilmekle birlikte Şehrizor genellikle eyalet (beğlerbeğlik) olarak idare olunmuştur. Kısa bir süre için farklı bir eyalet çatısı altında bulunduğu yönünde bilgiler de vardır. Akgündüz Osmanlı Devleti'nde 986/1578 yılında Şehrizor Eyâleti kurulana kadar Lûristan Vilâyeti adıyla bir eyâlet olduğunu ifade eder. Ancak öncesinde de Osmanlı Devleti'nin bu dönemdeki en üst idare birimi olan vilayet olarak sayıldığını yukarıda belirtmiştik. Akgündüz'ün ifadesine göre "bu eyâletin [Luristan] Kanunî devrindeki sancak merkezleri şunlardır: Hâruniye, Şehrizor, Bâcvanlu, Cengûre, Hurmatu, Hûrîde, Baban, Rigne, Bira ve Grid. Bir ara Erbil Sancağı da bu eyâlete bağlanmıştır. (Akgündüz, 1994: VII, 95)

Ramazan 986 (Kasım 1578) tarihli bir Mühimme Defteri kaydında Şehrizor vilâyeti emirlerinden on altı sancak beğinin sancaklarının serhad olduğu ifade edilmektedir. (BOA, A.DVNS.MHM. 32/469). Yani Şehrizor Eyaleti'nin büyük bir bölümü İran sınırında bulunmaktadır ve iki ülke ilişkilerinde büyük önem arz etmektedir.

1517'de fethedildikten sonra Musul'un da bazen Şehrizor'a bağlandığı görülmektedir. (Gündüz, 2003: 36) Musul da zaman zaman Şehrizor (Şehrizol) Eyaleti sınırlarına dahil olmuş ancak bu süreler oldukça kısa süreli olmuştur. 1563-1566 yılları arasında Şehrizor Eyaletine bağlanmışsa da yine 1566'da tekrar Bağdat'a bağlanmıştır. 1571'de tekrar Şehrizor Eyaletine bağlanmış ancak kısa süreli olmuştur. (Gündüz, 2002: X, 583)

Feridun Bey Mecmuası'nda Şehrizor Eyaleti 8 livaya ayrılmış olarak verilmektedir. Bunlar:

4 Azzavi burada bazı sancaklarının isimlerinin telaffuzunu tam olarak bilemediğini de ifade ediyor.

Şehrızor Eyaleti <sup>2</sup>			
Livai Huri	حر	Livai Şemamek	كشامش
Livai Kızılcaale	هعلقه جلق	Livai Dulkıran	نارقلود
Livai Sehıan	نارحس	Kethüdâlık, Defter-i Şehrızor	
Livai Zengene ocaklık	قلق اجوا من كنز	Defterdarlık, Tımarhâ-yı Şehrızor	
Livai Karadağ	غاط مرق		
Livai Köy	یوك		

Şehrızor yine XVII. yüzyılın ilk yarısında Beğlerbeğlik olarak yönetilen bir eyalettir. (Uzunçarşılı, IV, 291). XVIII. yüzyılda Irak'ta bulunan Musul, Bağdat ve Basra eyaletleri yanında Şehrızor (merkezi Kerkük) da bir eyalet olarak yönetilmektedir. (Uzunçarşılı, VI, 247)

Bir diğer bilgiye göre eyâlet 32 sancak veya livadan oluşmaktadır. Bunlar:

Şehrızor Liva ve Sancakları <sup>3</sup>			
Erbil	Bilkas	Şehrızor	Şemirah
Şemâmek	Bil Otori	Şehrızor	Karadağ
Harir	Cebel-i Hamrin	Acur Kale	Çağan
Köy	Cenguleh	Gazi Kuşan	Kızılca
Abruman	Devraman	Mergave	Behbeh
Uşeti	Dulcuran	Hezarmerd	Zengüeh
Baf	Surucik	Rudin	Kerkük
Berend	Seyd-i Burunecin	Mihrevan	İnciran

Defter-i Hâkânî emîni Aynî Ali Efendi'nin 1018 (1602) yılında hazırladığı Osmanlı İmparatorluğu'nda Eyâlet Taksimatı, Toprak Dağıtımı ve Bunların Mali Güçleri ismi ile yayınlanan raporunda Şehrızor Eyaleti 20 sancaktan oluşmaktadır. İfade edilen sancak sayısı 20 olmasına rağmen listede 17'si verilmiş ve hükümet merkezi Van olarak ifade edilmiştir. Bu rapora göre sancaklar şu şekildedir:

Şehrızor Liva ve Sancakları <sup>4</sup>			
Serücek	Hezârî mert	Harput	Uşti
Erbili keşaf	Dülcurak	Acuz	Kalei mari
Şehri bazar	Merkâve	Mavdon	
Çekule	Hariri verdin	Birent	
Cebeli harin	Kılgılı câvî	Belkazı	

Şehrızor'da bazı aşiretlere sahip emirler vardır. Bunlar sancakbeyi değil zâim seviyesindedir. Öldükleri zaman aşiretliği, tımarı ile beraber oğluna, oğlu yoksa bir akrabasına verilir. (Aynî Ali Efendi, 1964: 18).

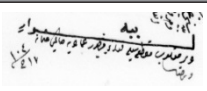
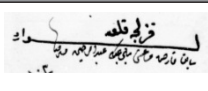
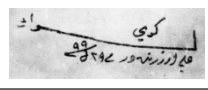
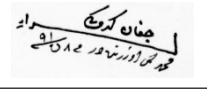
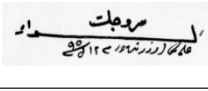
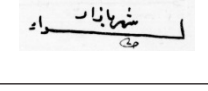
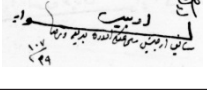
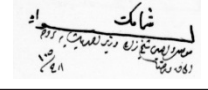
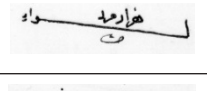
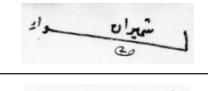
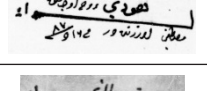
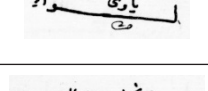
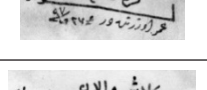
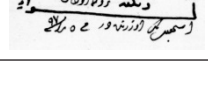
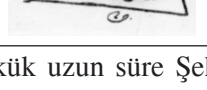
1032 (1623m.) yılına ait olup tahrir defterinde yer alan bir bilgide başka yerde rastlamadığımız şekilde doğrudan Şehrızor Nahiyesi'nden söz edilmektedir. Ancak burada da "Şehrızor sancağında ve nahiyesinde karye ve mezraa kaydı bulunmadığı" ifade edilmiştir. (TKGM. TT.d., 351, V. 15a).

1066 [1655-1656] yılında Evliyâ Çelebi Eyâlet-i Şehrızor ve Eyâlet-i İmâdiye'de 26 parça kılâ' ve şehir-i müzeyyenler seyrederek Diyarbakir'e geldiklerini ifade eder. (Eyliyâ Çelebi, 2001: V, 7). Bunun yanında Şehrızor'u 21 sancak, 85 ze'âmet ve 806 tımar olarak vermektedir. (Eyliyâ Çelebi, 2006: I, 80). Bir başka bölümde ise yirmi sancak olduğunu, erbâb-ı dîvan hizmetçileri, alaybeyi ve çeribaşısı olduğunu ifade eder. Onun şu ifadeleri, aşiret beğleri ile ilgili olması açısından da ilgi çekicidir. "Şehrezûl Eyâleti'nde bazı mîr-i aşiretler vardır. Sancakbeği hükmünde olmayup tabl [u] alem sahibleri değildir. Yüzden mütecâviz aşiret beğleridir kim erbâb-ı zü'amâ mertebesi gibi hükûmet edüp sancağı beğleri ile sefer eşerler. Fevt olduklarında mutasarrıf oldukları tîmârı mîr-i aşiretliği oğluna verirler, evlâdı yok ise akrabalarına verilir. Eğer inkırâz bulursa hârice tîmâr ve ze'âmet gibi verilir." (Eyliyâ Çelebi, I, 2006: 86). Aynı kısımda yirmi sancak olarak ifade etmesine karşın 22 sancak ismi vermiştir. Bunlar:

Şehrızor Sancakları <sup>5</sup>			
Sürücek	Hezârmerd	Sîhuzencîr	Belkâs
Erbil	Dulhuvaran	Acûr	Uşti
Keşân	Merkâve	Ebrûmân	Kale-i Gâzî
Şehr-i Bazâr	Harîr	Dâvdân	Şehrezûl
Cengûle	Rûdîn	Pâk	
Cebel-i Cimri	Tiltarı	Perenli	

Maliyeden müdevver bir defter kaydında 22 Rabiülahir 1107 (30 Kasım 1695) tarihinde mutasarrıf Ali Paşa'ya ibka olunan Eyâlet-i Şehrızor'da Hûdi (ber veçhi ocaklık), Sürücek, Cebel-i Ömerî Kerkük, Kızılca kale, Şehribazar, Zengene (ber veçhi ocaklık), Yavi, Erbil, Karadağ, Köy, Şemiran, Kelaş ve Alan, Cağan Gediği, Şemâmek, Dulkıran, Bebe, Hezarmerd olmak üzere 17 adet liva ismi verilmiş, bunlar arasında ikisi ocaklık olarak ifade edilmiştir. Aynı defterde Bağdat'ın liva sayısı ise on beştir ve Zengâbad

ile Altunköprü'nün Bağdat'a bağlı olduğu görülmektedir. (BOA, MAD.d., 18551, S. 22-24). Defterde verilen kayıtlar şu şekildedir:

Eyalet-i Şehrîzor <sup>6</sup>	
	
	
	
	
	
	
	
	
	

Kerkük uzun süre Şehrîzor paşalığı içerisinde sayılmış, sonra ise beğ-lerbeği burada bulunmuştur. 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde ise, Büyük Zâb'dan itibaren Kürdistan'a kadar olan bölge yani Dicle'nin doğusu Şehrîzor'un tümünü oluşturur ve bu yıllarda Bağdat paşalığına (miri miranı-na) bağlıdır. (Hubey, H. 1408 (m. 1988): 68). Bağdat Paşalığı (Beğlerbeğili-ği), Şehrîzor'da birinci dereceden bir diğer paşa, Basra'da ikinci dereceden bir paşa ve Mardin mütesellimi ona katılınca kadar oldukça sınırlı idi. Hepsinin ona eklenmesiyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en önemli ve en geniş paşalık (vilâyet) oldu. (Hubey, H. 1408 (m. 1988): 95).

Abdülmeccid bin Sultânü'l-Gâzî Mahmûd Hân döneminde 5 Rabiulevvel 1255'te [19 Mayıs 1839] imzalanan Devlet-i Aliyye ile Levik (لكىول) Bremen ve Hamburg cumhurları arasında mün'akid antlaşmada dile getirilen Osmanlı



idari yapısını oluşturan birimler arasında Şehrizar, Irak-ı Arap ve Acem'den, Musul'dan, Kürdistan'dan ve Diyârbekir'den farklı olarak ayrıca ifade edilmektedir. (Muâhedât Mecmûası, 2008: III, 38). Mustafa ibn Mehmed Hân zamanında (1617-1618,1622-1623) Rusya arasında imzalanan muahdedede de durum benzer şekildedir. (Muâhedât Mecmûası, 2008: III, 209). Fransa, Almanya ve Belçika gibi ülkelerle imzalanan daha eski tarihli ahidnamelerde de, Irak-ı Acem ve Irak-ı Arap'a yer verme veya vermeme şeklindeki farklılıklarla birlikte, benzer ayrımları görmek mümkündür. (Bkz. Muâhedât Mecmûası, 2008: I, s. 4, 52, 83, 109, 147, 213).

Osmanlı Devleti'nin idari yapısını veren ilk salnâme olan 1266 yılı Devlet Salnânesi'nde Şehrizar, Bağdat ile birlikte anılmaktadır. Bu salnamede Osmanlı Devleti eyaletleri Edirne, Silistre, Boğdan, Eflak, Vidin, Niş, Üsküb, Sırb, Bosna, Rumili, Yanya, Selânik, Cezâyir-i Bahr-i Sefîd, Girid, Kastamonu, Hüdâvendigâr, Aydın, Karaman, Adana, Bozok, Sivas, Trabzon, Erzurum, Musul, Kürdistan, Harput, Haleb, Sayda, Şam, Bağdat maa Şehrizar, Habeş, Mısır, Trablus, Tunus olarak verilmiştir. (Salname 1266: 62-91). Bağdat maa Şehrizar'un livaları Livâ-i Süleymaniye, Livâ-i Köysancak, Livâ-i Kerkük, Livâ-i Bağdat ve Livâ-i Basra şeklindedir. Bunlardan Süleymaniye, Köysancak ve Kerkük Şehrizar'ı oluşturan livalardır. Karadağ, Zengene, Şehrizarbazâr, Sürücek ve Gülamber gibi kazâlar Süleymaniye içerisinde, Revandız maa Harîr, Erbil maa Altunköprü gibi kazâlar Köysancak içerisinde ve Kerkük, Göktepe ve Tazehurmatu gibi kazâlar ise Kerkük livası içerisinde yer almaktadır. (Salname 1266: 87-89)

1895-1896 yıllarında basılan Kâmûsu'l Âlâm'da ise Şehrizar "Musul vilâyetini oluşturan üç sancaktan biri" (Şemseddin Sami, 1311: IV, 2888) olarak ifade edilmektedir. Dicle'nin doğusunda kambur tarafı batıya doğru olmak üzere kuzeyden güneye doğru uzanan bir hilal şeklindedir. Batı ve kuzeyinde Musul merkezi, doğusunda az bir bağlantı ile Van vilayeti, yine doğusunda İran sınırları ve Süleymaniye sancağı güneyinde Bağdat vilayeti bu yıllarda bölgenin sınırlarını oluşturmaktadır. Bu yıllarda merkezi Kerkük'tür. 6 kaza ve 8 nahiyeden oluşmaktadır. Bunlar(Şemseddin Sami, 1311:IV, 2888, 2889):

Kaza	Nahiye	Köyler	Nüfus
Kerkük	5	310	30.000
Erbil	-	330	12.000
Ranya	-	45	5.000
Revandız	3	55	10.000
Salâhiye	-	252	18.000
Köysancak	-	158	14.000
<b>Toplam</b>	<b>8</b>	<b>1150</b>	<b>89.000</b>

Mustafa Cezar, Şehrızor'u (Şehrızol) Salyaneli eyaletler arasında vermekte ve sancaklarını Sürücük, Erbil, Keşaf, Şehribazar, Cebeli Hürmeyn, Herarmürd (Hezarmend), Tolcuran, Merkave, Accur, Cengüle, Yakberle, Belkas, Uşni, Tel ve Tavi, Sipehrenein, Ebruman, Davdan, Berend, Harir maa Rudin olarak ifade etmektedir. (Cezar, 2011: III, 1536).

17. yüzyılda bölgedeki diğer eyaletlerde olduğu gibi azalan hakimiyetin bir neticesi olarak Şehrızor eyaletindeki on dokuz sancaktan on üçü yurtluk ve ocaklıktı. (Agoston, 2013: 166)<sup>5</sup>. 1635'te Şehrızor'un 6 muntazam, 13 ocaklık sancağı varken, 1670'te durum neredeyse bunun tersidir. Ocaklık sayısı 5, muntazam sancak sayısı 13'tür. (Agoston, 2013: 177)

Şehrızor'un yurtluk ve ocaklık sancakları da genellikle Diyarbakır, Van, Halep, Bağdat ve Musul eyaletlerinde olduğu gibi Türkmen, Kürt ve Arap aşiret liderlerinin idaresine bırakılmıştır. (Agoston, 2013: 162)

Abdurrahman Vefik'in vermiş olduğu tabloda, Şehrızor'un Osmanlı Devleti'nde en fazla sancağa sahip eyalet olduğu görülür. Buna göre Şehrızor 31 sancağa sahipken kendisine en yakın olanı 24'er sancağa sahip Rumeli ve Van eyaletleri gelir. (Sayın, 1999: 228-232).

5 Ocaklık, Osmanlı öncesi dönemde toprak tasarrufu ve toprağın hizmet karşılığındaki kullanım hakkının belli bir aileye irsen bırakılmış olması, Osmanlı döneminde ise ocaklık sancaklar hükümet, yurtluk-ocaklık isimleriyle iki türlü olarak fetih sırasında hizmeti görülen mahallî beylere veya emirlere çoğunlukla kendi toprakları olmak üzere bırakılan yerler olarak ifade edilir. Hükümet sancaklarda tahrir yapılmazken, yurtluk-ocaklık sancaklarda ise tahrir yapılabilir ve içinde tumarlar bulunabilir. Osmanlı Devleti'nde Şehrızor'un yanısıra Bosna, Anadolu, Diyarbakır, Van, Kars, Çıldır, Trabzon, Şam, Rakka, Bağdat, Basra, Adana ve Tunus Eyâletlerinde ocaklık sancaklar yer almıştır. (Kılıç, 2007, XXXIII, 317)

## Sonuç

1560 yılında ilk tahriri tamamlanan Şehrizar vilayeti Osmanlı hakimiyeti-ne girdiği ilk yıllarda 7 liva ve 17 nahiyeden oluşmuştur. Bu yıllarda Şehrizar, Karadağ, Sürücek, Kelaş ve Alan, Dâvudân, Pâk ve Dulhavran (Dulkıran) ilk livaları olmuştur. Zamanla genişleyerek 20 sancağın üzerine çıktığı kaynaklarda görülmektedir. Burada Kızılca kale ve Köy sancakları farklı livalar olarak dikkatimizi çekmektedir. Erbil ve Kerkük'ün de kısa zaman içerisinde Şehrizar Eyâleti'ne dahil edildiği dikkatimizi çekmektedir. Bütün bu sancakların/livaların dahil olması ile bazı dönemlerde bu sayı 30-32'yi bulmaktadır. Bu anlamda Şehrizar Osmanlı Devleti'nin büyük eyaletlerinden birisi olmuştur.

## Kaynaklar

### Arşiv Belgeleri

- BOA, A.DVNS.MHM. 32/469
- BOA, MAD.d., 18551
- TKGM. TT.d., 351

### Basılı Eserler

- Agoston, Gabor, *Osmanlı'da Savaş ve Serhad*, Haz. Kahraman Şakul, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013
- Akgündüz, Ahmet, Prof. Dr., *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1994, C. 7
- Aynî Ali Efendi, *Osmanlı İmparatorluğunda Eyâlet Taksimatı, Toprak Dağıtımı ve Bunların Mali Güçleri*, Çev. Hadiye Tuncer, Gürsoy Basımevi, Ankara 1964
- Azzâvî, Abbas, *Şehrizar es-Süleymaniye (el-Livâ' ve 'l-Medîne)*, Bağdat, (2000m.)
- Cezar, Mustafa, *Mufassal Osmanlı Tarihi Resimli-Haritalı*, TTK, Ankara, 2011
- Evliyâ Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnamesi*, Haz. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, C. 1, YKY, İstanbul, 2006
- ----- Haz. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman, İbrahim Sezgin, C. 5, YKY, İstanbul, 2001
- Feridun Bey, *Mecmûa-i Münşeât-ı Feridun Bey*, Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, İstanbul, 1265-1274, C. 2
- Gündüz, Ahmet, *Osmanlı İdaresinde Musul (1523 – 1639)*, Elazığ, 2003
- ----- “*Osmanlı Devrinde Musul'un İdari Yapısı*”, *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, C. 10, S. 579-588
- Hubey, Yusuf, Dr, Çev., *Rihletü Olifia (Olivier) ile'l-Irak (1794-1796 m.)*, Matbaatü'l-Mücemma' el-İlmî el-İrâkî, Bağdat, h. 1408 (m. 1988)

- Kılıç, Orhan, TDV.İA., “*Ocaklık*” maddesi, İstanbul, 2007, C. 33
- Sami, Şemseddin, *Kâmûsu'l-A'lâm*, Mihran Matbaası, İstanbul, 1311, C. 4
- Sayın, Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavaidi (Osmanlı Vergi Sistemi)*, Maliye Bakanlığı Yayınları, Ankara 1999
- Şerafeddin Han, *Şerefname*, Çev. Celâl Kabadayı, Yaba Yayınları, İstanbul, 2009, C. 1
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, TTK yayınları, Ankara, C. II, IV, VI
- *Muâhedât Mecmûası*, Ankara, TTK, 2008, C. 1 ve 3
- *Salname* sene 1266
- (Footnotes)
- 1 TKGM. TT.d., 351
- 2 Feridun Bey, 1265-1274: II, 302
- 3 Şerafeddin Han, 2009: I, 122-123
- 4 Aynî Ali Efendi, 1964: 18
- 5 Eyliyâ Çelebi, I, 2006: 86
- 6 BOA, MAD.d., 18551, S. 22-24

## TARİHTEN GÜNÜMÜZE TEKBİR VE TEHLİL NİDÂLARININ SLOGANİK DEĞERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

**Fatih Koca\***

### Öz

Bu makalede “Tekbîr ve Tehlîl” kavramlarının İslam dinindeki önemi ve Müslümanların kültür ve medeniyet anlayışlarındaki yeri ele alınmaktadır. Tekbîr ve tehlîl, İslam’ın en temel prensibi olan tevhidin başka kelimelerle ifade edilmesinden ibarettir. Müslümanlar bunları telaffuz ederek dine olan bağlılıklarını ifade etmiş olurlar. Bunun yanında Müslümanların, korku anında cesaret toplama, hüznün anında ferahlık bulmak ve sevinç anında zaferi kutlamak gibi maksatlarla tekbîr ve tehlîl okudukları görülmektedir. Bu makalede, bu uygulamanın dini dayanağına değinilmekte, daha sonra basit formlarda ve bestelerle topluca okunan tekbîr ve tehlîlin, toplumun psikolojisi ve davranışı üzerindeki etkisi ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tekbîr, tehlîl, mûsikî, cami, tekbir ve tehlil okumaları.

### Abstract

#### **An Investigation on Shibboleth Value of Takbir and Tehlil Exclamation (From History to Nowadays)**

This article deals with the concepts of Takbir and Tehlil and their importance in Islam and the social life of the Muslims. Each of Takbir and Tehlil rephrases what is meant by Tawhid, the most essential principle of Islam. Uttering them, Muslims attest their commitment and devotion to Islam. In addition, they recite these utterances for taking courage in time of fear, getting relief in time of sorrow and celebrating happy events. Having covered their religious framework, the article examines the psychological and behavioral effects which Takbir and Tehlil have on the society, in particular when they are performed by congregation in such a simple musical composition.

**Keywords:** Takbir, tahlil, music, mosque, tekbir and tehlil recitings.

---

\* Dr, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk Din Mûsikîsi Öğretim Görevlisi,  
neyzenfatihkoca@yahoo.com

## Giriş

Dünya tarihi incelendiğinde; İslâm coğrafyasındaki toplumların, yüzyıllardır dinî, siyâsî, ekonomik, sosyo-kültürel birçok sebepten dolayı ortaya çıkan olaylarla birlikte uzun bir zaman dilimine yayılan değişim evreleri yaşadığı görülmektedir. Önceleri söz konusu bu evreler uzun bir zaman dilimini kapsarken, günümüzde ise bir hayli kısa bir zaman diliminde gerçekleşmektedir. Bu durumun yaşanmasında yakın zaman içerisinde gerçekleşen teknolojik gelişmelerin önemi büyüktür. Haberleşme ve iletişim araçlarının hayatımıza girmesiyle birlikte, dünyada olup biten en küçük bir değişim bile gün yüzüne çıkarak toplumların yapısını etkilemektedir. Hz. Peygamber'in risâleti ile başlayan bazı ritüeller de tevhid inancını zedelememek kaydıyla bu değişimin bir parçası olmuştur. İslamın güzelliğe ve estetiğe verdiği önem, İslam sanatlarının ve mimarisinin ilerleyerek günümüzdeki halini alması buna örnek olarak gösterilebilir. Hz. Peygamber'in, Müslümanların uyguladığı her işte bu güzellik anlayışından vazgeçmemelerini ve İslam'ın tevhid anlayışı ruhuna uygun bir şekilde hareket etmeleri hususundaki teşvikleri göz ardı edilmemelidir. Bu hususlar toplumsal alanın faydalarını ihtiva eden mimari bir güzellik olduğu gibi ferden icrâ edilen Kurân-ı Kerîm'in güzel bir tilâveti ya da ezânı güzel okuma da olabilir. Bununla birlikte Müslümanların toplu bir şekilde okudukları tekbîr, tehlîl, telbiye ya da salât ü selâm gibi herkesin aynı duygularla iştirak ettiği, Allah'a ve Resûlü'ne olan bağlarını gösteren, birlik-teliklerinin sembolleri sayılan bir ifade tarzı da olabilir. Biz bu çalışmamızda, Müslümanlar açısından önemli bir yeri olan ve onların topluca okudukları tekbîr ve tehlîl'in İslam tarihindeki yeri ve fonksiyonu üzerine bilgi vermeye çalışacağız. Bunun yanı sıra tekbîr ve tehlîlin günümüzde kullanım amaçları (alanları) üzerine kısa bir tahlilde bulunmaya gayret göstereceğiz.

## Tekbîr ve Tehlîl

Tekbîr, "Allâhu ekber - Allah en büyüktür", tehlîl ise "Lâ ilâhe illallah Muhammedun Rasûlullah - Allah'tan başka ilâh yoktur, Muhammed O'nun elçisidir" demektir. Tekbîr, Allah'ı ululamak ve yüceltmek, ( Köse, XXXX, 341; Kaplan, 55.) tehlîl Allah'ın yüceliği ve birliğini, Hz. Muhammed'in insanlarla Yaraticının münasebetini sağlayan nübüvvetini vurgulamaktır. (Arpaguş, XXV, 214.) Tekbîr ve tehlîl, Allah'ın azametini ve kudretini bildiren bir anlama sahiptir ve Müslüman hayatının en önemli simgesidir. (Belviranlı, 51.) Bununla beraber insanın Allah'ın teklîği, varlığı ve azameti karşısında

kendisinin acziyyetinin de farkında olması demektir. Aynı zamanda ona olan bağlılığımızın bir sadakasıdır. (Müslim “Zekât” 53.)

Allah, Hz. Peygamber’e risâletinin ilk günlerinde vahyi insanlara bildirirken, kendisini yücelterek ve bunun bilincinde olarak bu hayırlı işe başlamasını emretmiştir. Allah’ın Müddessir sûresinde, “*Ve rabbeke fekebbir - Ve rabbini yücelt*” buyurmasıyla hem Hz. Peygamber hem de onun vesilesiyle bu emir tüm Müslümanlara verilmiştir. (Müddessir 74/3.) Böylece Hz. Peygamber tebliğ görevine tekbîr ile başlamış, tekbîr ile devam etmiştir. (Cuma Hutbesi, “Tekbîr, Allahu Ekber”, DİB, 26.07.2013.)

Hız. Peygamber’in tekbîr ve tehlîli her durum ve zamanda sadece ferdî olarak değil yanındakilerle beraber sesli bir şekilde okuduğuna şahit olmaktadır. Hız. Peygamber askerleri ile beraber seferlere giderken tepelere tırmandıkça onun tekbîrleri getirdiği, inişlerde ise tesbîhte (sübhânallah) bulunduğu zikredilmiştir. (Ebû Dâvûd “Cihâd” 78; Canan, V, 77.) Yine Hız. Peygamber Hendek savaşı hazırlıklarında ashâbı ile birlikte çalışmış, elindeki bal-yoz ile kayalara her vuruşunda, kayalardan çıkan şimşeklerle bazı yerlerin fetih müjdelerini aldığıında “Allahu Ekber” nidâsında bulunduğu, ashâbın da bunlara aynı tekbîrlere cevap verdiği rivayet edilmiştir. (İbn Sa’d, IV, 83-84; et-Taberî, III, 45-46; Köksal, XII, 219-220.) Yine bu savaş esnasında Hız. Peygamber ve ashâbının bazı zamanlarda karşılıklı tekbîr getirmelerinden dolayı müşrikler bu tekbîr seslerini duymuş; “*Her halde Muhammed’e ve ashâbına kendilerini sevindirecek bir hal gelmiştir*” (Köksal, XII, 237.) demekten kendilerini alamamışlardır. Hız. Ali savaşta çarpıştığı kâfire, “Allahu Ekber” diyerek vurmuş, Müslümanlar da aynen “Allahu Ekber” diyerek karşılık vermişler ve onu cesaretlendirmişlerdir. (İbn Sa’d, II, 68; Köksal, XII, 261.) Yine Hendek savaşında korkunç bir rüzgâr çıkmış, bu rüzgârın sesi, kılıç şıkırtıları arasında Müslümanların tekbîr sesleri düşmana büyük bir korku salmıştır. (Köksal, XII, 291.) Müşrikler daha sonra savaş alanını terk ettiklerinde Müslümanlar onların ardından yine tekbîr nidâlarını yükseltmişler, böylece sevinçlerini göstermişlerdir. (Köksal, XII, 299.) Bu rivayetler ışığında Hız. Peygamber ve Müslümanların her durumda tekbîr ve tehlîl ile Allah’a sığın-dıklarını söyleyebiliriz.

İslam toplumunda özellikle sevinç gösterilerinin coşkulu bir şekilde tekbîr ve tehlîl sesleriyle kutlandığı, Hız. Peygamber döneminde bayram kutlamalarının bu minval üzere yapıldığı bilinmektedir. (Altınay, 333.) Yapılan kutlamaların ana unsuru hep birlikte getirilen tekbîr, tehlîl ve salavâtlardır.

## 152 • TARİHTEN GÜNÜMÜZE TEKBİR VE TEHLİL NİDÂLARININ SLOGANİK DEĞERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Bu tür kutlamalar, Müslümanların kendilerine bahşedilen bu güzelliklerden dolayı Allah'a şükranlarının bir nişânesi olarak ifade edilebilir. Örneğin Hz. Peygamber'in, fethi kendisine müyesser kılan Allah'a hamd ve şükrederek Mekke'ye mütevâzı bir şekilde girerken ashâbın tekbîr ve tehlîl sadâlarının eşliğinde Kâbe'ye yöneldiği zikredilmiştir. (Kılıç, 85.) Bu bağlamda Müslümanların hayırlı ve önemli işlerde bir merâsim ya da zafer kutlamalarında sevinçlerinin bir ifadesi olarak topluca tekbîr, tehlîl ve salavâtlar okuduklarına şahit olmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm okurken bazı sûrelerin sonunda tekbîr getirilmektedir. Bunun nedeni şudur: Vahyin bir müddet kesilmesi sonucu Hz. Peygamber buna çok üzülmüştür. Daha sonra Duhâ suresinin inmesi ile vahyin yeniden başlaması üzerine Hz. Peygamber büyük bir sevinçle "Allahu Ekber" diyerek nidâ atmıştır. Bunun neticesinde Hz. Peygamber, Duhâ ve onun ardından gelen sûrelerin sonunda müminlerin de "Allahu Ekber" diyerek tekbîr getirmelerini istemiş, Müslümanların bu sevinçe kıyamete kadar iştirak etmesini tavsiye etmiştir. (Köse, XXXX, 341-343.) Neticede Müslümanlar, Peygamberlerinin sevinç, hüüzün, korku vs. anlarında Allah'a sığınarak, Onu yücelterek ve tesbîh ederek rahatladığını görmüşler ve Hz. Peygamber gibi onlar da bu duygularını böyle ifade etmeye çalışmışlardır.

Tekbîr ve tehlîl, vakit namazlarından önce ezânda okunan ilk ve son cümlelerde de yer almaktadır. Namaza iftitah tekbîri ile başlarız ve rukû ve secde intikallerimizi de tekbîr ile yaparız. Bayram namazlarındaki hutbeler tekbîrlerle başlar ve tekbîrlerle biter. Kurban bayramı günlerinde namazlardan sonra teşrik tekbîrleri getirilir. Hac ve umre gibi ibadetlerin belirli aşamalarında yine tekbîrler vardır. Haceru'l-Esved'in öpülmesi esnasında tekbîrler getirilir. Tavafın başlangıcında tekbîrler alınır. Safa ve Merve tepesinde Kâbe görüldüğünde tekbîr ve tehlîl okunur. Arafat'ta vakfede tekbîrler getirilir. Şeytan taşlamada tekbîrler okunur. Kurbanlar kesilirken tekbîrler getirilir. (Köse, XXXX, 341-343.) Bunların yanında savaşta bineğe binerken, hilâl ilk görüldüğünde, dağ ve tepe gibi yüksek bir yere çıkarken, sevindirici bir olayla karşılaşıldığında da tekbîr getirilir. (Buhari "Cihâd" 132-133; Ebû Dâvûd "Cihâd" 158; Köse, XXXX, 343.) Neticede hayatımızın her safhasında tekbîr ve tehlîl vazgeçilmez bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Mesela İslam kültüründe, yeni doğan bebeklerin kulaklarına ezân okunup, kâmet getirilmektedir. Dolayısıyla Müslümanlar hayatlarına tekbîr ve tehlîl ile başlar, ölüm ânında ferden kendilerinin okumaları ile sonrasında da diğer Müslümanlar tarafından okunan tekbîr, tehlîl ve salât ü selâm duaları ile uğurlanmaktadır.



### Tekbîr ve Tehlîl'in Savaş Mûsikîsi ile İlişkisi

İnsanların korku ve sevinci bir arada yaşadığı önemli olaylar şüphesiz savaşlardır. İlkçağlardan bu yana her toplumun savaşta askerî müziği kullandığı bilinmektedir. (Gazimihal, 1.) Bu müziğin kullanım amacı düşmana korku salmak ve savaşın kendi lehlerine çevrilmesinde düşman ordularının psikolojilerini bozmaktır. Orduda kullanılan bazı âlet ve edevâtların Orta Asya'dan batıya doğru İslamiyet'ten sonra yayıldığı ifade edilerek bu tarz müzik takımlarının ilk kurulduğu bölgelerin Orta Asya olduğu belirtilmektedir. (Gazimihal, 5.) Diğer bazı müzik âletleri sayılmakla beraber düşmanın psikolojisini en çok bozan müzik aletinin “Tabl” (Özcan, IX, 55-56.)<sup>1</sup> olduğu zikredilmiştir. Tabllar, vurulan ritimlerle askeri, cenk için coşturmakta, düşman askerlerinin acemice hareket etmelerine sebep olmaktadır. Bu tablların savaşta susması demek, düşman sancağının elde edildiği anlamına gelmesi demektir. Bu ritimlerle askerin “Allah Allah” diyerek bağırmaları ve Tekbîr nidâları İslam ordusuna güç, düşmana ise korku salmaktadır. İlk haçlı seferlerinde haçlıların İslam ordusunun bu tarz ordu müzik takımları ile karşılaşmaları, onların da aynı tarzda müzik takımları kurmalarına neden olmuştur. (Gazimihal, 8.) Orta Asya ve İslâm devletlerine has Tabilhâne takımları, Osmanlı döneminde daha da gelişerek Mehterhâne olarak karşımıza çıkmaktadır. (Gazimihal, 11.)

Savaşlarda müzikle kendi askerlerini cesaretlendirirken düşmanı korkutma veya ürkütme anlayışının bütün eski kavimlerde mevcut olduğu bilinmektedir. Aristo'nun *Kitâbu's-Siyâsesi*'inde seslerin insan ruhu üzerindeki etkisi sebebiyle savaşlara müzikle gitmenin düşmanı korkutmaya yönelik olduğu belirtilmektedir. (Özcan, XXVIII, 547-548.) Greklerin savaşlarda davul ve borular, Hintlilerin ve Partların düşmanlarını büyük davullarla ürküttükleri, cahiliye devri Araplarının askeri coşturmak amaçlı deflerle kahramanlık şiirleri okudukları ve muğanniyelerden faydalandıkları zikredilmiştir. (Özcan, XXVIII, 547-548.) Bunların yanında XIX. yüzyıla kadar İslam devletleri bu tarz uygulamalarını sadece savaşta değil barışta da uygulamıştır. Nevbet vurma<sup>2</sup> uygulamaları buna örnek sayılabilir. (Özcan, XXVIII, 547-548.)

1 Tabl “Davul” demektir.

2 Nöbet anlamına gelen nebbe, tekkelerde ritim sazları ve hanendelerin iştirakıyla yapılan özel törenlerdeki ritim çalgılarının adıdır. Bkz. Fatih Koca, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâ ve Salavâtlar*, CÜİF Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Sivas 2013, s. 27.

İbn-i Battuta, Delhi Tuğluklular hanedanının ikinci hükümdarı II. Muhammed Şah'ın (1325-1351) sarayındaki bayramları anlatırken, özellikle sultan başta olmak üzere, İslâm ülkelerinden gelen misafirler ve müezzinler ile fillere binerek, müezzinlerin tekbîr sesleri ile ihtişamlı gösterilerin yapıldığını zikrettiği belirtilmiştir. (Bozkurt, V, 261-263.) Bu kutlamalardaki ihtişamın tekbîr ve tehlîl sesleriyle coşkulu hale getirilmesinin nedeni, iktidârın heybetini topluma ve gelen misafirlere göstermektir. Böylece verilen mesajın insanlara güven vermek amaçlı olduğu anlaşılmaktadır. Selçuklular döneminde davul ve zurna eşliğinde hacıların hac ilâhîleri ve salavâtlar getirilerek uğurlanması, topluca okunan tekbîr, tehlîl ve salavâtların sevinçli günlerde kullanılan Tekbîr ve tehlîllere örnek olarak gösterilebilir. (Uslu, 96-97.)

X. yy.'ın ikinci yarısına kadar İslâm'ın gücünü Bizans'a göstermek amacıyla Müslümanlar, Tarsus gibi Avâsım (sınırdaki bulunan şehirler) şehirlerinde bu tür törenlerin daha heybetli geçmesine büyük önem vermişlerdir. (Hasan, IV, 425.) Dolayısıyla okunan tekbîr ve tehlîller bu hizmete binâen daha coşkulu ve heyecanlı bir şekilde topluca icrâ edilmiş, sınırın öte yanında bulunan düşman yerleşim yerlerindeki insanlara sesleriyle güç gösterisinde bulunmuşlardır.

Türklerde toy (düğün), savaş, av ve bazı eğlencelerin İslâmi bir hazırlıkla başladığından söz edilmektedir. Bu hazırlıklara abdest alınıp iki rekât namaz kılındıktan sonra, önce topluca tekbîr, sonra Hz. Peygamber'e salavât getirilerek başlanmaktadır. Daha sonra nekkâre ve boru çalınarak, savaş varsa savaşın kazanılmasıyla birlikte kiliseler camiye çevrilip, ezân ve salâ okutulmaktadır. (Miyasoğlu, 194.) Ayrıca bir cenk yapılacağı esnada sesli bir şekilde tekbîr, tehlîl ve salavât getirilerek cenge girilmektedir. (Demir, 113.) Ayrıca cengâver bir savaşçının savaşta düşman üzerine "Allah Allah" diyerek, tekbîr ve salavât getirerek saldırmasından da söz edilmektedir. (Demir, 158.) Mesela Malazgirt savaşını anlatan târihi romanlarda savaşın Cuma günü tekbîrler getirilerek ve salâlar verilerek başladığına dikkat çekilir. (Akgün, 1.)

Mûsikînin insan ve hayvanlar üzerindeki etkisini ele aldığımızda, icrânın ritim ve nağmelerine göre bu durum farklılık arz etmektedir. Öyle nağmeler vardır ki dinleyeni coşturur ve heyecan verir; öyle nağmeler vardır ki dinleyeni karamsarlığa, hüzne ve ızdıraba sokar. (Uludağ, 36.) Arapların "el-Hâdî" dedikleri deve sürücülerinin söylediği "Recez" isimli mûsikî, develerin bu nağme ve terennümlerle daha hızlı yürümelerine neden teşkil ettiği içindir. (Uludağ, 102.) Dolayısıyla savaşta ya da farklı durumlarda ritim ve mûsikî

ile okunan tekbîr ve tehlîl nidâlarının okuyanlara daha da cesaret ya da sevinç verdiği ifade edilebilir.

### **Günümüzde Tekbîr ve Tehlîl Nidâları**

Tekbîr ve tehlîl'in İslam kültüründe önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiş bulunmaktayız. Bununla birlikte bu önemin günümüzde de korunduğunu ifade edebiliriz. Ancak ilk başta da belirtmiş olduğumuz birtakım gelişmelerle birlikte İslam toplumlari da hızlı bir değişim süreci geçirmiştir. Bu süreçte tekbîr ve tehlîl farklı sebeplerle karşımıza çıkmaya başlamıştır. Tamamen geçmişteki anlamını ve amacını yitirmemekle birlikte, farklı sebep ve ihtiyaçlar nedeniyle değişik şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

İslam toplumlari, geçmişte birçok kez olduğu gibi günümüzde de birtakım siyâsî ve sosyal sebeplerden dolayı sıkıntılı süreçler yaşamaktadırlar. Bu sıkıntılar, Müslümanların hürriyet ve bağımsızlıklarına, dinî inançlarına, namus ve insan olma hürriyetlerine karşı gerçekleştirilen fiili veya psikolojik baskı ve uygulamalardır. Dolayısıyla bu sıkıntıyla karşı karşıya kalan toplum genellikle Müslümanların haftada bir kez bir araya geldikleri Cuma namazı sonrasında, maruz kaldıkları zor durumlara karşı durmak ve bu duygularını ifade etmek için tekbîr ve tehlîller getirmektedirler. Sloganik bir havada kullanılan bu tekbîr ve tehlîller Müslümanların yaşamış oldukları olayları ve zulmü kabul etmediklerini ve etmeyeceklerini ifade etmekte bir araç olarak kullanılmaktadır. Aynı zamanda okunan bu tekbîr ve tehlîller özgürlük için bir çağrı, bir haykırış, başkaldırı anlamları içermekle birlikte Müslümanların birbirlerine destek ve moral vermesi olarak da yorumlanabilir.

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte yaşanan bu süreçler tüm dünyaya hızla yayılmakta ve mağdur durumda olan topluma diğer Müslüman toplumlar da tekbîr ve tehlîller getirerek yalnız olmadıkları mesajını vermektedirler. Günümüzde Müslümanlar tekbîr ve tehlîli sadece Müslümanların kendi hürriyetlerine saldıran yabancılara değil, aynı dinî hassasiyetleri taşıyan aynı toprağı paylaşan kendi dindaşlarına karşı kullandığı (kullanmak zorunda kaldığı) cümlelerdir. Örneğin 28 Şubat sürecinde başörtüsü yasağı uygulamasıyla birlikte bu yasağı karşı olanlar, mağdur olan binlerce genç için üniversite önlerinde topluca tekbîr ve tehlîller getirilerek bu yasağı karşı tepkilerini bu şekilde ifade etmişlerdir.

Bunların yanı sıra tekbîr ve tehlîlin günümüzde futbol taraftarları tarafından kin ve nefret unsuru olarak, kışkırtıcı ve bölücü duygulara araç

edilmesidir. Futbol derbilerindeki olayların tekbîr sesleriyle başlaması,<sup>3</sup> neticenin kendi lehlerine dönmesi amaçlıdır. Toplumdaki bu psikoloji, haksız da olsa kendilerinin doğru yaptıkları inancıdır. Bu aynı zamanda haklılık psikolojisinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Aynı durum bugün Arap Baharı adı altında gördüğümüz Müslüman toplumların siyâsî, ekonomik ve kültürel çatışmalarındaki gösterilerinde de söz konusudur. Her bir taraf kendini haklı olarak görmekte ve dinin sembollerini birbirlerine karşı kullanmaktadırlar. Bu bize Hz. Ali taraftarları ile Muaviye taraftarlarının birbirlerine karşı kullandıkları dinî sembollerini hatırlatmaktadır. Bu durum her iki taraf için de bir çıkış noktası olmuş, ancak Müslümanlar açısından bu, onlara zarardan başka bir şey getirmemiştir. (Akbulut, 179-223.) Hâlbuki Hz. Peygamber'in ve ashâbının asr-ı saâdetinde bu sloganları karşı tarafı sindirmek için müşriklere karşı kullandığı, (İbn Sa'd, II, 68; Köksal, XII, 261.) ya da sevinçli bir olaya binâen kendi aralarında icrâ ettikleri bir uygulamadır. Müslümanlar için gözden kaçan şey budur. Bu sloganların Müslümanlar açısından kullanıldığı ve kullanılacağı tek yer ve zaman, sevinç, güven ifade eden olay ve durumlar olduğu unutulmamalıdır. (Kılıç, 85; Köse, XXXX, 341-343.) Tarihte buna benzer yapılan olayların Müslümanlara hiçbir fayda vermediği ifade edilmiştir. (Akbulut, 179-223.)

Arap coğrafyasında “Yoksulluğa son, işsizliğe son” isyanı ile başlayan devrim dalgası, tekbîr sesleri ile başlamış ve yine tekbîr sesleri ile nihayete<sup>4</sup> ermiştir. Bu durum Türkiye’de yapılan bazı siyâsî eylemler ve protestolara benzer bir durumdur. Camilerden çıkan cemaatin tekbîr ve tehlîl seslerine kulak vermesi ve bu seslerle heyecanlanıp galeyâna gelerek onlara eşlik etmesi doğal karşılanabilir. İslâm’a ve Müslümanlara yapılan zulûm ve haksızlıkları hiçbir Müslüman tasvip etmez. Düzeltmeye gücü yetmeyen herhangi bir Müslüman, bu haksızlıklara da bir şekilde karşı çıkmak zorundadır. İnsanların bu tarz uygulamaları, haksızlık yapanlara haksızlıkların bilincinde olduklarını, hakkına tecavüz edilmişlerin arkalarında olduklarını göstermek içindir. Bu durum, “*Hak sahibinin söz hakkı vardır*” (Buhârî “İstikrâz” 13.) hadîs-i

3 <http://www.aydinlikgazete.com/mansetler/25444-besiktas-galatasaray-derbisindeki-olaylar-tekbir-sloganiyla-basladi.html> 23 Eylül 2013; [http://www.zaman.com.tr/multimedia\\_getGalleryPage.action?sectionId=8&type=video&galleryId=136374](http://www.zaman.com.tr/multimedia_getGalleryPage.action?sectionId=8&type=video&galleryId=136374); <http://spor.internethaber.com/spor/super-lig/bursaspor-besiktas-macinda-tekbir-sesleri-171316.html> 8 Nisan 2013.

4 Ali Polat, “Arap Baharındaki Tekbîr Sesleri”, <http://www.ilkehaber.com/yazi/arap-baharindaki-tekbir-sesleri-6301.htm> 21 Aralık 2012.

şerifi ve “*Haksızlık karşısında susan dilsiz şeytandır*” (Muhsin Kalkışım, 324) sözünden hareketle coşkulu bir şekilde tekbîr ve tehlîllerle güçlendirilmiş bir güç gösterisi olarak değerlendirilebilir. Bununla beraber, yapılan haksızlıklar ne derece olursa olsun Müslümanlar tekbîr ve tehlîl getirmekle Allah’a olan güvenlerini dile getirmekte, bu haksızlıkların bir gün O’nun tarafından bertaraf edileceğini ifade etmektedir.

Tekbîri ve tehlîli bir katlin, siyâsî bir emelin, bir sîi-istimâlin, bir ticaretin sloganı haline getirmek, Allah’ın yüceliğini anarak küçük emellere âlet etmek Müslümanlara yakışmayan bir durumdur. (Cuma Hutbesi, “Tekbîr, Allahu Ekber”, DİB, Ankara 26.07.2013.) Böylece getirilen tekbîrler ve tehlîller hem dinde hem de tekbîr ve tehlîlin ruhundaki asıl anlamıyla bağdaşmamaktadır.<sup>5</sup>

Sonuç olarak Müslümanlar, sesli ve sloganik hatta basit nağmelerle bezenerek okunan tekbîr ve tehlîlleri nerede, ne zaman ve ne şekilde okunması gerektiği hususunda daha dikkatli davranmalıdırlar. Kısacası korku salmak için coşkulu bir şekilde okunan tekbîr ve tehlîl, sadece Müslüman olmayanlara karşı bir güç gösterisi olarak okunmalı; (İbn Sa’d, II, 68; Köksal, XII, 261-291.) Müslümanların kendi aralarında ise sevinç ve hüzünde ortaklık maksadıyla okunmalıdır.

### Kaynaklar:

- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Pozitif Matbaası, Ankara 2001.
- Akgün, Mustafa, *Alparslan ve Malazgirt Destanı*, Akgün Yay., Ankara 2008.
- Altınay, Ramazan, *Emevîlerde Günlük Yaşam*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin, “Kelime-i Tevhîd”, *DİA*, Ankara 2002, XXV, 214.
- Belviranlı, Ali Kemal, *Mûsikî Rehberi Dinî Mûsikî*, Nedve Yay., Konya 1975.
- Bozkurt, Nebi, “Bayram-Bayram Kutlamaları”, *DİA*, İstanbul 1992, V, 261-263.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl Ebû Abdillâh (ö. 256/869), *el-Câmiu’s-Sahîh*, (Thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ), Dâru İbn Kesîr, Beyrût 1087.
- Canan, İbrahim, *Hadis Külliyyâtı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Akçağ Yay., Ankara 1988.
- Cuma Hutbesi, “Tekbîr, Allahu Ekber”, *DİB*, 26.07.2013.
- Demir, Necati, *Dânişmen-Name*, Akçağ Yay., Ankara 2004.

5 Ahmet Yaman, “Diyanet’in Tekbîr Hutbesi Konuşuluyor”, <http://www.internethaber.com/diyanetin-tekbir-hutbesi-konusuluyor-564779h.htm>. 27 Temmuz 2013.

## 158 • TARİHTEN GÜNÜMÜZE TEKBİR VE TEHLİL NİDÂLARININ SLOGANİK DEĞERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistâni (ö. 275/888), *Sünen*, Dâru Kitâbu'l-Arabî, Beyrût (ty).
- Gazimihal, Mahmut Ragıp, *Türk Askeri Müzikaları Tarihi*, Maarif Basımevi, İstanbul 1955.
- Hasan, Hasan İbrahim, *İslâm Tarihi*, (çev. İsmail Yiğit), Kayıhan Yay., İstanbul 1988.
- <http://spor.internethaber.com/spor/super-lig/bursaspor-besiktas-macinda-tekbir-sesleri-171316.html>. 8 Nisan 2013.
- <http://www.aydinligazete.com/mansetler/25444-besiktas-galatasaray-derbisindeki-olaylar-tekbir-sloganiyla-basladi.html>. 23 Eylül 2013. [http://www.zaman.com.tr/multimedia\\_getGalleryPage.action?sectionId=8&type=video&galleryId=136374](http://www.zaman.com.tr/multimedia_getGalleryPage.action?sectionId=8&type=video&galleryId=136374). 8 Nisan 2013.
- Kalkışım, Muhsin, “Her Kışın Bir Baharı Her Gecenin Bir Nehârı Vardır”, *Karanlık Dönemler ve Ödenmiş Bedeller*, Eğitim Bir Sen Yay., Ankara 2012.
- Kaplan, Zekâi, *Dinî Mûsikî Dersleri*, MEB Yay., İstanbul 1991.
- Kılıç, Ünal, *Fethü'l Fütûh Mekke'nin Fethi*, Kayıhan Yay., İstanbul 2009.
- Koca, Fatih, *İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâ ve Salavâtlar*, CÜİF Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Sivas 2013.
- Köksal, Mustafa Asım, *İslâm Târîhi*, Şamil Yay., İstanbul 1987.
- Köse, Saffet, “Tekbîr”, *DİA*, İstanbul 20011, XXXX, 341.
- Miyasoğlu, Mustafa, *Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Kitabı*, Bayburt Belediyesi Kültür Yayınları, Konak Yay., İstanbul 2011.
- Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1407/1986.
- Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdir, Beyrût (ty).
- Özcan, Nuri, “Davul”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 55-56.
- Özcan, Nuri, “Mehter”, *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 547-548.
- Polat, Ali, “Arap Baharındaki Tekbîr Sesleri”, <http://www.ilkehaber.com/yazi/arap-baharindaki-tekbir-sesleri-6301.htm>. 21 Aralık 2012.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Sema'*, Uludağ Yay., Bursa 1976.
- Uslu, Recep, *Selçuklu Topraklarında Müzik*, Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Konya 2010.
- Yaman, Ahmet, “Diyanet'in Tekbîr Hutbesi Konuşuluyor”, <http://www.internethaber.com/diyanetin-tekbir-hutbesi-konusuluyor-564779h.htm>. 27 Temmuz 2013.

## KIRGIZİSTAN'DA CEDİTÇİLERİN EĞİTİM ALANINDAKİ FAALİYETLERİ

**Mederbek Kadyrov\***

### Öz

Kazan-Tatar bölgesinde ortaya çıkan Ceditçilik hareketinin bir parçası olan cedit okulları Kırgızistan topraklarında da açılmıştır. Ders müfredatında dini derslerin yanı sıra dünyevi dersleri de bulunduran ve kısa zaman zarfında okuma-yazmayı öğreten cedit okulları Kırgızlar tarafından büyük ilgiyle karşılanmıştır. XX. asrın başlarındaki Kırgız aydınlarının birçoğu bu okullardan eğitim almıştır. Bu makalede Kırgızistan'daki cedit okulları ve Kırgız Ceditçilerinin eğitim alanındaki faaliyetleri incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Usul-i cedit, Cedit okulları, Ceditçilik, Kırgız Ceditçileri, Kırgızistan.

### Abstract

#### **The Activities of the Jadidists in the Educational Sphere in Kyrgyzstan.**

The jadid schools, a part of Jadid movement that emerged in the Kazan-Tatar region, have also been established in Kyrgyzstan. The jadid schools containing courses on religion and humanities in their curriculum, taught the people to read and to write in a short period of time. The schools had a great recognition and prestige among the Kyrgyz. Most of the Kyrgyz intellectuals of the early XX century were educated in those schools. This article analyzes the jadid schools and the activities of the Kyrgyz Jadidists in the educational sphere in Kyrgyzstan.

**Key words:** usul-i jadid, jadid schools, Jadidism, Kyrgyz Jadidists, Kyrgyzstan.

\* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi ABD Doktora Öğrencisi, mederbek83@gmail.com

## CEDİTÇİLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI ve TANIMI

Batı düşüncesindeki hareketliliğin sonucu ortaya farklı fikirlerin çıkması ve İslam dünyasında yaşanan olumsuzluklar Müslüman düşüncülerini yenilik ve değişim arayışlarına yönelten en önemli etkenlerden biri olmuştur. Müslüman aydınlar, içinde bulunduğu duruma nasıl gelindiği, bu durumdan çıkış yolları ve İslami ilimlerin tekrardan toplumu yönlendirmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır (Özervarlı 1998: 45-46). Yenilik arayışlarında Batı düşüncesindeki değişimlerin yanı sıra, Batı toplumunun İslam toplumlarının her açıdan önüne geçmesi, âlimlerin eğitim sisteminde ve İslami ilimleri anlama ve hayata aktarmada yaşanan eksiklikleri bu geri kalmışlığın nedeni olarak görmeleri etkili olmuştur.

Rusya Müslümanlarının cehalet ve taassup yüzünden Rus sömürüsüne maruz kaldıkları kanaatine varan aydınlar, bu sorunları aşmak için çeşitli yöntem arayışları içine girmişlerdir. XIX. yüzyıldan itibaren Tatar-Kazan bölgesinde görülmeye başlayan Ceditçilik hareketinin mensupları “İslam’ı ve mevcut geleneği içinde buldukları zaman diliminde, yaşadıkları coğrafya ve şartlarda yeniden değerlendirilmesi” gerektiğini savunmuşlardır (Maraş 2002: 36). Dini düşüncenin yenilenmesi için önce eğitim kurumlarının yenilenmesi gerekiyordu (Maraş 2002: 38). Bu bağlamda İsmail Gaspıralı’nın (1851-1914) 1884’te açtığı ilk Cedit okuluyla İdil bölgesi ve Türkistan’da XIX. yüzyılın ortalarında başlayan Ceditçilik hareketi hız kazanmıştır. Ceditçilik fikri ve bu hareketin bir parçası olan usul-i cedit okullarının yayılmasında Gaspıralı’nın çıkarttığı *Tercüman* gazetesi de çok etkili olmuştur (Nadir 1999: 44). Kısa bir süre sonra da bu hareket, Münevver Karı (1878-1931), Mahmud Hoca Behbudi (1975-1919) gibi Türkistanlı Ceditçilerin yeni usuldeki okulları açmasıyla Türkistan’da yayılmaya başladı.

Sovyet dönemi araştırmacılar Ceditçileri genelde milliyetçilik, pan-İslamcılık, pan-Türkçülük ideolojilerini propaganda yapan ihtilal karşıtı burjuvanın temsilcileri olarak değerlendirmeye çalıştılar. Örneğin, Ceditçiliğin Kırgızistan’daki faaliyetlerini araştıran Çukubayev tüm Türkistan’da olduğu gibi Kırgızistan’daki cedit mektepleri de milliyetçi ideolojilerin kaynağı olduğunu belirtir (Çukubayev 1967: 66). Sovyet döneminde yazılan diğer bir araştırmada genelde Tatar asıllı öğretmenlerin görev yaptığı cedit mekteplerinde derslere ikincil derecede önem verildiği, esas halk arasında pan-İslamcılık ve pan-Türkçülük fikirlerini yaymakla meşgul oldukları, amaçlarının ise Orta Asya’yı Rusya’nın yönetiminden çıkarıp Türklere vermek olduğu üzerinde



durulur (Aytbayev 1957: 129). Vahidov ise Ceditçilerin ahlaki, dini ve toplumsal söylemlerini ve vaatlerini onların ihtilal karşıtı eğilimlerini gizlemek için kullandıkları araç olarak görür (Vahidov 1979: 69). Sovyet ihtilaline kadarki Kırgızistan'da bulunan mektep-medreselerini araştıran Aytmambetov, Ceditçileri pan-İslamcılık ve pan-Türkçülük fikirlerinin ocağı olan yeni usul eğitim kurumlarını yaygınlaştırmak için çabalayan ve yeniden oluşma aşamasında olan milli burjuvanın temsilcileri olarak tanımlar (Aytmambetov 1961: 33).

Stalin'in terörüne kurban giden milliyetçi-komünist Turar Rıskulov (1894-1938) cedit okullarından eğitim alan yerli aydınların Türkçülük ve İslam ideolojilerini kendilerine sindirerek Türkistan'a özerklik alabilmek için büyük çaba gösterdiklerinin altını çizmektedir (Rıskulov 1984: 259).

Yukarıda değindiğimiz tanımlar Sovyet döneminde yapılan araştırmaların tümünün ortak özelliği olmuştur. Ancak 1990 sonrası Sovyetler Birliğinin dağılmasıyla birlikte tarihi tekrar değerlendirme çabaları başlamıştır. Bu dönemde yapılan araştırmalarda bir takım yeni şeyler gün ışığına çıkarılmaya başlamıştır.

Kırgız tarihçisi Kurmanov, yerli aydınların Çarlık Rusya'nın sömürge-sine karşı duruş sergileyip, ihtilal sırasında özerklik elde edebilmek için büyük çabalar gösterdiğine değinir (Kurmanov 2005: 9). Aynı şekilde Gafarov, Ceditçileri Türkistan halklarının geri kalmışlığı, durgunluğu, eğitimsizliği vs. toplumsal sorunlara karşı dini yenilenme yoluyla çabalar arayan aydınlar olarak nitelemektedir (Gafarov 2013: 3). Güngör'e göre Türkistan aydınlarının çoğunluğunun desteklediği Ceditçilik, ilk önce kültürel bir yenileşme hareketi olarak ortaya çıkmış ve daha sonra içine Türkistan halkının ortak değerlerini oluşturan İslam-Türk temalarını alması sonucu siyasi yönü, kültürel yönünden daha ağır basan bir yenilik hareketi halini almıştır (Güngör 2008: 129).

Yukarıda verdiğimiz tanımlardan hareketle Ceditçiliği ilk başlarda dini konulardan başlayıp eğitim alanına taşınan, daha sonra siyasi yönü öne çıkan milli ve dini değerlere dayalı hayatın bütün alanlarını kapsayan bir toplumsal hareket olarak değerlendirmek hiç de yanlış olmayacaktır.

İlk adımda sosyal düzeni değiştirmenin yanı sıra toplumun manevi yaşamını ıslah etmeye, yenilemeye, bunun yolunu da geleneksel din anlayışının yenilenmesinde bulan Ceditçiler, yeni usule göre eğitim veren okulları açıp, gazete, dergi ve dünyevi ilimlere ait ders kitaplarını yayınlamaya başladılar.

Gelişen ülkelerin bilim ve teknolojisini öğrenerek uygulamanın zarureti fark edip, eğitim yoluyla manevi hayatı yenileyerek ve zenginleştirerek milli kimlik anlayışının halk arasında doğmasına zemin hazırladılar. Ceditçilik hareketinin mensupları amaçlarına ulaşabilmek için dini derslerin yanı sıra dünyevi ilimlerin de okutulmasında ısrarlı idiler.

O dönemindeki Türkistan halkının eğitim seviyesi ile ilgili V. Nalivkin (1900: 235) aşağıdaki değerlendirmede bulunmuştur: “halkın günlük hayatına baktığımızda, mekteplerin sayısına kıyasla, halk arasında okuma-yazma bilmeyenlerin sayısı çok fazla.” Bu değerlendirmeden anlaşılacağı üzere öğretim programı eski usulde olan medreselerden mezun olanların eğitim düzeyi yetersiz kalıyordu.

Bunun için öncelikli olarak eğitim kurumlarının ıslah edilmesi gerekiyordu. Gaspıralı’nın geliştirdiği “usul-i savtiye” (fonetik usul) ile kısa zaman zarfında öğrencilere okumayı öğretmeyi hedeflemiştir. Ana dilde eğitime ağırlık veren cedit okullarının esas amacı sadece okuma-yazmayı öğretmekle kalmayıp, Müslüman çocukları dini ve milli değerler çerçevesinde yetiştirmek olmuştur.

Gaspıralı’nın usul-i cedit programı ilk defa Bahçesaray’da uygulanmaya konularak kısa zaman zarfında öğrencilere okuma-yazma öğreterek başarılı olmuştur. Kırım’da başlayan eğitim sistemindeki reform çok geçmeden Türkistan’a da ulaşmıştır.

Usul-i cedit mektepleri 1890’dan itibaren Fergana Vadisi’nin çeşitli şehirlerinde açılmıştı. Bu mekteplerin açılmasında İsmail Gaspıralı’nın çabaları göz ardı edilemez. Ayrıca Kırgızistan’ın Karakol şehrinde açılan bir mektep de onun ismini taşıyordu. 1910- 1915 yılları arasında Türkistan Genel Valiliği’nde 100 kadar, Buhara Emirliği’nde 57 cedit mektepleri açıldı. 1918 senesinin ikinci yarısında Orta Asya topraklarında toplam 328 yeni usulde eğitim veren kurumlar bulunuyordu (Bendrikov 1960: 260-262).

Dini ve eğitimde yenilenme ile başlayıp daha sonra siyasi arenada da kendini gösteren, sonuç olarak hayatın bütün alanlarını kapsayan fikri akıma dönüşen Ceditçilik cereyanına Kırgız Ceditçileri de kendi halkının geleceği için endişe duyarak aktif bir şekilde katılmıştır.

## KIRGIZİSTAN’DA CEDİT MEKTEPLERİ

Kırgızistan’da Cedit okullarının açılmasında Tatar öğretmenlerin emeği büyüktür. (Devlet 1999: 147). Ders müfredatında dini ve dünyevi dersleri bulduran ve kısa zaman zarfında okuma-yazmayı öğreten cedit okulları Kırgız halkı tarafından büyük itibar ile karşılanmıştır. O dönemde yaşamış olan Kırgız tarihçisi Osmonaalı Sıdık Uulu’nun (1875-1942) *Tarihi Kırgız Şadmaniya* (Sıdıkov 1914: 46-49) kitabında yer alan aşağıdaki bilgileri okuduktan sonra bu okulların önemi daha iyi bir şekilde anlaşılacaktır:

“o döneme kadar öğrenciler Hoca Hafız<sup>1</sup> ve Çaar Kitep<sup>2</sup> okup, ancak anlamını bilmeden eğitimlerini tamamlıyorlardı. Muhammed Ali adlı hocanın gelmesi ile eğitim işlerinde ilerleme görüldü. Hatta dağ başındaki çobanlar bile okumaya başladılar. Daha sonra Şabdan Baatır Çar Ağaç’lı Cemaleddin Karı’yı (Hafız’ı) çağırıp, 1000 som başlık parasını ödeyerek evlendirdi ve birkaç sene yanında tuttu. Bir harfin nasıl bir sırsı, nasıl bir sıfatı olduğunu herkes anlatabilecek seviyeye kadar yükseldi. Eğitim işlerindeki bu gelişme yaklaşık on senedir devam ediyor... Kırgızlar arasından hafızlar çıkmaya başladı... Tarih, coğrafi, hesap ilimi, usul-i cedit bu şahısla başladı. Öğretmenlerin emri marufu üzerine çocuklarımız büyük şehirlere gitmeye başladılar, aralarından tarih yazanlar oldu. Ufa şehrine gidip “medrese Aliya/Galiye”den mezun olanlar da vardı. Ayrıca maaş bağlayıp büyük şehirlere öğretmen aldırılanlar da çıkmaya başladı.”

Cedit okullarının açılmasıyla Kırgızlar arasında okula gidenlerin sayısında bayağı artış görülmüştür. Kırgızların çocuklarını okutmaya yönelmeleri, bu yönelişin de kendi iç ihtiyaçlarının ve dış tesirlerin zorlamasıyla yavaş yavaş

1 Sufi kimliğiyle bilinen şair Hoca Şemsuddin Muhammed Hafız Şirazi’nin (1325—1389/1390) eserlerine kısaca *Hoca Hafız* deniliyordu. Onun eserleri XV. asırdan itibaren Orta Asya’daki medreselerin neredeyse tamamında ders kitabı olarak okutuluyordu. Bkz.: Ostroumov, N., P., “Musulmanskiye maktabı i russko-tuzemniye şkoli v Turkestanskom kraye”, *Jurnal Ministerstva Narodnago Prosvetşeniya*, Senatskaya Tipografiya, Sankt-Peterburg, 1906, s. 134-135; Aytmambetov, a.g.e., s. 18

2 Farsça “Dört Kitap” anlamına gelen Çaar Kitapta (Çor Kitob) Hanefi fihhına göre İslam’ın farzları (Namaz, Zekat, Oruç, Hac) anlatılmıştır. Çaar Kitap Orta Asya’daki medreselerde ders kitabı olarak kullanılıyordu. Bkz.: Ostroumov, a.g.m., s. 136; Aytmambetov, a.g.e., s. 18

bir gelenek hâlinde yerleşmeye başlaması zaman içerisinde oluşan tabii bir süreçti. Ceditçiler de bu süreci hızlandırdılar.

Cedit mekteplerinin ders müfredatına bakacak olursak, 1902’de Kırgızistan’ın güney bölgesindeki Tokmok şehrinde açılan Ekbaliya medresesinin eğitim programı aşağıdaki şekilde idi:

1.sınıf, bir senelik olan bu sınıfta meşhur Tatar Ceditçisi Hadi Maksudi (1868-1941) tarafından kaleme alınan *Muallim Evvel* ve *Muallim Sani* kitaplarından yararlanılarak okuma ve yazma öğretiliyordu. Daha sonra Rızaeddin Fahreddin’in (1859-1936) *Terbiyeli Çocuk* kitabı, *İbadat İslamiyya* kitabı ve 100’e kadar sayılar öğretiliyordu.

2.sınıf, bir senelik olan 2.sınıfta İslam akidesi, harekeler ile yazma, aritmetik ve dört işlem (1000’e kadar ve ondan sonraki sayıları bölme, çarpma, eksi ve artı), anadil (kıraat-ı Türki) dersi (Zubairov’un *Raabar-i Sibyan* kitabı temel alınarak) okutuluyordu. Ayrıca bu sınıfta Peygamberler Tarihi, Tecvit ve Coğrafyaya Giriş dersleri vardı.

3.sınıf, diğer sınıflardan farklı olarak 3.sınıfta öğrenciler iki sene okuyorlardı. Bu sınıfın müfredatı imla kurallarına uygun şekilde yazma, Kuran’ı Kerim tecvidi, Zarureti Diniye, İslam Tarihi, Arap Dili, Coğrafya, Mantık, Üslupbilim, Arap Edebiyatı, Aritmetik, Geometri ve Sağlık (Hifzu Sıha) derslerinden oluşuyordu (Aytmambetov 1961: 40-41; Kubatova 2012: 146-147). 1914 senesinde medresenin eğitim programı değiştirilerek Anatomi, Rusya’nın Coğrafyası vb. dersler ilave edilmiştir (Kubatova 2012: 147).

Pişpek’te 1912’de açılan kız okulunun ders müfredatı aynı olup, Ufa ve Kazan’daki cedit medreselerinden mezun olan Tatar bayanlar derslere giriyordu. Kız okulunda ek olarak el sanatları dersi vardı (Aytmambetov 1961: 42).

1901’den itibaren yeni usule geçen Karakol şehrindeki Tatar camisinin bünyesindeki erkekler medresesinin eğitim programı “Ekbaliye” medresesinin müfredatından farklıydı. Bu okulun eğitim süresi dört yıllık olup, temel dini bilgiler, itikat, tarih, coğrafya ve aritmetik olmak üzere dört dersten oluşuyordu (Aytmambetov 1961: 42).

Eğitim metodunu geliştirmek ve bütün okullar için aynı ders programını hazırlamak amacıyla 1912 yılında Pişpek’te cedit okulları öğretmenlerinin toplantısı gerçekleşmiştir. Toplantıda usul-i cedit mekteplerinde eğitim-öğretimin yeni metodu, bütün mektepler için aynı ders müfredatını hazırlamanın

yanı sıra çocukları milli ve dini değerler çerçevesinde yetiştirme sorunları ele alınmıştır (Bogdanova 1946: 125).

Cedit mekteplerinin arasında en göze çarpanı da Şabdan Cantayev'in (1839-1912) medresesi olmuştur. Bu medresede yaklaşık 300 çocuk eğitim almıştır. Şabdan'ın medresesinde okuyan ve daha sonra Sovyet okullarında öğretmenlik yapan Abdırayım Çünkeleyev medreseyle ilgili aşağıdaki bilgileri aktarmaktadır (Dcumanaliyev vd. 2009: 261):

“1908 senesinde Kemin'e Ufa şehrinden medrese eğitimini tamamlayan iki genç öğretmen geldi. Onların biri Tatar, diğeri Kazak idi. Eğitime susayan 300 küsur çocuk, o öğretmenler usul-i cedite göre okutacaklarını duyduk ve toplandık. Okul binası yoktu, bir grupta 10 kişi olmak üzere her grup birer çadır diktik ve aşçı kiralayıp çadırlarda yattık. Bize beş-altı oda verdiler, önümüze tahtadan masa koydular, altımıza da saman döşedik. Öğretmenler çocukları eğitim seviyesine göre beş sınıfa ayırdılar ve din dersleriyle beraber matematik, coğrafya derslerini de veriyorlardı. Haritayı (yerküresi) ilk defa o zaman gördük. Bu iki öğretmen beden eğitiminde oyunlar oynatıp, koro ile şarkılar söylettirirdi. Önceden anlamadığımız Arapça dersleri yerine kendi ana dilimizde eğitim görme imkanı bulduk...”

Ayrıca Şabdan Baatır'ın kendi çocukları da yeni usulde eğitim almışlardır. Bir oğlu Samüdün Semerkant'ta, diğeri oğlu Kemel ise Ufa'daki Galiye medresesinde okumuştur (Ala Too dergisi 1992: 26-27).

Yeni açılan cedit okullarının yanı sıra usul-i kadime, yani eski usule göre eğitim veren bazı medreseler de yeni usule geçmiştir. Örneğin, Karakol şehrindeki Tatar camisinin bünyesindeki erkekler medresesi 1901'den itibaren (Aytmambetov 1961: 42; Kubatova 2012: 149), Pişkek'teki (Bişkek) Tatar camisindeki medrese ise 1902 yılından itibaren yeni usulde eğitim vermeye başlamıştır (Aytmambetov 1961: 41).

Kırgızistan'da faaliyet gösteren cedit okullarının dağılımına baktığımızda, %90'a yakınının ülkenin kuzey bölgesinde olduğunu görürüz. Bunun nedeni, ülkenin güneyinin, kuzeyine kıyasla İslam'a erken girmeleri, dolayısıyla usul-i kadime göre eğitim veren medreselerin yaygın olması ve Kadimcilerin sert tepkileriyle açıklanabilir.

*İlk başlarda cedit okullarının açılmasına izin veren Çarlık yönetimi, eğitimin yaygınlaşmasıyla sömürü altında bulunan halkın milli ve dini bilincini uyandıracak ve bunun kendilerinin çıkarlarıyla örtüşmediğini düşünerek okullara şüpheyle yaklaşmaya başlamıştır. Ceditçilerin çabalarıyla Rusya Müslümanları kendi aydınlarını yetiştirmeye başlamıştı ve siyasi hayata doğru adım atmaya hazırlanmaktaydı (Devlet 1999: 55). Özellikle de 1905'teki I. Rus İhtilali'nde Ceditçilerin muhalefetten yana tavır almasıyla Ceditçiler sıkı takibe maruz kalmışlardır. 1908'de Türkistan Valiliğini denetlemeye giden senatör Palen'in (1909: 133) Cedit okullarının bölgede yayılmasıyla ilgili Türkistan Valiliğinin haberinin olmadığına dair raporunun ardından cedit okulları takibe alınarak, yeni okulların açılması zorlaştırılmıştır. Çarlık Rusya'nın Türkistan Genel Valisi Samsonov 12 Ocak 1912'de cedit okullarıyla ilgili aşağıdaki kararları almıştır:*

1. Yeni usulde eğitim veren okullar yönetimin izniyle açılır;
2. Yeni açılan okullarda yerli öğretmenlerin görev almasına ve öğrenciler ile aynı kabileden olmasına dikkat edilmeli;
3. Bu tür okullarda (cedit okullarında) Rus dilinin okutulması önerilir;
4. Bu tür okulları açmak isteyen cemaat veya bireyler, eğitim müfredatı, ders kitapları ve kimler tarafından okutulacağını açık bir şekilde göstermelidirler;
5. Bütün cedit okulları yukarıda belirtilen şartları yerine getirmekle yükümlüdür (Bahruşina, S. vd. 1947: 329; Aytmambetov 1961: 39).

Bu kararların sonucunda Türkistan'da birçok cedit okulu faaliyetini durdurmak zorunda bırakılmıştır. Elbette bu süreçten Kırgızistan'daki cedit okulları da etkilenmiştir. Kırgız köylerindeki cedit okulları, devrimci örgütler gibi takibe alınmıştır (Abdrahmanov 1991: 226).

I. Dünya Savaşı sırasında Çar yönetiminin yerli halktan asker almasıyla başlayan ayaklanma (1916) sırasında Kırgızistan'da faaliyet gösteren birçok cedit okulu isyanla ilişkilendirilerek Rus askerleri tarafından yakılmıştır (Aytmambetov 1961: 44; Kubatova 2012: 133).

1917 senesine kadar Türkistan'da 100 kadar cedit mektepleri faaliyet gösterdiği, bu okullarda 4000 kadar öğrencinin eğitim gördüğü bilinmektedir (Aunasova 2002: 72). Elimizdeki verilere göre bu mekteplerin 30'a yakını Kırgızistan'da bulunuyordu (Kubatova 2012: 149). O dönemde Türkistan Genel Valiliğinde bulunan cedit mekteplerinin yaklaşık üçte birinin Kırgızistan'da olması, ceditçilerin Kırgız topraklarında aktif bir şekilde faaliyette bulunduğu ve bunların halk tarafından da ilgiyle karşılandığı anlamına gelmektedir.

Bolşevik İhtilali'nden (1918) sonra bir süreliğine faaliyet gösteren cedit okulları, 1924'ten itibaren diğer dini kurumlarla birlikte kapatılmıştır. Genç nesli milli ve dini değerler çerçevesinde yetiştirmeyi hedefleyen cedit okullarının Sovyet ideolojisi ile örtüşmesi mümkün değildi.

### **KIRGIZ CEDİTÇİLERİNİN EĞİTİM ALANINDAKİ FAALİYETLERİ**

Cedit okulları meyvesini vermeye başlamasıyla, Kırgızlar arasında entelektüel bir aydınlanma süreci başlamıştır. Yeni modeldeki okullarda eğitim çağın taleplerine cevap vermekteydi. Bu okulların mezunları daha sonra Kırgız halkının aydınlanmasına büyük katkıda bulunmuşlardır. Bolşevik ihtilaline kadar mektepler açarak ders veren Ceditçiler, Sovyet yönetiminin ilk yıllarında da faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bu bağlamda öncelikli olarak Kırgız dilinin gramerini oluşturmak için çok çaba sarf etmişlerdir.

1910-1913 seneleri arasında Orenburg'daki Hüseyiniye ve Ufa'daki Galiye medreselerinde eğitim alan Eşenaalı Arabayev (1882-1933) eğitim konusundaki paha biçilemez çalışmalarıyla tarihe adını yazdırmıştır. O, Arap harflerinden oluşan ilk Kırgız alfabesini müellifdir. Henüz medrese öğrencisiyken Kazak öğrencilerden Hafis Sarsekeyev'le beraber Kırgız ve Kazak çocuklar için Arap harflerini kullanarak yazdıkları okuma kitabı *Alifba yaki Töte Okuu* (Alfabe yahut Kolay Okuma) 1911'de Ufa'daki Şark Basımında basılmıştır. Harflerin yazılış şekillerini içeren 1912'de *Cazuu Örnekleri (Yazı Örnekleri)* kitabı yayınlanmıştır. Okuma-yazmayı kolay ve hızlı bir şekilde öğrettiği için bu kitaplar Kırgız ve Kazak'lar arasında büyük ilgi toplamıştır. 1924'te *Kırgız Alipesi* (Kırgız Elifbası) kitabını hazırlayarak Taşkent'te yayınlamıştır. Kitabın baş sözünde "bir millet kendine özgü dili olmadan millet olamaz. Kendi yazı dili olmayan milletin bilgi ve medeniyetten yoksun kalacağında şüphe yoktur... genç nesle ana dilindeki kitaplarla mekteplerde

eğitim verilmesi lazım” (Arabayev 1924:1) ibareleri, yazarın kendi halkının eğitimine ne derece önem verdiği bir göstergesidir. Arabayev’in bu eserleri modern Kırgız dilinin oluşumunun zeminini hazırlamıştır. Ayrıca *Erkin Too* adıyla ilk Kırgız gazetesinin yayınlanmasındaki çabaları da kayda değerdir. Sovyetler döneminde birçok önemli görevlerde bulunan Arabayev, özellikle eğitim alanında birçok çalışmalar yapmıştır (Abdirahmanov vd. 2013: 240-242).

Arabayev 1933 senesinde Sovyet karşıtı Sosyal Turan Partisi’nin üyesi, pan-Türkçülük ve pan-İslamcılık başta olmak üzere toplamda 11 suçlamayla tutuklanarak Taşkent’te hapse atılmış ve orada vefat etmiştir (Asanov 2003: 17).

Ceditçiliğin bir diğer önemli temsilcisi olan Osmonaalı Sıdkov (1875-1940-42) da Arabaev gibi Ufa’daki Galiye medresesinde eğitim almıştır. O, hem Çarlık dönemi hem de Sovyet döneminde öğretmenlik yapmıştır. Sıdkov’un Kırgız sözlü şecerelerinin halk ağzından toplanmış birinci Kırgız şecere/tarih kitabı özelliği taşıyan eserlerinden *Muhtasar Tarihi Kırgızıya* 1913 yılında yayınlanmıştır. Bu eserin genişletilmiş hali olan *Tarih-i Kırgız Şadmaniye* kitabı da 1914’te basılmıştır. Bu çalışmalarıyla ile Osmonaalı Sıdkov Kırgızların ilk modern tarihçisi olmuştur (Güngör 2014: 3).

Sıdkov da diğerleri gibi Sovyet karşıtı olmakla suçlanarak 1930’da veya 1933’te tutuklanmıştır. Taşkent’e cezaevine gönderildiği sırada yanındaki askeri öldürerek kaçmayı başaran Sıdkov Doğu Türkistan’a gitmiştir. Orada da mektep açarak öğretmenlik ile uğraşmıştır. 1940 veya 1942 senesinde hastalanarak vefat etmiştir.

Konuyla ilgili olarak Kasım Tınıstanov’un (1901-1938) ismini zikretmeden geçemeyiz. Kırgız dili ile ilgili birçok kitap ve makaleleri kaleme alan Tınıstanov’un özellikle “harf devriminde” emeği büyüktür. O, Arap harflerinden Latin harflerine geçmeyi dinden uzaklaştırmanın bir aracı olarak görmüştür. 1925’te Latin harflerini temel alarak Kırgız alfabetini oluşturmuştur. Alfabeği Arap harfleriyle değil Latin harfleriyle oluşturduğunun nedenini şu şekilde açıklamaktadır:

“...her öğrenci okuduklarını iyi anlamaları lazım. Latin harflerine geçmemizden amaç Doğunun ak çalmalı hoca-mollaların yok etmek için ya da kolay yol ile edebiyat ve medeniyetimizi oluşturmak, Latin harfleriyle soldan dağa doğru yazarak Latin veya Fransız olmak, ya da medeni



halkları taklit etmek değildir. Bizim amacımız, okuma-yazmayı kolay öğrenerek milli edebiyatımızı, milli medeniyetimizi toplayarak, bu yolla onların teknolojisi gibi teknolojiye sahip olmaktır” (Tınıstanov 1925).

Kırgız edebiyat dilinin oluşumunda önemli katkılarda bulunan Tınıstanov, *Okuu Kitebi* (1924), *Okuu Cazuu Bil* (1927) başta olmak üzere Kırgızlar için elifba niteliğinde kitapları ve Kırgız dilinin sorunları ile ilgili birçok bilimsel makale kaleme almıştır. Ayrıca *Manas Destanı* başta olmak üzere Kırgız folklorunu araştırarak kendisi de şiirler yazmıştır. Onun *Mariyam menen köl boyunda* (1924), *Kasımın ırlar cıynagı* (1925) şiir kitapları yayınlanmıştır (Dcanıbekov 2003: 288; Asanov 2003: 235).

Hayatının sonuna kadar önemli görevlerde bulunan Kasım Tınıstanov, 1937’de “Sosyal-Turan” partisine üye olmakla suçlanarak Sovyetler tarafından tutuklanmıştır ve bir sene sonra öldürülmüştür.

Yukarıda değindiğimiz şahıslar Kırgız Ceditçilerinin sadece bir kaçıdır. 21. Yüzyılın başlarındaki Kırgız aydınlarının birçoğunun cedit mekteplerinden eğitim aldıkları gerçeği bize söz konusu eğitim kurumlarının dönemin aydınlarının yetişmesindeki önemini göstermektedir.

## SONUÇ

XIX. asırda Batı dünyasındaki gelişmeler karşısında İslam aleminin geri kalmışlığı ve birçok İslam diyarının sömürü altında bulunması, Müslüman aydınları çözüm arayışına itmiştir. Bu bağlamda XIX. asrın sonlarında Kazan-Tatar bölgesinde ortaya çıkan Ceditçilik hareketinin mensupları, Müslüman toplumların gelişmesinin önce eğitim kurumlarının ve dini düşüncenin yenilenmesinden geçtiğine inanmışlardır. İsmail Gaspıralı’nın geliştirdiği usul-i ceditin uygulamaya konularak başarılı olması, Ceditçilik fikirlerinin yayılmasına hız kazandırdı. Çok geçmeden Türkistan’ın çeşitli yerlerinde açılmaya başlayan cedit okulları, Kırgızlar arasında da büyük itibar görmüştür. Ana dilde eğitim vermesi ve kısa zamanda okuma-yazmayı öğretmesi ve dini derslerin yanı sıra dünyevi dersler de okutulan cedit okulları halk tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Bu bağlamda Kırgızistan’da da cedit mektebi açılmış; Kırgız gençleri arasında mektebe gidenlerin sayısı artmış ve bazıları da Orenburg, Ufa gibi şehirlere gidip eğitim almışlardır.

*İlk başlarda cedit okullarının açılmasına izin veren Çarlık yönetimi, eğitimin yaygınlaşmasıyla sömürü altında bulunan halkın milli ve dini*

*bilincinin uyanacağı ve bunun kendilerinin çıkarlarıyla örtüşmediğini düşünerek okullara şüpheyle yaklaşmaya başlamıştır. Özellikle de 1905’teki I. Rus İhtilali’nde Ceditçilerin muhalefetten yana tavır almasıyla Ceditçiler sıkı takibe maruz kalmışlardır; birçok okulu kapatarak yeni okulların açılmasını engellemiştir. 1916’daki ayaklanma sırasında Kırgızistan’da bulunan cedit mekteplerin birçoğunun faaliyetlerine son verilmiştir.*

Kırgızistan’daki cedit okullarından eğitim alanlar kendileri de mektepler açarak halkın aydınlanmasında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ayrıca Kırgız folklorunun bilimsel olarak araştırılmasında ve modern Kırgız dilinin oluşumunda Kırgız Ceditçilerinin rolü göz ardı edilemez.

XX. asrın başlarındaki Kırgız aydınlarından Eşenaalı Arabayev, Kasım Tınıstanov, Osmonaalı Sıdıkov gibi önemli şahsiyetler Kırgızistan’da Ceditçiliğin önde gelen temsilcilerinden olmuşlardır ve Kırgız halkının geleceği için eğitim-öğretim başta olmak üzere hayatın bütün alanları kapsayan sorunlarla uğraşmışlardır.

Bolşevik İhtilalinden sonra bir süreliğine Ceditçiler ile işbirliği yapan Sovyet hükümeti, çok geçmeden Ceditçileri sıkı takibe almaya başlamıştır. Çünkü milli ve dini değerlerin çağın şartlarına uygun bir şekilde tekrar canlandırılması için uğraşan Ceditçilerin amaçları Sovyet ideolojisiyle örtüşmüyordu. Bu bağlamda tarihte “Stalin’in Büyük Terörü” olarak bilinen katliamdan Ceditçiler de payını almıştır. Bu süreç 1937-38 senelerine kadar devam etmiştir. Kırgız aydınlarının çekirdek kadrosunu oluşturan Ceditçilerin neredeyse tamamına yakını totaliter rejimin acımasız siyasetinin kurbanlığı olmuşlardır.

Ne olursa olsun, XX. asrın birinci yarısında yaşayan Kırgız aydınlarının önemli bir kısmının eğitim faaliyetleri başta olmak üzere sosyal, ekonomik, siyasi vs. halkı ilgilendiren hayatın tüm sorunlarıyla ilgili gösterdiği çabalar, aldıkları eğitim sayesinde olduğu bir gerçektir.

### **Kaynaklar**

- Abdırhmanov, T. ve diğerleri (2013). *Eki door insanı Eşenaalı Arabayev*. Bişkek: Maxprint.
- Abdrahmanov, Y. (1991). *1916. Dnevnik. Pisma k Stalinu*. Frunze: Kırgızistan.
- Arabayev, E. (1924). *Kırgız Alipesi*. Taşkent: Orto Asya Memlekettik Basmakanası.
- Asanov, E. (2003). *Kırgız Tarihi. Kısaça ensiklopediya*. Bişkek.

- Aunasova A. M. (2002). *Deyatelnost natsionalnoy intelligentsii Turkestana v pervoy četverti XX veka*, (Basılmamış Akademik Ünvan Tezi). Şimkent.
- Aytbayev, M. T. (1957) *İstoriko-kulturnoye svyazi kirgizskogo i russkogo narodov (po materiyalam İssık-Kulskoy oblasti Kirgizskoy SSR.)* Frunze: İzdatelstvo AN Kirgizskoy SSR.
- Aytmambetov, D. (1961). *Dorevolutsionniye şkoly v Kirgizii*. Frunze: Kirgiz SSR'in İlimder Akademiyası Yay.
- Bahruşina, S. vd. (1947). *İstoriya narodov Uzbekistana* 2.cilt. Taşkent: UzSSR Fanlar Akademiyası Naşriyoti.
- Bendrikov, K. (1960). *Oçerki po istorii narodnogo obrazovaniya v Turkestane*. Moskva: APN RSFSR.
- Bogdanova, M. (1946). “Kirgizskiye akını XIX i načala XX vv.”, *Literaturno-hudojestvennyi almanah*. Frunze: Kirgızstan Basımevi.
- Çukubayev, A. (1967). *Klassovaya borba i obşestvennaya mısl v Kirgizii (1900-1917)*. Frunze: Kirgızstan Basımevi.
- Dcanıbekov, Ç. (2003). *Kasım Tınstanov. Jizn i Tvoşestvo*. Bişkek: Biyiktik.
- Dcumanaliyev, A. vd. (2009). *Şabdan Baatrdın medresesine 100 cıl*. Bişkek: Uçkun.
- Devlet, Nadir, (1999). *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.
- Gafarov, N. (2013). *Djadidizm v Sredney Azii v kontse XIX-nachale XX vv.* (aftoreferat dissertatsii na soiskaniı istoricheskikh nauk). Duşanbe.
- Güngör, E. (2008). *Orta Asya'da Fikri Akımlar*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kirgız-Türk Manas Üniversitesi). Bişkek.
- (2014) “Kirgızların İlk Modern Tarihçisi Osmonaalı Sıdıkuulu”. I. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu. Niğde. [https://www.academia.edu/6352137/Kirgızların\\_ilk\\_tarihçisi\\_Sıdıkuulu](https://www.academia.edu/6352137/Kirgızların_ilk_tarihçisi_Sıdıkuulu)
- Kubatova, A. (2012). *Kirgızistandagı cadıdçılık kıymılı (1900-1916)*. Bişkek: Maksat
- Kurmanov, Z. (2005). *Natsionalniye intelligentsiya 20-30 godov; vklad vozrojdenie gosudarstvennosti kirgizskogo naroda i borbu s totalitarno-avtoritarnım rejimom*. Bişkek.
- Maraş, İbrahim, (2002). *Türk Dünyasında Dini Yenileşme (1850-1917)*. İstanbul: Ötüken.
- Nalıvkin, V. (1900). “Çto dayot sredneaziatskaya musulmanskaya şkola v obrazovatelnom i vospitatelnom otnoşeniyah?” *Turkestanskiy literaturnıy sbornik v polzu prokajennih*. Sankt Peterburg.
- Ostroumov, N. (1906). “Musulmanskiye maktabı i russko-tuzemniye şkolı v Turkestanskom kraye”, *Jurnal Ministerstva Narodnago Prosvetşeniya*. Sankt-Peterburg: Senatskaya Tipografiya.

- Özervarlı, M. S. (1998). *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İstanbul: İSAM Yay.
- Palen, K. (1909), *Otçet o revizii Turkestanskogo Kraya*, Sankt-Peterburg: Senatskaya Tipografiya.
- Riskulov, T. (1984) *İzbrannıye Trudi*. Alma-Ata: Kazahstan.
- Sıdıkov, O. (1914). *Tarih Kırgız Şadmanıya*. Ufa: Şark Matbaası.
- Tınıstanov, K. (1925). "Latın tamgalarını emne üçün alabız?", *Erkin Too* gazetesi.
- Vahidov, H. (1979). *Prosvetitel'skaya ideologiya v Turkestane*. Taşkent: Uzbekistan.

## ALMANYA PROTESTAN KİLİSESİNİN MÜSLÜMANLARLA İLİŞKİLER KONUSUNDAKİ YAYINYARI

Hüseyin KÖFTÜRCÜ\*

### Öz

Almanya Protestan Kilisesi (Evangelische Kirche in Deutschland-EKD) ve Müslümanlar arasındaki ilişkiler yaşanabilir bir toplum açısından önemlidir. Almanya Protestan Kilisesi, Müslümanlarla ilişkiler konusunda zaman zaman görüş ayrılıkları yaşamakta, genel anlamda eleştirel ve dinî misyonu önceleyen bir yapı sergilemektedir. Müslümanlar ise mevcut ilişkileri daha iyi hale getirebilmek için çaba sarf etmektedirler. Hıristiyan ve Müslümanlar arasındaki ilişkiler, karşılıklı yaşanan bazı sıkıntılara rağmen günümüz Almanya'sında yeni bir safhaya girmiştir. Yaşanan süreç sonrasında tarafların ilişkileri geliştirme şansına sahip olduğu gözlemlenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Protestantlık, Reform, Almanya Protestan Kilisesi, İslam, Misyon.

### Abstract

#### Evangelical Church in Germany and Relations with the Muslims

Evangelical Church in Germany (Evangelische Kirche in Deutschland-EF) and the relationship between Muslims is important for a livable society. From time to time Evangelical Church in Germany experiences divergence about the relationships with the Muslims and presents a critical and mission prioritizing approach. Muslims are making efforts to bring the existing relationships better. Relations between Christians and Muslims, despite some difficulties, have begun a new phase in modern Germany. Consequently it has been observed that the parts have the chance to make the relations better.

**Keywords:** Protestantism, Reform, Evangelical Church in Germany, İslam, Mission.

---

\* Diyanet İşleri Başkanlığı, www.kofturcu43@windowslive.com.

## GİRİŞ

Almanya Protestan Kilisesi, Müslümanla olan ilişkilerinde yaşamın içinde pratik bir yaklaşım benimsemiştir. Söz konusu kilisenin bu yaklaşımı diğer Protestan Kiliselerin Müslümanlara yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir.

Almanya Protestan Kilisesi ve Müslümanlar arasındaki ilişkiler günlük hayatı kolaylaştıracak unsurlarla birlikte ele alınmıştır. Karşılıklı taraflar ortak yaşamın sürdüğü mekânlarda işbirliği yapmaya, ortak değerler üzerinden yardımlaşmaya çalışmışlardır. Aynı toplumda yaşayan fertler olarak bu gruplar, farklı din ve kültürleri paylaşıyorlar da problemleri ve ön yargıları aşmaya gayret etmişlerdir.

Günümüz Almanya’ında yaşayan Müslümanlar, Hıristiyanlardan sonra Almanya’daki en kalabalık dinî gruptur. Ayrıca Hıristiyanlar ve Müslümanlar Almanya’da beraber yaşadıkları için aralarında yoğun ilişkiler mevcuttur. Makalede bu süreç ele alınarak söz konusu iki grup arasındaki güncel ilişkiler konu edilmiştir. Bunun yanında Almanya Protestan Kilisesinin Müslümanlarla ilişkilerinin temelinde misyonu öncelemesinin süreci zorlaştırdığı gözlemlenmiştir.

Almanya Protestan Kilisesi başlangıçta Müslümanları Almanya’da geçici olarak algıladığı için onlara yönelik bir teoloji geliştirmemiş, ilişkilere geç başlamıştır. Bu yüzden Almanya Protestan Kilisesi ve Müslümanlar arasındaki ilişkiler dinî yönden ziyade ibadethane, okul, hastane, aile kurumu, huzurevi vb. gibi kurumlarda dayanışma ve işbirliği şeklinde ortaya çıkmıştır.

Almanya’da yaşayan Müslümanlar ilk zamanlarda çeşitli cami dernekleri kurarak dinî ihtiyaçlarını karşılamaya çalışmışlardır. Bu mekânlar sadece ibadet amaçlı değil aynı zamanda din eğitiminin yürütüldüğü, sosyal, kültürel ve sportif faaliyetlerin gerçekleştirildiği mekânlardır. Müslümanlar buralarda Hıristiyanlarla geliştirdikleri ilişkilerinde uzlaşmacı ve uyumlu bir yaklaşım benimsemişlerdir. Karşılıklı olarak kültürlerin yakınlaşmasını ve iletişimi ellerinden geldiğince arttırmaya çalışmışlar bu amaçla özel günlerde kiliseleri ziyaret etmişler, camileri ve cami derneklerini ziyarete açmışlardır. (Lemmen 2005: 71)

Almanya’daki Hıristiyanlardan bir kısmı Müslümanların bu yaklaşımını çok kültürlülük için bir şans olarak değerlendirmiş ve desteklemiştir. Fakat

bazı Hıristiyanlar ise İslam'ı Müslümanların Alman toplumuna uyum sağlamasını engelleyen bir unsur olarak değerlendirmişlerdir. (Çelik 2008: 5/132)

Protestan Kiliseler ve Almanya Protestan Kilisesi diğer Hıristiyan oluşumlar gibi Müslümanlarla ilişkilerinde misyonerliği kullanmışlar ve metot olarak benimsemişlerdir. Misyonerlik, ilişkilerde içine kapanan kiliselerin toplumun farklı kesimleriyle iletişime geçmesinde yol olarak ön plana çıkmaktadır.

Makalenin amacı Alman toplumunun önemli bir bölümünü teşkil eden Almanya Protestan Kilisesinin Müslümanlarla ilişkisini ele almaktır. Bu ilişkide olumlu ve olumsuz yönler Almanya Protestan Kilisesinin yayımları vasıtasıyla ele alınıp yaşanan süreç Almanya Protestan Kilisesinin ve Müslümanların bakış açılarıyla değerlendirilmeye çalışılmıştır.

## **A. ALMANYA PROTESTAN KİLİSESİ**

### **1- Almanya Protestan Kilisesinin Kuruluşu ve Gelişimi**

Almanya Protestan Kilisesi (Evangelische Kirche in Deutschland-EKD), Lutheran, Kalvinist ve Birleşik Kilise olarak farklı inanç gruplarından oluşan bir topluluktur. 1945 yılında kurulan ve 1948 yılında temel düzenini oluşturan Almanya Protestan Kilisesi, katılımcı kiliselerle birlikte kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Almanya Protestan Kilisesini meydana getiren birleşme eyalet bazında olmuştur.

Almanyanın nüfusu 2010 yılında 81 milyon 500 bin olarak kayıtlara geçmiştir. Nüfusun % 58,8'i Katolik ve Protestanlardan oluşmaktadır. Roma Katolik Kilisesinin üye sayısı 24.651.001, Protestan Kilisesinin üyesi ise 24.194.986'dır (<http://www.remid.de/statistik>, 18.05.2014.).

Almanya Protestan Kilisesinin ilk başkanı 1945-1949 yılları arasında görev yapan Eyalet Kardinali Theophil Wurm'dur. Daha sonra sırasıyla; 1949-1961 yılları arasında, Kardinal Dr. Otto Dibelius, 1961-1967 yılları arasında Kardinal Kurt Scharf, 1967-1973 yılları arasında Eyalet Kardinali Hermann Dietzfelbinger, 1973-1979 yılları arasında Eyalet Kardinali Helmut Claß, 1979-1985 yılları arasında Eyalet Kardinali Prof. Eduard Lohse 1985-1991 yılları arasında Kardinal Dr. Martin Kruse, 1991-1997 yılları arasında Eyalet Kardinali Prof. Dr. Klaus Engelhardt, 1997-2003 yılları arasında ise Manfred Kock başkanlık yapmıştır. 2003 yılından 2009 yılına kadar Kardinal Prof.

Dr. Wolfgang Huber bu görevi yürütmüş 2009 yılı Ekim ayından itibaren ise Almanya Protestan Kilisesi, Hannover Eyalet Piskoposu Bayan Margot Käßmann'ı başkanlığa seçmiştir.

Margot Käßmann, reformcu görüşleri ile bilinen bir Piskopos'tur. Rus Ortodoks Kilisesi, kadınların papazlık yapamayacağını ve kilisede liderlik rolü üstlenemeyeceğini öne sürerek Almanya Protestan Kilisesi ile 50 yıldır süren diyalogunu askıya almıştır. Rusya'daki Protestanlar da Rus Ortodoks Kilisesinin kadın başpiskoposa gösterdiği tepkiye destek vermiştir. Rusya Evangelist-Lutheran Kilisesi, Piskopos Margot Käßmann'ın Almanya Protestan Kilisesi başkanlığına seçilmesini Batı toplumunda kriz göstergesi olarak yorumlamıştır (<http://www.dw-world.de/dw/article/0,,4889224,00.html>, 05.20.2014.). Alman- ya Protestan Kilisesi Başkanı Margot Käßmann, 2010 yılında Hannover'de trafikte alkol sınırını aştığı için hakkında başlatılan yasal işlemden dolayı istifa etmiştir. Bu istifa olayından sonra Almanya Protestan Kilisesinin başkanlığına Nikolaus Schneider seçilmiştir.

### **Almanya Protestan Kilisesi Teşkilat Yapısı**

Almanya Protestan Kilisesinin teşkilat yapısı; cemaat, ilçe, eyalet ve devlet olmak üzere beş seviyeden oluşmaktadır. Almanya Protestan Kilisesinde en alt organizasyon "Gemeinde" denilen cemaattir. Vaftiz edilen her Protestan bu cemaatin üyesidir. Bu üyelerden on altı yaşını bitiren her fert altı yıllığına görev yapacak idare heyetini seçmektedir. Cemaat her Pazar günü ve bayramlarda kilisede ayin yapmaktadır. Bunun dışında "Gemeindehaus" denilen cemaat evinde çocuk, kadın, genç ve ihtiyar grupları toplanmaktadır.

Almanya Protestan Kilisesinin cemaatten sonraki organizasyonu "Kirchenbezirk" denilen ve her cemaatten iki temsilcinin iştirakiyle oluşan ilçe organizasyonudur. Başkanlığını "Dekan" denilen Başpapaz yapmaktadır. İlçe organizasyonlarından sonra "Landkirche veya Gliedkirche" denilen eyalet organizasyonları gelmektedir. Almanya çapında 23 eyalet kilisesi bulunmaktadır. Almanya'daki Protestanların en yüksek organizasyonu Almanya Protestan Kilisesidir. Bu Kilise bünyesinde 22.300 papaz görev yapmaktadır (<http://dingorevlileri.Blog.cu.com/ana-hatlariyla-gunumuzdeki-hiristiyankilise-inanc-ve-ibade/3083155>, 04.03.2014.).

Almanya Protestan Kilisesi, toplam 15.603 adet dernekten oluşmaktadır. Protestan Kiliseler, en son 1991 yılında Almanya düzeyinde tekrar birleşmişlerdir. Kilisenin en yüksek yönetim organı Almanya Protestan Kilise-



si Konseyidir. Kurallarını belirleyen organları ise Ruhani Meclis yani Sinod ve Kilise Konferansıdır (Schneider 2010: 6). Yönetim merkezi Hannover-Herrenhausen’da bulunan Almanya Protestan Kilisesinin seçilen yönetim organları; Sinod yani Ruhani Meclis, Konsey ve Kilise Konferansıdır. Ruhani Meclisin 126 üyesi düzenli olarak yılda bir kez toplanmakta, kilisenin kurallarını karara bağlamakta, kilise ve toplumla ilgili sorunlar karşısında tavır belirlemektedir. Ruhani Meclisin başında, Katrin Göring-Eckardt bulunmaktadır. Ruhani Meclis 2009 ve 2015 yılları arasında görev yapmak üzere seçilmiştir. Almanya Protestan Kilisesini Konsey yönetmekte ve temsil etmektedir. Yedisini kadın olmak üzere halk temsilcilerinden ve ilahiyatçılardan on beş üyesi bulunan Konsey, Ruhani Meclis ve Kilise Konferansı tarafından altı yıllığına seçilmektedir ([http:// www.ekd.de/download/broschuere\\_2009\\_ internet.pdf](http://www.ekd.de/download/broschuere_2009_internet.pdf), 05.05.2014).

### **MÜSLÜMANLARLA İLİŞKİLER BAĞLAMINDA ALMANYA PROTESTAN KİLİSESİ**

Günümüz Almanya’sında İslam, Hıristiyanlığın ardından ikinci büyük dindir. Müslümanların sayısı 4 milyon olarak ifade edilmektedir ([http://remid.de/info\\_zahlen/islam/](http://remid.de/info_zahlen/islam/), 12.05.2014). Almanya’daki İslam, tarih boyunca yaşanan yakın ilişkilerden dolayı Türklerle yakından alakalı olmuştur. Yaşanan bu süreçte 1960’lı yıllarda başlayan göç, yerini yerleşik konuma bırakmıştır.

Almanya Protestan Kilisesi, 1970’li yıllardan bu yana Müslümanlarla ilişkilerini devam ettirmektedir. Kilisenin ilk girişimi 1975 yılında, “Yabancı Vatandaşlar ve Uluslararası Hafta” (Woche der Ausländischen Mitbürger/Interkulturelle Woche) denilen etkinlikle başlamıştır. Bunu 1997 yılından beri Müslümanlar tarafından düzenlenen, “Açık Cami Günleri” (Tag der offenen Moschee) toplantıları takip etmiştir. 1975 yılından bu yana oluşturulan “İslam-Hıristiyan Çalışma Grubu” (Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe-ICA), Almanya Protestan Kilisesi, Roma Katolik Kilisesi ve Ortodoks Kiliselerin işbirliğiyle çalışmalarına devam etmektedir.

Almanya Protestan Kilisesi, 1995-1999 yılları arasında Ürdün merkezli “Royal Academy for Islamic Civilisation Research” isimli teşkilatla bazı ortak çalışmalar düzenlemiştir. Kilise Almanya’da yabancı düşmanlığı, ırkçılık ve şiddeti önleyebilmek amacıyla 1997-2001 yılları arasında “Komşunu Davet Et” isimli bir etkinlikle bu çalışmalarını devam ettirmiştir. 2003 yılında ise Diyanet İşleri Türk İslam Birliği ile “Biliyor musun, Ben Kimim?” isimli

bir ortak proje başlatmıştır. Bu proje Almanya’da yaşayan Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında uyum, barış ve hoşgörü anlayışını arttırmayı hedefleyen çalışmadır (Huber 2006: 106-107).

Almanya Protestan Kilisesi Müslümanlarla ilişkilerinde uzun süre şüpheli ve isteksiz bir tavır ortaya koymuştur. Bu duruma Almanya’da yaşayan göçmenlerin başlangıçta geçici olarak değerlendirilmeleri de sebep olmuştur. 2000 yılında Almanya Protestan Kilisesi “Toplumumuzdaki farklı din cemaatlerinin mensuplarının birbirleri ile karşılaşmaları ve tanışmaları zaruridir” şeklinde bir açıklama yapmış ve 2003 yılı çalışma ilkelerinde; “çeşitli dinlerin farklılıklarına saygı, dini çatışmalardan kaçınmaya yardım eden en doğru yol olarak tavsiye edilir” (Tosun 2006: 159) demiştir.

Almanya Protestan Kilisesi zaman zaman Müslümanlarla ilişkiler konusunda görüş ayrılıkları yaşamıştır. Örneğin “Herkesin İslam’la İlgili Bilmesi Gereken Meseleler”, (Was jeder von Islam wissen muß) isimli çalışmanın ortağı olan Martin Affolderbach ilişkileri; katılımcı kiliselerin resmi temsilcileri arasında belli bir amaçla biçimlenmiş sohbet olarak yorumlamaktadır. Kilise Müslümanlarla ilişkilerle ilgili üç temel eleştiriyi dile getirmektedir. Bunlardan ilki; Müslümanların bu konuda ciddi olmadıkları, gizli, radikal ve anayasal olmayan hedefler taşıdıkları ve amaçlarının Alman toplumuna İslam hukuk sistemini tanıtmak olduğudur. Kilise, Müslümanların uyumunu teşvik veya bu konudaki önyargıları önlemek görüntüsü altında muhatap toplumu din kimliği üzerinden tanımlamakta ve İslam’ı halkın dinsel önyargılarını harekete geçirecek şekilde çarpıtmaktadır. Alman kamuoyuna bir yandan laikliğin dinsizlik olduğu, diğer yandan İslam’ın laiklikle asla bağdaşmayacağı ve Müslümanların laik olamayacağı anlatılmaktadır (Bacınoğlu 2000: 277-278). Almanya’daki Türk İşçilerinin göç etmekle İslami yaşamdan gönüllü olarak vazgeçtikleri ve başka kültüre taviz verdikleri, bu başka kültürün de seküler kültür olduğu kabul edilmektedir. Burada Müslüman ve Alman toplumları biri İslami diğeri seküler iki zıt model olarak algılanmaktadır. İkincisi; Müslümanların Yahudi ve Hıristiyanları kâfir olarak görmeleri ve çoğulculuğu kabul etmeye hazır olmadıkları görüşüdür. Son madde ise Hıristiyanların kendi inançlarını güçlendirmeye yoğunlaşmaları gerektiği hususudur. Bu eleştirilere yanıt olarak Müslümanlar iletişimi önemli bulduklarını, bu iletişimin resmi kurumlar arasındaki görüşmelere indirgenmemesi gerektiğini, İslam hakkındaki iddiaların gerçeği yansıtmadığını, uyum konusunda da samimi olduklarını ifade etmişlerdir (Klausen 2008: 229-230).

Almanya Protestan Kilisesi görüşlerinde devamlı bir dalgalanma yaşamaktadır. Sözgelimi Kiliseye göre, İslam konusu politika dışında kalmalı, siyasi bir enstrüman haline getirilmemelidir. Kilise, İslam'ı komşu ve akraba kabul etmekte ve onun kendine özgü ruhaniyetine saygı duymaktadır. Hatta Kilise, dinlere karşı büyüklük taslamayı veya ilahiyat açısından tepeden bakmayı kabul etmemekte ve bunu yaparken de Tanrı ve insan sevgisini gözetmeyi devamlı sorgulamaktadır. Almanya Protestan Kilisesi ilişkilerini, eleştirel bir yapıda, dini misyon ve ilahiyattan edinilen bilgileri göz önünde bulundurarak yürütmektedir (Neuser 1995: 147-149).

## **ALMANYA PROTESTAN KİLİSESİNİN MÜSLÜMANLARLA İLİŞKİLERLE İLGİLİ YAYINLANAN ESERLER**

### **Herkesin İslam'la İlgili Bilmesi Gereken Meseleler**

Herkesin İslam'la İlgili Bilmesi Gereken Meseleler, “Was jeder von Islam wissen muß” isimli eser Almanya Protestan-Lutheran Kiliseler Birliğinin (VELKD) “Enformasyon İslam” adlı çalışma grubu tarafından 1981-1990 yılları arasında hazırlanmıştır. Projenin daha geniş bir alanı kapsamayı amacıyla Almanya Protestan Kilisesi ile ortak çalışılmıştır. Çalışma grubunda; Christoph Elsas, Reinhard Hummel, Johannes Lähnemann, Olaf Schumann, Heinz Klautke gibi akademisyenlerin yanı sıra Papazlar da vardır.

1982-1990 yılları arasında Almanya Protestan Kilisesi tarafından İslam'la ilgili olarak ilk planda 4 milyon adet broşür basılmıştır. Bu broşürler objektif bilgi ihtiyacı sebebiyle daha sonra kitap haline getirilmiştir. “Was jeder von Islam wissen muß” isimli eserin 3. baskısı 1990 yılında 5. baskısı 1996 yılında 8. baskısı ise 2011 yılında yapılmıştır. Kitabın Türkçeye tercüme edilen 3. Baskısında, Protestan bakış açısıyla “İslam nasıl bir dindir?” perspektifinde, Fanatik ve saldırgan bir İslam mı? Yoksa inananlarını doğru, cömert ve hoşgörülü yapan bir İslam mı? sorularına cevap aranmıştır. Kitapta İslam, yerleri ve gökleri yaratan, bir olan gerçek Tanrı'ya inanmayı telkin eden, yegâne din olduğunu açıklamakta ve Hıristiyanların ise Tanrı inancı konusunda yanılığa düştüklerini ve saptıklarını öne sürmektedir. Kilise, Müslümanlar tarafından Hıristiyanlığın daha iyi anlaşılması noktasında, karşılıklı saygı ve bilgi edinmeyi tavsiye etmektedir. Almanya'da Hıristiyanların Müslümanlara karşı daha çok toplumsal ayrıcalıklara sahip olmaları, Müslümanların azınlıkta kalmaları ve yabancı sayılmaları durumlarını zorlaştırmıştır. Bundan dolayı

Müslümanlar birçok alanda düşmanlık, sertlik ve aşağılanma ile karşı karşıya kalmışlardır.

Almanya, Protestan-Lutheran Kiliseler Birliği Batı Avrupa’da yaşayan diğer büyük din mensuplarının dinlerini anlatan kitaplar da yayımlamıştır. Beş bölümden oluşan bu eserde öncelikle “Normal Hayatta Hıristiyanlarla Müslümanların Karşılaşmaları” konusu incelenmiştir. Almanlar ilk defa işçi göçü sayesinde ülkelerine yerleşen Müslümanlarla doğrudan komşuluk imkânı bulmuşlardır. Bu ilişkilerde başarısızlığa uğramamak için iyi niyet, sabır, incelik, saygı ve nezaket göz önünde bulundurulmuş ve Müslümanlar kendine özgü inanç ve gelenekleriyle kabul edilmişlerdir.

Protestan anlayışa göre; Müslüman hanımların çekingenliği, cinsel ayrımcılığın öne çıkması, kız çocuklarının okulda erkeklerle birlikte yüzme veya karışık sınıf gezilerine katılmamaları yabancı bir ülkede İslami gelenekleri korumaya yönelik davranışlar olarak görülmüştür. Diğer yandan Protestanlar her ne kadar Müslümanlarla karşılıklı ziyaret ve selamlaşmalarında, komşuluk ilişkilerinde, bayram ve düğün buluşmalarında dini hassasiyetlere dikkat etseler de tam bir bütünleşmenin sağlanamayacağını görmüşlerdir. Bu durum Müslümanların kendilerini sosyo-kültürel açıdan farklı hissetmelerine ve Almanya’da kendilerini geçici olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Protestanlar, dostlukların güven ortamının oluşturulması ile mümkün olacağını, Müslümanlarla ilişkilerin daha iyi olabilmesi için İslam’ın öğrenilmesinin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.

Bu eserin ilk bölümü, İslam, İnanç ve Hayat başlığıyla; Allah Kelamı Kur’an, Muhammed, İslam’ın İbadet Düzenini, Hukuk ve Kanun, Ölüm ve Ebedi Hayat konularını kapsamaktadır. İnanç konusunda Müslümanlar ve Hıristiyanlar farklı düşünmektedir. Müslümanlar Kur’an-ı Kerim’i Allah kelamı olarak kabul ederlerken Hıristiyanlar insan şeklinde tecelli eden İsa Mesih’i Tanrı kelamı olarak kabul etmişlerdir. Hıristiyanlar uzun yıllar boyunca Muhammed hakkında bozuk ve kötü bir imaja sahip olmuşlardır. Günümüzde kilise, her ne kadar Hz. Muhammed’i peygamber olarak kabul etmese de büyük ve saygıdeğer bir şahsiyet, insanları günahlardan dönüğe çağırان bir mürşit ve vaiz olarak kabul etmektedir.

Protestanların bakış açısına göre insanların mutluluğu, Allah inancı doğrultusunda sıratı müstakime göre hayatını sürdürmelerine bağlıdır. Bundan dolayı Tanrı insanlara doğru yolu göstermek için kendi kanunlarını bildirmiş-

tir. Bu kanunlar insanı huzur ve sükûna sevk eden yollar olarak değerlendirilmektedir (Klautke 1990: 61).

Protestan Kiliseye göre Avrupa’da yaşayan Müslüman azınlıklar İslam’ın hükümlerinin uygulamayı hedeflemektedirler. Fakat Müslümanlar her alanda buna imkân bulamamaktadır. Çünkü Müslümanlar, belli alanlarda buna imkân bulabildiklerini ve bu konuda üç seçeneğin söz konusu olduğunu ifade etmektedirler.

Bu üç seçenekten birincisi, Müslümanların Hıristiyan ve Yahudilere tanınan tüzel kişilik haklarını talep etmeleridir. Bu talep, onlara dini ibadetler ve aile hukuku meselelerinde güven veren bir bağımsızlık getirecektir. Söz konusu olan ikinci seçenek, Müslümanların Müslüman olmayan bir ülkede himaye altına alınmış bir şekilde yaşadıklarından şeriatın sınırlı bir şekilde geçerli olmasıdır. Üçüncü durumda ise Müslümanların yeni bir kısım yorum ve tefsirlerle içtihadı yönelerek İslami hükümlerin uygulanmasını zamanın şartlarına göre yürürlüğe koymalarıdır (Klautke 1990: 67-68).

Eserin ikinci bölümü; İslam, Tarih ve Bugün, Mistisizm ve Sufilik, Din, Devlet ve Toplum, İslam’da Gruplar, Türkiye’de İslam, Almanya’da İslam, Avrupa’da İslam, Kudüs- 3 Dinin Şehri başlıklarından meydana gelmektedir. Söz konusu eserde, İslam’ın din ve siyaset anlayışı Hıristiyanlıktan çok farklıdır. İslam toplumunda gerçek yönetici Allah’tır. Müşavere geçerli usuldür ve İslam’daki modern demokrasi anlayışı şûra inancına dayanmaktadır. Ayrıca İslam’da, kilise, papazlık veya ruhani bir makam yoktur.

Batıda “Kutsal Savaş” olarak tercüme edilen cihat kelimesi; çaba, gayret, efor sarf etmek demektir. Allah yolunda cihat, mücadele etmek demektir. İslam’ın müdafaası ve yayılması için yapılan savaşlar cihadın sadece bir bölümünü oluşturmaktadır. İslam mistiği bu kavramı derinleştirmiş ve nefisle yani insanın kendi egosuyla savaşı büyük savaş, düşmanla yapılan harp ise küçük savaş olarak nitelendirilmiştir. Batıdaki “İslam kılıçla ve ateşle yayıldı” tezi bireylerin kendi iradeleriyle Müslüman olmalarını görmezden gelmiştir. Orta Çağ İspanya’sında Hıristiyanlar diğer dinlere karşı şiddet uygularken Müslümanlar İspanya’ya savaşla girmiş olmalarına rağmen diğer din mensuplarını Müslüman olmaları için zorlamamışlardır. Aynı şekilde Müslümanlar, İslam’ın Afrika kıtasında yayılmasında da şiddete başvurmamışlardır (Klautke 1990: 112-113).

Bugün Almanya’da Müslümanların yaşaması, İslam’ın din olarak yayılması hadisesi değil, ekonomik ve politik şartların getirdiği göç hareketinin sonucudur. Almanya’da yaşayan Müslümanların çoğunluğu Türk olduğu için Almanya’daki İslam bir Osmanlı Türk Müslümanlığıdır. Almanya’da Türkler ve diğer Müslümanlar zamanla kendi merkezlerini kurmuşlar, İslam kültür ve din hayatını yansıtan bir ağ oluşturmuşlardır (Klautke 1990: 149-151).

Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslümanlar entegrasyon sorunu yaşamaktadır. Kilise bu göçlerin yalnız sosyal alanda değil dini ve kültürel hayat şekilleri bakımından da büyük provokasyonları birlikte getireceğine dikkat çekmiştir. Bu öngörüye uygun olarak göçmenler kendi kültürlerini ve dinlerini koruyup sürdürebilecekleri ve sonraki nesillere aktarabilecekleri camiler ve dernekler açmışlardır (Klautke 1990: 162).

Eserin üçüncü bölümü; İslam ve Hıristiyanlık, Tarihte Hıristiyan-Müslüman Diyalogu ve Müslümanlarla Hıristiyanlar Arasındaki Evlilikler konularına ayrılmıştır. Hıristiyanlık inancının tam tersi olarak İslam’ın Kutsal Kitabı Kur’an-ı Kerim, “Hıristiyanların, İsa’ya Tanrı’nın oğlu demelerini, Meryem’i de Tanrının annesi kabul etmelerini ihanet olarak kabul etmektedir. Müslümanlar İsa’yı bu ihanetten uzak tutarak temizlemek isterler (Maide, 5/116). Kur’an-ı Kerim yalnız teslis inancını reddetmekle kalmaz, aynı zamanda Hıristiyan inancını da reddetmektedir. Kur’an-ı Kerim’e göre hiçbir kimse başka birinin suçunu kaldıramadığı gibi başkasının günahını da yüklenemez (Sebe, 35/18). Hatta İsa’ya, diğer Peygamberler içerisinde farklı bir değer atfetmesine rağmen Hıristiyan anlayışının ötesinde Tanrı’nın seçkin bir elçisi olarak görür ve aralarında fark gözetmez.” (Klautke 1990: 202-203).

Eserin dördüncü bölümünü ele aldığımızda, İslam Hıristiyan bakış açısıyla bir değerlendirmeye tabi tutulmuş ve kilise Hıristiyanlıkla İslam arasındaki manevi ilişkiyi şu şekilde yorumlamaktadır: “İslam, son meşru din olduğunu iddia etmektedir, çünkü Kur’an-ı Kerim son vahiy, Muhammed ise Peygamberlerin sonuncusudur. Hıristiyanlar için bunun tersi sabittir, çünkü Tanrı bizzat, ilk ve son olarak İsa’da tecelli ettiğinden, daha sonraki bütün vahiyler bu olaya dayanmak zorundadır. Bu gerçek, Muhammed için de geçerlidir. Bu sebeple o da, Hıristiyan inancına göre, İsa’dan sonra herhangi bir vahye mazhar olmuş olamaz. Bu durum, insanları Allah’a yönlendiren bir Vaiz-Peygamber olarak, Muhammed’in değerini azaltmaz. Tabii, Hıristiyanlığın, Muhammed’i böyle değerlendirmesi Müslümanları memnun edemez, çünkü Muhammed, Müslümanlara göre çok daha büyük bir mevkie sahiptir.”

(Klautke 1990: 262). Hıristiyanlara göre selamet ve kurtuluş, İsa'da şekillenen Allah'ın sevgisine bağlıdır. Bu sevgi dışında herhangi bir kurtuluş yolu da yoktur. Bu değerlendirmelerden anlaşıldığına göre; vahiy anlayışı Hıristiyanlık ve İslam arasında farklılık gözetmektedir.

Kiliseye göre esas soru şöyle sorulmalıdır: İslâm, modern Avrupa'da kendine yer bulma yeteneğine sahip midir? Yani, politik ve kültürel yönden çoğulcu olan Avrupa'yı ve bunlara bağlı olarak Avrupa'nın uyguladığı toleransı kabul edebilir, uygulayabilir mi? Bugünün Avrupa'sında ilişkiler yeni bir safhaya girmiş, Hıristiyan ve Müslümanlar birlikte yaşamaktadırlar. Bu süreçte taraflar yeniden ilişkileri geliştirme şansına sahiptirler.

Son olarak beşinci bölümde; ekler yani zaman cetveli, dernekler ve bayram takvimleri bulunmaktadır. İçeriği özetlenmeye çalışılan; "Was jeder von Islam wissen muß" Herkesin İslam'la İlgili Bilmesi Gereken Meseleler isimli eserin 3. baskısı Türkçeye çevrilerek Şelale yayıncılık tarafından yayımlanmıştır. Eserin yazarı olarak gösterilen ve Hannover'de Kilise Yüksek Şura üyesi olarak görev yapan Heinz Klautke, aynı zamanda kitabı hazırlayan çalışma grubu üyelerinden birisidir.

### 1. Şeffaflık ve İyi Komşuluk

2006 yılında Almanya Protestan Kilisesi eski başkanı Wolfgang Huber tarafından Müslümanlarla ilişkiler noktasında bazı çalışmalar yapılmıştır. Onlardan biri "Klarheit und gute Nachbarschaft Christen und Muslime in Deutschland" (Şeffaflık ve İyi Komşuluk Almanya'da Hıristiyanlar ve Müslümanlar) isimli eserdir. Söz konusu eser Hıristiyan-Müslüman ilişkilerine zarar vermiştir. Çalışma grubunun başkanlığını yapan Dr. Jürgen Schmude'dir. Son dönemde Almanya Protestan Kilisesi tarafından kurumsal olarak kaleme alınan bu eser, beş bölümden ve 125 sayfadan meydana gelmektedir. Kitabın içeriğinde dinlerin topluma etkileri, benzerlikleri veya farklılıkları ele alınmıştır.

Eserin giriş bölümünde, 11 Eylül 2001 tarihinde Amerika'da meydana gelen terör hadisesinden sonra Avrupa'da ve Almanya'da Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinde oluşan yeni durum ve sonuçları değerlendirilmektedir. Bu bölümde dönemin Kilise başkanı Wolfgang Huber, bir yandan Müslümanların inancına saygı duyulması gerektiğini, diğer yandan bu inancın insan haklarına uymadığını ve şiddet içerdiğini ifade etmektedir (Huber 2006: 9). Şiddet içeren hadiseler ile Müslümanların ilişkilendirilmesi ve bu konu hakkındaki önyargılar Kiliseyi, pozitif bir durumda göstermek adına kullanılmaktadır. Ayrıca



“Demokrasi ve Müslümanlar” adlı bölümde Müslümanların şiddete eğilimli oldukları dayatılmakta ve Hz. Peygamberle ilgili karikatürler gündeme getirilerek bunların bir tehdit unsuru olmadığı iddia edilmektedir (Huber 2006: 31).

Söz konusu eserin “Almanya’da Müslüman Yaşamı” isimli üçüncü bölümünde, İslam’ın evlilik anlayışı, ruhsuz, dini boyutu olmayan formalite bir anlaşmadan ibaret gibi gösterilmiştir. Bunun yanında Hıristiyanlıkta evliliğin kutsallığı, yoğun sevgi ve sadakat boyutu öne çıkarılarak İslam’da evlilik kurumunun sadakat ve sevgi gibi değerlerden uzak olduğu izlenimi verilmeye çalışılmıştır (Huber 2006: 72).

Eserden anlaşıldığına göre, Almanya Protestan Kilisesi misyon konusunda Hıristiyanların genel yaklaşımını paylaşmaktadır. Kilise, İnanç özgürlüğü konusunda irtidat (dinden çıkma) meselesini gündeme getirerek İslam’ın başka bir dine geçişe izin vermediğini iddia etmiştir. Ayrıca Avrupa kurallarına uymak ve çağdaşlık konusunda kendilerinin çok ileride olduğunu, Müslümanların ise geri kaldığını iddia etmiştir Huber 2006: 33).

2007 yılında Diyanet İşleri Türk İslam Birliği (DİTİB), Müslümanlar Merkez Konseyi (ZMD), İslam Kültür Merkezleri Birliği (VIKZ) ve Federal Almanya İslam Konseyi’nin (IRD) ortak çalışmalarıyla kurulan ve örgütlenmiş Müslümanların taleplerini dile getiren, Almanya Müslümanları Koordinasyon Konseyi (KRM) “Profilierung auf Kosten der Muslime”, (Müslümanlar Üzerinden Fayda Sağlamak) isimli bir açıklama yapmıştır. Almanya Protestan Kilisesinin yayımladığı bu eserle Müslümanlara karşı bir önyargı oluşturmuştur. Almanya Protestan Kilisesinin yayımı sadece Müslümanlar tarafından değil Protestanlar tarafından da eleştiriye tabi tutulmuştur (<http://islam-europe.org/2007/06/07/kritischer-dialog-zwischen-krm-und-ekd-mannheim/?lan=tr>, 11.11.2013).

Almanya Protestan Kilisesinin bu yayımına yönelik tepkiler aynı zamanda kitap haline de getirilmiştir. Müslümanları aşığılayan ifadelerin yer aldığı bu yayımı Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanlardan oluşan 14 bilim adamı ve ilahiyatçı eleştirmiş ve konuyla ilgili olarak kaleme aldıkları makaleleri “Evangelisch aus Fundamentalem Grund Wie sich die EKD gegen dem Islam Profiliert?”, (Protestan Kilisesi İslam’a Karşı Nasıl Kazanç Sağlıyor?) başlıklı bir kitapta toplamıştır.

Almanya’da Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında olumlu sayılabilecek faaliyetler sürerken böyle bir yayım farklı teolojik anlayışlar tarafından



Protestan Kilisesinin açık bir misyonerlik çalışması olarak eleştirilmiştir. Söz konusu yayım, İslam'ı Avrupa ve Almanya'da negatif yönden ele almıştır. Hıristiyanlığı ideal yönden, İslam'ı ise pratik anlamda olumsuz örneklerle karşılaştırmalar yaparak, ırkçılığın yayılmasına hizmet etmiş ve otuz yıllık beraber yaşam tecrübelerini yok saymıştır (Miksch 2007: 9).

## 2. Almanya Protestan Kilisesinin Diğer Güncel Yayınları

Almanya Protestan Kilisesinin zaman zaman değişen diyalog anlayışı, yayımlarına da yansımıştır. Genel anlamda kilisenin yayımları Wolfgang Huber'den öncesi ve sonrası olarak değerlendirilebilir. Kardinal Prof. Dr. Wolfgang Huber 2003 yılından 2009 yılına kadar Almanya Protestan Kilisesi Konseyinin başkanlığını yapmıştır.

Wolfgang Huber'den öncesi yapılan çalışmalar, Müslümanlarla ilişkiler bakımından olumlu bir yaklaşım sergilemektedir. 2000 yılında Almanya Protestan Kilisesi tarafından hazırlanan “Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland” (Müslümanlarla Almanya'da Birlikte Yaşamak) isimli kitap karşılıklı ilişkiler konusuna son derece yapıcı bir tavırla yaklaşmıştır. Ardından 2006 yılında, dönemin kilise başkanı Wolfgang Huber “Klarheit und gute Nachbarschaft Christen und Muslime in Deutschland” (Şeffaflık ve İyi Komşuluk Almanya'da Hıristiyanlar ve Müslümanlar) isimli eseriyle tam tersi bir tavır sergilemiştir. Huber'in eseri Almanya Protestan Kilisesi ve Müslümanlar arasındaki ilişkiyi pratik hayat açısından ele almıştır. Eser Müslümanları özne haline getirip onların Almanların dinine ve kültürlerine uygun olarak yaşayıp yaşamadıklarını sorgulamıştır.

Huber sonrası dönemde Almanya Protestan Kilisesinin yayımları olumsuz havadan kurtulmuştur. 2011 yılında Martin Affolderbach ve Inken Wöhlbrand tarafından hazırlanan Herkesin İslam'la İlgili Bilmesi Gereken Meseleler, “Was jeder von Islam wissen muß” isimli eserin sekizinci baskısıyla olumsuz yaklaşımdan vazgeçilmiş tarafsız hale gelmiştir. Söz konusu eserin sekizinci baskısı da Almanya Protestan Kilisesi ve Almanya Birleşmiş Evanjelik ve Lutheran Kilisesi (VELKD)'nin işbirliğiyle hazırlanmıştır. Üçüncü baskısını incelediğimiz eser beş bölümden oluşmasına rağmen, sekizinci baskıda ise üç bölüme indirgenmiştir. ([http://www.ekd.de/download/was\\_jeder\\_vom\\_islam\\_wissen\\_muss-kurz\\_12-7-2011.pdf](http://www.ekd.de/download/was_jeder_vom_islam_wissen_muss-kurz_12-7-2011.pdf), 05.10.2014).

2011 yılından bu yana Almanya Protestan Kilisesinin Müslümanlarla ilişkili yayımları Huber'in çizgisinden uzaklaşarak olumlu bir yaklaşımla

devam etmektedir. Bu dönemde kilise; 2011 yılında “Lobet und preiset ihr Völker! Religiöse Feiern mit Menschen muslimischen Glaubens” (Hamd ve Halkların Korunması, Müslüman İnançlı İnsanların Dini Kutlamaları), 2012 yılında “Praxishilfen für christlich-muslimische Trauungen” (Hıristiyan-Müslüman Evlilikleri İçin Pratik Çözümler), 2013 yılında “Gute Nachbarschaft leben” (İyi Komşuluk Yaşamı), 2014 yılında “Seelsorge und kirchliche Begleitung christlich-muslimischer Paare” yani (Pastoral ve Kilise Eşliğinde Hıristiyan-Müslüman Çiftler) isimli kitapları yayımlamıştır ([http://www.ekd.de/International/islam/dokumente/handreichun\\_gen.html](http://www.ekd.de/International/islam/dokumente/handreichun_gen.html), 05.19.2014).

### SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Protestan Kiliseler yaşamın içinde yer almışlar, pratik ve günlük hayatı kolaylaştıracak unsurlara öncelik vermişlerdir. Kilise, Almanya’da yaşayan göçmen nüfusun fazlalığından dolayı zaman zaman tereddütler yaşamış ve bu durum, faaliyetlerine de yansımıştır.

Almanya Protestan Kilisesi Müslümanlarla ilişkilerinde diğer Protestan Kiliselerinin etkisi altında kalmıştır. Bu yüzden Müslümanlara karşı başlangıçta bir teoloji geliştirmemiştir. Almanya Protestan Kilisesi, zaman zaman Müslümanlarla ilişkiler konusunda görüş ayrılıkları yaşayan, ilişkilerinde misyonu hedefleyen çalışmalar yapmaktadır. Almanya Protestan Kilisesinin Müslümanlarla ilişkilere yönelik yayımı olan “Şeffaflık ve İyi Komşuluk” isimli eser incelenmiş, söz konusu eserde objektiflikten uzak, uzlaşmadan ziyade önyargılı yaklaşım sergileyen bir tavır gözlemlenmiştir. “Herkesin İslam’la İlgili Bilmesi Gereken Meseleler” isimli eser ve daha sonraki yayımlarda bu yaklaşımdan vaz geçilmiştir.

Almanya Protestan Kilisesi ile yaşanan olumsuzluklara rağmen Müslümanlar, inançlarını tanıtmaya imkânlarını değerlendirmeli, karşılıklı ilişkileri misyonerlik vasıtası olarak kullanıyorlar diye bağlantılarını koparmamalıdır. Almanya’daki Müslümanların, inançlarıyla ilgili ötekilerin zihinlerinde oluşan olumsuz imajları düzeltme çalışmaları da ihmal edilmemelidir. Ayrıca Almanya’da Müslümanlar planlı, programlı ve belli bir amaca yönelik çalışarak hayatın her alanında var olmalı ve yaşadıkları topluma uyumlarını güçlendirmelidirler.

## Kaynaklar

- Bacinoğlu, Taner (2000). “Laiklik İlkesi ve Alman Karşıtları”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 2: 277-278.
- Çelik Celaleddin (2008) “Almanya’da Türkler: Sürekli Yabancılaşma, Kültürel Çatışma ve Din”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, S 3: 5/132.
- Huber, Wolfgang (2006). *Klarheit und gute Nachbarschaft Christen und Muslime in Deutschland*. Hannover: Kirchenamt der EKD.
- Kaufmann, Thomas (1998). *Reformatoren, Vandenhoeck und Ruprecht*. Göttingen.
- Klausen, Jytte (2008). İslam’ı Yeniden Düşünmek. Çev. Mahmut Aydın. Ankara: Liberte Yay.
- Neuser, Bernd (2006). “Çok Dinli Hayatın Geleceği-Eğilimler ve İmkânlar”, *Türkiye ve Avrupa’da Çok Dinli Yaşam*. Ankara: Konrad Adenauer-Stiftung.
- Klautke, Heinz, *Herkesin İslam’la İlgili Bilmesi Gereken Meseleler*. Çev. Mehmet Zeki Okur. İstanbul: Şelale Yay.
- Lemmen Thomas 2005. “Almanya’da İslamiyet”, *Türkiye ve Avrupa’da İslam, Devlet ve Modern Toplum*, Konrad Adenauer-Stiftung, Ankara.
- Miksch, Jürgen (2007). “Einleitung”, *Evangelisch aus fundamentalem Grund*. Frankfurt: Otto Lembeck.
- Schneider, Nikolaus (2010). “Zugehörigkeit zur Kirche: Wer ist wo Mitglied?”, *Evangelische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben*. Hannover: EKD Yay.
- Tosun, Cemal (2006). “Çok Dinli Hayatın Geleceği-Eğilimler ve İmkânlar”, *Türkiye ve Avrupa’da Çok Dinli Yaşam*. Ankara: Konrad Adenauer-Stiftung.
- *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland*.(2000), Gütersloh: Kirchenamt der EKD.

## AHMED İBN HANBEL'İN MÜSNED'İNDE YÖNETİCİ VE TOPLUM\*

**Dmitri Vladimiroviç YERMAKOV\*\***

**Çeviren: Kudret ARTİKBAEV\*\*\***

### Öz

Bu makalede İbni Hanbel'in İslam toplumu ve yöneticisinin karşılıklı ilişkisi konusundaki tutumunun Müsned'deki izdüşümleri ele alınmıştır. Ele alınmış olan hadisler, Wensinck'in *Concordance* ve *A Handbook* adlı eserlerindeki "İmam", "Halife", "Emir" ve "Sultan" gibi kelimeler taranmak suretiyle Müsned'de bu kelimelerin geçtiği hadisler arasından seçilmiştir. Basit bir tarama göstermiştir ki, otorite kabul edilen yirmi hadis derlemesinde yer alan ve bu terimleri içeren 64 hadisin 34'ü Müsned'te yer almaktadır. Diğer hadis külliyatında benzer tipteki hadislerin sayısı ortalama 15'tir ve bu durum Müsned'i diğerlerinden ayırmaktadır.

### Abstract

#### Ruler And Society In Ahmed Ibn Hanbel's Musned

In this article the projection of Ibni Hanbel's attitude towards Islamic society and ruler's mutual relationship is discussed in terms of *Musned*. The hadiths we dealt with were searched through scanning words like 'Imam', 'Caliph', 'Emir' and 'Sultan' from the works of Wensinck called *Concordance* and *A Handbook*, and chosen among the hadiths that contained these words. A simple scanning showed that 34 hadiths out of 64, which took place in the twenty hadith compilation that is accepted as authority and included these terms, meaning more than half is found in Musned. The number of hadiths similar in other hadith collected works is approximately 15 and this situation sets Musned apart from the others.

---

\* Bu makale, *İslam: Religiya, Obşestvo, Gosudarstvo* adlı makale derlemesinden oluşan eserde yayınlanmıştır. Editörler: P. A. Gryazneviç & S. M. Prozorov, "Nauka" yay., Moskova, 1984, s. 212-216

\*\* Rusya Bilimler Akademisi, St. Petersburg Şarkiyat Enstitüsü

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi ; kudretar@hotmail.com

Hanbelî mezhebinin oluşum tarihini araştırmak, Hanbelî öğretisinin gelişiminin temel çizgilerini oluşturan kaynaklar manzumesinin belirlenmesini gerektirir. Bu tür kaynaklar arasına İbn Hanbel'in (ö. 241/855) akaid meseleleri, yani temel dinî-hukukî ve dogmatik meseleler ve İslam Hukuku sorularına dair verdiği cevaplardan oluşan "el-Mesail" adlı eseri de eklenebilir. Bu kaynaklar arasında İbni Hanbel'in otuz bin hadisten oluşan "Müsned" adlı eserinin özel bir yeri vardır. Müsned'in önemini erken Hanbelîlik tarihi bağlamında incelemek, ilk olarak Hanbelî hadis külliyyatının bizzat var oluşunun, bu mezhebin oluşum mekanizmasına nasıl etki ettiği, ikinci olarak da Müsned'in okuyucu ve dinleyici açısından etkisinin mahiyeti saptanmalıdır. Sonraki mesele de, Ahmed bin Hanbel'in şahsi görüşlerinin, onu hadis seçiminde ne ölçüde etkilediğinin tespit edilmesi olacaktır.

Bu makalede İbni Hanbel'in İslam toplumu ve yöneticisinin karşılıklı ilişkisi konusundaki tutumunun Müsned'deki izdüşümleri ele alınmıştır. Ele almış olduğumuz hadisler, Wensinck'in *Concordance* (A. Wensinck, *Concordance et Indices de la Tradition Musulman*, Leiden, 1927) ve *A Handbook* (A. Wensinck, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, 1927) adlı eserlerindeki "İmam", "Halife", "Emir" ve "Sultan" gibi kelimeler taranmak suretiyle Müsned'de bu kelimelerin geçtiği hadisler arasından seçilmiştir. Basit bir tarama gösterdi ki, otorite kabul edilen yirmi hadis derlemesinde yer alan ve bu terimleri içeren 64 hadisin 34'ü, yani yarısından fazlası Müsned'te yer almaktadır. Diğer hadis külliyyatında benzer tipteki hadislerin sayısı ortalama 15'tir ve bu durum Müsned'i diğerlerinden ayırmaktadır.

Hadislerin değişik versiyonlarının sayısına bakıldığında, İbn Hanbel, Tirmizî, Nesaî, Darimî, Malik bin Enes, Müslim, Ebu Davud (es-Sicistanî), (Ebu Davud) et-Tayalisî, el-Vâkidî ve diğer müelliflerin eserlerinde aşağıdaki sonuçlar ortaya çıkmaktadır: "Sultan" teriminin geçtiği yedi hadisin tamamı 34 versiyonla beraber İbn Hanbel'de geçmektedir; Müslim'de bu yedi hadisten sadece bir tanesi, tek versiyon şeklinde geçmektedir; Ebu Davud et-Tayalisî'de bir hadis, iki versiyon şeklinde geçmektedir; Tirmizî'de bir hadis bir versiyonla geçmektedir. İmam ve toplum ilişkilerine dair sekiz hadisin sekizi de İbn Hanbel'de 82 versiyonla geçmektedir. "Halife" teriminin geçtiği 24 hadis, (İbn Hanbel'de) 69 versiyonla beraber geçmektedir. Bu tür hadislerin değişik versiyonlarla birlikte Müsned'de bolca yer alması, İbn Hanbel'in yönetici ve toplum sorununa olan ilgisini göstermektedir. Bu durumdan böyle bir sonucun çıkartılması, Müsned'in ansiklopedik bir derleme özelliği gerekçe

gösterilerek eleştirilebilir. Ancak bu ilginin varlığını ispatlamak için yeterli derecede ciddi deliller bulunmaktadır. Müsned'de zikredilen hadislerin öncelikli tematik analizi, şu hususları ortaya koymaktadır: Şeriata aykırı davranmadığı sürece bir imama itaat edilebileceği ile ilgili hadis, 29 versiyonla geçmektedir. (Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 1-6. Ciltler, Kahire, 1896, 1. s. 82, 94; C. 2, s. 17, 142; C. 3, s. 67, 213) Adaletsiz imama, ibadetlerde imamlık yapsa dahi, karşı gelinmemesi, ancak onun tutumlarının kınanması gerektiği ile ilgili hadis 20 versiyonu geçmektedir. (*A.g.e.*, C. 3, s. 28; Cilt 4, s. 295) Halifenin tebaasından sorumlu olduğuna dair hadis, sekiz versiyonla geçmektedir. (*A.g.e.*, C. 2, s. 5; Cilt 3. s. 297)

Bununla beraber, imamın adaletsiz olması halinde bile ona itaat edilmesi gerektiği (Müslim, *Sahih*, Kahire, 1283/1866, s. 33,49, 50; Tirmizî, *Sahih*, Kahire, 1292/1875, s. 3 1. 30; A. Wensinck, *A Handbook ....* s. 108) ve cihada -günahkâr dahi olsa- bir imamın önderliğinde gidilmesi gerektiği (Ebu Davud, *Sünen*, Kahire, 1292/1875, s. 15, 33; Wensinck, *A Handbook ....* s. 108) konusundaki hadisler Müsned'de fazla yer almamaktadır. Bu durum, İbn Hanbel'in, isteyerek ya da istemeyerek hadis seçiminde belirli eğilimlere göre hareket ettiğini göstermektedir. (Ulaşılan bu sonucun dolaylı tasdikine, İbni Hanbel'in Müsned'ine hadisleri seçerken, görülen bariz Abbasî karşıtı eğilimine dikkat çeken A. Guillaume'de rastlamak mümkündür. Bkz. A. Guillaume, *The Traditions of Islam*, Oxford, 1924, s. 48-52.)

İslam toplumu ve yöneticinin karşılıklı ilişkilerini konu alan hadisleri, duruma göre üç gruba ayırmak mümkündür. Her grup altında, üçer tane tipik özellikteki hadisler verilmiştir.

#### *Birinci Grup:*

1. İbn Ebu Müleyke'den rivayet edildiğine göre, Ebu Bekr (R.A.)'a hitaben: “Ey Allah'ın halifesi!” denildi. O, bunun üzerine “Ben Allah'ın Resülü'nün (S.A.V.) halifesiyim” dedi. (Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, c. 3, s. 121.)

Bu hadis, halifenin statüsünü tayin etmektedir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra, toplumun Allah ile olan doğrudan teması kesilmiştir. Halife, Peygamber tarafından başlatılan işleri hayata geçirmekle yükümlü olan Allah'ın elçisinin yeryüzündeki vekilidir.

2. İbni Ömer'den rivayet edildiğine göre, Allah'ın Elçisi (S.A.V.) şöyle buyurdu: “Hepiniz birer çobansınız ve hepiniz kendi sürünüzden sorumlu-

sunuz. Emir, kendi halkı üzerinde bir çobandır ve onlardan sorumludur. Bir erkek kendi aile ehli üzerinde bir çobandır ve onlardan sorumludur. Kadın kocasının ailesi ve çocuklarının çobanıdır ve onlardan sorumludur. Adamın kölesi efendisinin evinin çobanıdır ve ondan sorumludur. Şüphesiz hepiniz birer çobansınız ve hepiniz kendi sürünüzden sorumlusunuz.” (A.g.e., c. 2, s. 54.)

İkinci hadis, insanın Allah ve insanlar (toplum) tarafından yüklenen bir takım sorumluluklar taşıdığı anlamını içermektedir. Burada yöneticinin, diğer insanlar gibi toplumun sıradan bir üyesine indirgenmesi önemli bir husustur. Böyle bir yaklaşım “eşit olanlar arasında ilk sırada olma” ana fikrinden ileri gelmektedir.

3. Ebu Hüreyre'nin rivayet ettiğine göre, Allah'ın Elçisi (S.A.V.) şöyle buyurdu: “Kim bana itaat ederse, Allah'a (C.C.) itaat etmiş olur. Kim bana isyan ederse, Allah'a isyan etmiş olur. Kim Emire -Veki'ye göre imama- itaat ederse, bana itaat etmiş olur. Kim Emire - Veki'ye göre imama- isyan ederse, bana isyan etmiş olur.” (A.g.e., c. 2, s. 253-254.)

Burada verilen üç hadis de, yöneticinin statüsünün belirlendiği ve onun iktidarının Allah tarafından kutsandığı bir grubu oluşturmaktadır. Bu hadislerde toplum ve yöneticinin ideal ilişkilerinin nasıl olması gerektiği tasvir edilmiştir.

#### *İkinci grup:*

1. Mikdad el-Esved ve Ebu İmame'den rivayet edildiğine göre, Allah'ın Elçisi (S.A.V.) şöyle buyurdu: “Şüphesiz Emir, insanlar arasında iman konusunda şüphe uyandırırsa, onları fesada (kargaşaya) sürükler.” (A.g.e., c. 4, s. 4.)<sup>1</sup>

Bu hadiste, yöneticinin yapabileceği daha büyük günahtan, yani Müslüman toplumun üyelerini iman konusunda şüpheye zorlama konusu işlenmiştir.

2. Ebu Said'den rivayet edildiğine göre, Allah'ın Resulü (S.A.V.) şöyle buyurdu: “Şüphesiz kıyamet günü, insanların Allah'a en sevgilisi ve meclis bakımından en yakını adil imam (devlet reisi), Allah'ın en sevmediği ve meclis bakımından en uzağı zalim imam olacaktır” (A.g.e., c. 3, s. 122.)

1 Bizim Arapça orijinalinden incelediğimize göre, bu hadisin daha doğru çevirisi aşağıdaki şekilde olmalıdır: “Şüphesiz Emir, insanlar arasında şüphe ve korkuyu isterse (uyandırırsa), onları fesada (kargaşaya) sürükler” Çev.

3. Ebu Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Allah'ın Elçisi (S.A.V.) şöyle buyurdu: “Bana cennete girecek ilk üç kişi ve cehenneme girecek ilk üç kişi gösterildi. Cennete girecek üç kişiden ilki şehittir, sonra Rabbine ibadetini güzel yapıp, efendisinin hakkını eda eden köle, sonra da iffetli fakirdir. Cehenneme girecek ilk üç kişiden ilki de baskıcı Emir, sonra malının hakkını vermeyen servet sahibi, sonra da böbürlenen fakirdir” (A.g.e., c. 2, s. 425.)

İkinci gruba dâhil olan hadislerde, yöneticinin işleyebileceği muhtemel günahlar konusu işlenmiştir: “Adaletsizlik” gibi soyut bir düşünce, baskı ve dinî inancı sarsma (şüpheye düşürme) gibi günahlarla somutlaştırılmaktadır. Yöneticinin cezalandırılmasının kıyamet gününe bırakılması ve bu cezalandırmanın bizzat Allah tarafından gerçekleştirileceğinin belirtilmesi önemli bir husustur.

#### *Üçüncü grup:*

1. İbni Abbas'tan rivayet edildiğine göre, Allah'ın Resülü (S.A.V.) şöyle buyurdu: “Kim Emirinden hoşlanmayacağı bir şey görürse sabretsin. Zira cemaatten bir karış ayrılan kimse cahiliyet ölümü ile ölmüş olur.” (A.g.e., c. 1, s. 275.)

2. Muhammed bin Hasan'dan rivayet edildiğine göre, Nebi (S.A.V.) (Mina'da) ilk taşını atmak üzereyken O'nun yanına bir adam geldi ve “Ey Allah'ın Elçisi! Hangi cihat daha efdaldir (üstündür)” diye sordu. Hz. Peygamber sustu ve ona cevap vermedi. Hz. Muhammed ikinci taşını atarken adam yine aynı soruyu sordu ve yine aynı tutumla karşılaştı. Hz. Peygamber son taşlarını attı ve üzengeye ayağını koyarak “soru soran adam nerede?” dedi ve ardından “adaletsiz imamın huzurunda söylenen âdil sözdür” dedi. (A.g.e., c. 3, s. 25.)

3. Ebu Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Allah'ın Elçisi (S.A.V.) şöyle buyurdu: “Kim av peşine düşerek çöle dalarsa, gaflete düşer (yolunu kaybeder). Kim Sultan'ın kapılarına giderse, fitneye düşer. Bir kul, Allah'tan uzaklaşmadan Sultana yakın olmaz.” (A.g.e., c. 2, s. 37.)

Yönetici üzerinde baskı kurmak, toplumun birliğinin korunması adına olumsuz karşılanmaktadır. Bu durumda yüksek iktidarda olanlara etki etme aracı olarak adaletsiz hükümdar karşısında “doğruyu söyleyebilme” hususu öne sürülmektedir. Bu tutum, metinde *cihad* kelimesiyle açıklanarak, Allah tarafından övülen fiil kategorisine yükseltilmektedir. Bu gruptaki Hadislerin üçüncüsü çok ilgi çekicidir. Bu hadis, sadece Müsned'de geçmekte ve diğer



hadis derlemelerinde bulunmamaktadır. Esasen bu hadis, yüksek iktidara karşı pasif karşı koyma olarak yorumlanabilecek davranışın temel çizgisini belirli bir kurala bağlamaktadır.

Dikkat edildiğinde, üçüncü gruptaki hadislerde toplum ve yönetici arasındaki ilişkilerin şeması, birinci grupta verilen hadislerle zıt şekilde çizilmiştir. Birinci gruptaki hadislerde, toplum ve yönetici arasındaki ideal ilişki biçimi gösterilmiş; üçüncü gruptaki hadisler ise, İbn Hanbel ve yandaşlarının siyasi tecrübesiyle büyük benzerlik arz edecek şekilde, hükümdarlarla yapılacak gerçekçi bir ilişkiyi yansıtmaktadır. Bu bağlamda İbn Hanbel'in Mihne olayları sırasında Me'mun, Mu'tasım ve el-Vasik ile mücadelesini ve İbn Hanbel'i yanında tutmak için ona az baskı yapmayan, ancak bu konuda başarısız olan halife Mütevekkil karşısındaki tutumunu hatırlamak yeterli olacaktır. İbn Hanbel yandaşlarının, toplumun ve din adamlarının hükümdarların işlerine karışma ve onlara bazı nasihatlerde bulunma hakkının varlığını kabul ettiği bilinen bir husustur. (H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, 1958, s. 68.)

Yukarıda açıklanan hususlardan yola çıkarak, Müsned'i sadece erken İslam tarihi konusundaki bir kaynak niteliğinde değil, aynı zamanda diğer hadis derlemelerinde olduğu gibi onun müellifi İbn Hanbel'in döneminin ve onun şahsi görüşlerinin de yansıdığı bir eser olarak incelemek gerekmektedir.

## Kaynaklar

- Wensinck, Arent Jan, *Concordance et Indices de la Tradition Musulman*, Leiden, 1927
- Wensinck, Arent Jan, *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden, 1927
- Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, 1-6. Ciltler, Kahire, 1896,
- Guillaume, Alfred, *The Traditions of Islam*, Oxford, 1924,
- Laoust, Henry, *La profession de foi d'Ibn Batta*, Damas, 1958

## Kitap Tanıtımı

### **Samira Kortantamer, *Bahri Memluklar'da Üst Yönetim Mensupları ve Aralarındaki İlişkiler*, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İzmir 1993, s. 208**

**M. Fatih YALÇIN\***

Ege Üniversitesi Öğretim Üyesi Samira Kortantamer, doktorasını Almanya'daki Albrecht-Ludwigs Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Memlûkler ile ilgili kitap, makale, bildiri ve çeviri olmak üzere çok sayıda başarılı çalışmaya imza atan Samira Kortantamer, bu alanda yüksek lisans ve doktora seviyesinde tezlere danışmanlık yaparak, Türkiye'deki Memlûk çalışmalarına önemli katkılar sunmuştur. Tanıtılan kitap, Memlûkler ile ilgili ülkemizde yapılan önemli çalışmalar arasındadır.

Yazar, önsözde (s. 1-5) askerî bir yapıya sahip olan Memlûkler Devleti'nde devlet yönetiminde nüfûz sahibi oldukları için üst yönetim mensuplarının aralarındaki özel ilişkileri ve bu ilişkilerin Bahrî Memlûkler dönemindeki (1250-1382) iç ve dış siyasete etkilerini aydınlatmayı hedeflediğini belirtmiştir (s. 2-3).

Giriş bölümünde (s. 6-13) yazar, Memlûkler Devleti'nin kuruluşu ve belli başlı özelliklerini, Mısır'da bulunan ümera ve ulemanın Suriye bölgesindeki şehirlerdekilere göre devlet yönetiminde daha fazla nüfûz sahibi olduklarından bahsetmiş ve Bahrî Memlûkler dönemi ile ilgili araştırmanın en önemli kaynaklarını tanıtmıştır.

Üst Yönetim ve İlişkiler isimli ana bölüm (s. 14-176), Sultan, Halife ve Büyük emîrler olmak üzere üç başlıktan müteşekkildir. Memlûkler Devleti'nde yönetici kadronun oluşmasını sağlayan kölelik sistemini ve özelliklerini anlattıktan sonra yazar, Memlûk sultanının yetkilerini ele almıştır. Daha sonra selefleri Eyyûbîler'in aksine tam bir hanedan oluşturamayan Bahrî Memlûkler döneminde sultanların tahtı nasıl ele geçirdikleri üzerinde durmuştur.

Bahrî Memlûkler'in ilk sultanının Şecerü'd-Dür olduğunu kabul eden yazar, Berkuk'a kadarki sultanların tahta çıkış sürecini kronolojik olarak ele

---

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mfyalcin@sakarya.edu.tr

almıştır. Yazara göre, devletin kuruluş yıllarında genel olarak en güçlü emîr tahta çıkmayı başarmıştır. Sultan en-Nâsır Muhammed'den sonra ise güçlü emîrler tahta çıkmak yerine genç, tecrübesiz ve yetkisiz olup Sultan Kalavun ve en-Nâsır'ın soyundan gelen birini tahta geçirmişlerdir. Yazara göre bunun neticesinde iktidar, güçlü emîrlerin güdümünde kalmıştır.

Daha sonra Sultanlar'ın aileleri ile ilişkilerine değinen yazar, öncelikle sultanların eşlerini konu edinmiştir. Memlûkler dönemi tarihçilerinin sultanın eşleri hakkında çok az bilgi verdiklerini kaydeden yazar, kaynaklarda tespit edebildiği kadarıyla sultanların evlilik merasimlerinden örnekler vermiştir. Bahrî Memlûkler'in ilk döneminde sultan eşlerinin toplum hayatında fazla öne çıkmadığı kanaatinde olan yazar, Sultan en-Nâsır Muhammed'den sonraki yıllarda çocuk yaştaki ve tecrübesiz sultanların tahta geçirilmesi dolayısıyla sultanların annelerinin özellikle siyasî konularda ön plana çıktığını belirtmiştir. Daha sonra Sultanların oğulları ile ilişkileri üzerinde duran yazar, Memlûk kaynaklarının genellikle veliahtlık ilanı, sultanların oğullarının tutum ve davranışlarından hoşlanmadıkları hususlarda, sultan oğullarının ölümlerinde ve sultanın oğulları için yaptırıldıkları düğünlerde sultan oğullarından bahsettiklerini tespit etmiştir. Yazarın ifadelerinden anlaşıldığına göre Memlûk kaynakları, Memlûk sultanlarının aile fertleri arasında en az sultanın kızları ile ilgili bilgi vermektedir. Yazar, bu az sayıdaki bilgilerden, sultan kızlarının daha çok emîrlerle evlendirildiği görüşüne varmıştır.

Sultanların aileleri ile ilişkilerinden sonra yazar, sultanların üst düzey yönetimle ilişkilerini konu edinmiştir. Burada sultanların halife, emîrler, kadılar ve vezirle ilişkisini ön plana çıkarmıştır. Memlûkler döneminde yetkisi olmayıp sembolik bazı görevlere sahip olan Halife, Memlûk sultanının kontrolündeydi ve ondan maaş alan biriydi. Ayrıca sultan, gerektiğinde halifenin hapsedilebilir sürgüne yollanmasına da karar verebilirdi.

Memlûk emîrleri arasında Dımaşk nâibi Tenkiz'e uzunca yer veren yazar, Bahrî Memlûkler dönemindeki sultan-emîr ilişkisini bazı örnekler üzerinden anlatarak ele almış ve iki grupta incelemiştir. Buna göre, birinci grupta güçlü sultan-itaatkar emîr, ikinci grupta güçsüz sultan-güçlü emîr ilişkisi söz konusudur. Birinci grupta devletin yönetiminde sultan hâkim iken, ikinci grupta önde gelen emîrler ülkeyi yönetirdi.

Sultan merkezli ilişkilerden sonra halifeyi merkeze alarak, halifenin üst yönetim mensupları ile ilişkisine değinen yazar, Memlûk Sultanlarının yanı

sıra önde gelen büyük emîrlerin halifeye pek itibar etmediğini vurgulamaktadır.

Son olarak büyük emîrler arasındaki ilişkilere değinen yazarın, Türk ve aslen köle olan büyük emîrlerden kastının saltanat nâibi, atabek, üstâdâr ve vezirler olduğu anlaşılmaktadır. Yazar, Memlükler döneminde emîrler arasındaki ilişkileri etkileyen faktörlerin onların kölelik hayatlarıyla ilgili olduğunu, Bahrî Memlükler döneminde bir emîrin kışlada birlikte eğitim gördüğü memlük arkadaşlarının sayısının, gücü ile doğru orantılı olduğunu ve bir emîrin efendisinin sultan olması durumunda o emîrin kariyerinin olumlu yönde etkilendiğini savunmaktadır.

Sonuç bölümünde (s. 177-179) özet şeklinde bir değerlendirme yapan yazar, daha sonra Bahrî Memlük sultanlarının listesini ve Bahrî Memlükler dönemindeki Abbâsî halifelerinin listesini vermiş, kaynakça ve indeks ile de eserini tamamlamıştır.

Sonuç itibariyle Bahrî Memlükler döneminde devlet teşkilatının üst sıralarında yer alanların kendi aralarındaki ilişkileri başarılı bir şekilde ortaya koyan bu kitabın, Memlükler dönemi ile ilgili çalışma yapmak isteyen başta yüksek lisans ve doktora öğrencileri olmak üzere araştırmacıların istifade edebileceği önemli çalışmalar arasında olduğu görülmektedir. Eser, Memlükler ile ilgili çalışılabilecek muhtemel konular hakkında ipuçları vermektedir. Kullandığı çok sayıdaki kaynak ve araştırmalar ile dikkat çeken bu kitabın büyük önemi haiz olduğunu belirtmek gereklidir. Bununla birlikte, askerî sınıfın en üst rütbesinde yer alan, devletin ikinci adamı olan ve sultana vekalet eden saltanat nâibine geniş yer ayırmaması bir eksiklik olarak söylenebilir.

### Yayın İlkeleri

1. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki akademik çalışmaları desteklemeyi, Din Felsefesi, Din Sosyolojisi, Din Psikolojisi, Dinler Tarihi ve Din Eğitimi gibi alanlarda yapılan akademik çalışmaların yayınlandığı ve tartışıldığı bir ortam oluşturmayı amaç edinmiştir.
2. *Dini Araştırmalar*'da, sosyal bilimler alanında, din biliminin temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazılara yer verilir.
3. *Dini Araştırmalar*, din bilimleri ve ilahiyat alanlarındaki makaleleri, çevirileri, olgu sunumlarını, kitap ve sempozyum tanıtımlarını yayımlayarak başta ilahiyat alanındaki akademisyen ve öğrenciler olmak üzere din bilim alanına ilgi duyan geniş bir okuyucu kitlesine bilimsel bilginin ulaşmasına hizmet etmektedir.
4. *Dini Araştırmalar* 'a gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
5. Makalelerin yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtmek şartıyla kabul edilebilir.
6. *Dini araştırmalar* dergisinde kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
7. *Dini Araştırmalar*, Kış/Aralık, Yaz/Haziran olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

### Yazıların Değerlendirilmesi

1. *Dini Araştırmalar*'a gönderilen yazılar, Yayın Kurulunca, yayın ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülenler hakemlere gönderilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.
2. *Dini Araştırmalar* 'da yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazı ve fotoğraflardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

### Yazım Dili

1. *Dini Araştırmalar*'ın yazım dili Türkçedir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça gibi diğer dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

### Yazım Kuralları

Makalelerin, aşağıda belirtilen şekilde sunulmasına özen gösterilmelidir:

1. Başlık: İçerikle uyumlu, onu en iyi ifade eden bir başlık olmalı, koyu ve büyük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 10-12 kelime arasında olmalıdır.
2. Yazar ad(lar)ı ve adres(ler)i: Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı koyu, adresler ise normal ve eğik karakterde harflerle yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), haberleşme ve e-posta adres(ler) i belirtilmelidir.
3. Öz: Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 75, en fazla 150 kelimedenden oluşan Türkçe Öz bulunmalıdır; Öz içinde, yararlanılan kaynaklara, şekil ve çizelge numaralarına değinilmemelidir. Öz'ün altında bir satır boşluk bırakılarak, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşan anahtar kelimeler verilmelidir. Anahtar kelimelerden bir satır sonra Öz ve anahtar kelimeler'in İngilizceleri de bulunmalıdır.
4. Ana Metin: A4 boyutunda (29.7x21 cm.) kâğıtlara, MS Word programında, *Times New Roman* veya benzeri bir yazı karakteri ile 12 punto, 1.5 satır aralığıyla yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında 2.5 cm. boşluk bırakılmalı ve sayfalar numaralandırılmalıdır. Yazılar 7.000 (yedibin) kelimeyi geçmemelidir. Metin

içinde vurgulanması gereken kısımlar, koyu değil eğik harflerle yazılmalıdır.

5. Bölüm Başlıkları: Makalede, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Ana başlıklar (ana bölümler, kaynaklar ve ekler) büyük harflerle; ara ve alt başlıklar, yalnız ilk harfleri büyük, koyu karakterde yazılmalı; alt başlıkların sonunda iki nokta üst üste konularak aynı satırdan devam edilmelidir.
6. Tablolar ve Şekiller: Tabloların numarası ve başlığı bulunmalıdır. Tablo çiziminde dikey çizgiler kullanılmamalıdır. Yatay çizgiler ise sadece tablo içindeki alt başlıkları birbirinden ayırmak için kullanılmalıdır. Tablo numarası üste, tam sola dayalı olarak dik yazılmalı; tablo adı ise, her sözcüğün ilk harfi büyük olmak üzere eğik yazılmalıdır. Tablolar metin içinde bulunması gereken yerlerde olmalıdır. Şekiller siyah beyaz baskıya uygun hazırlanmalıdır. Şekil numaraları ve adları şeklin hemen altına ortalı şekilde yazılmalıdır. Şekil numarası eğik yazılmalı, nokta ile bitmeli, sadece ilk harf büyük olmak üzere şekil adı dik yazılmalıdır.
7. Resimler: Yüksek çözünürlüklü, baskı kalitesinde taranmış halde makaleye ek olarak gönderilmelidir. Resim adlandırılmalarında, şekil ve çizelgelerdeki kurallara uyulmalıdır. Şekil, çizelge ve resimler toplam 10 sayfayı (yazının üçte birini) aşmamalıdır.
8. Alıntı ve Göndermeler: Alıntılar tırnak içinde verilmeli; beş satırdan az alıntılar satır arasında, beş satırdan uzun alıntılar ise satırın sağından ve solundan 1.5 cm içeride, blok hâlinde ve 1,5 satır aralığıyla 1 punto küçük yazılmalıdır. Metin içinde göndermeler, parantez içinde aşağıdaki şekilde yazılmalıdır. (Berkes 1973), (Berkes 1973: 35).

Birden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (İçli vd. 1992).

Dipnot kullanımından mümkün olduğunca kaçınılmalı, yalnız açıklamalar için başvurulmalı ve otomatik numaralandırma yoluna gidilmelidir. Dipnotlarda kaynak göstermek için, metin içi kaynak gösterme yöntemleri kullanılmalıdır.

Kaynaklar kısmında ise, birden fazla yazarlı yayınların diğer yazarları da belirtilmelidir.

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi yazılmalıdır:

“Berkes (1973: 38), bu konuda ...”

Yayın tarihi olmayan eserlerde ve yazmalarda sadece yazarların adı, yazarı belirtmeyen ansiklopedi vb. eserlerde ise eserin ismi yazılmalıdır.

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: “Çağatay (1962) .....” (Kasapoğlu 1999'dan).

Kişisel görüşmeler, metin içinde soyadı ve tarih belirtilerek gösterilmeli, ayrıca kaynaklarda da belirtilmelidir. İnternet adreslerinde ise mutlaka kaynağa ulaşma tarihi belirtilmeli ve bu adresler kaynaklar arasında da verilmelidir:

<http://www.diyaret.gov.tr/turkish/dy/Diyaret-Isleri-Baskanligi-Duyuru-18299.aspx> (21.06.2012)

9. Kaynaklar: Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak aşağıdaki şekillerden birinde yazılmalıdır. Kaynaklar, bir yazarın birden fazla yayını olması halinde, yayımlanış tarihine göre sıralanmalı; bir yazara ait aynı yılda basılmış yayınlar ise (1968a, 1968b) şeklinde gösterilmelidir:

Berkes, Niyazi (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Ankara: Bilgi Yay.

Birinci, Ali (2008) “Ali Kami Akyüz”. *Türkiye'de Sosyoloji*. Ankara: Phoenix Yay.

Canter, David (2011). *Suç Psikolojisi*. Çev. Ali Dönmez vd., Ankara: İmge Kitabevi.

Kılıç, Recep (2003). “Küreselleşmenin Dini Boyutu Üzerine”. *Dini Araştırmalar Dergisi* C.6, S.17: 11-22

### Yazıların Gönderilmesi

Yukarıda belirtilen ilkelere uygun olarak hazırlanmış yazılar, [diniarastirmalar98@yahoo.com](mailto:diniarastirmalar98@yahoo.com) adresine gönderilir. Yazarlarına raporlar doğrultusunda geliştirilmek ve/veya düzeltilmek üzere gönderilen yazılar, gerekli düzenlemeler yapıldıktan sonra en geç 15 içinde tekrar dergiye ulaştırılır. Yayın Kurulu, esasa yönelik olmayan küçük düzeltmeler yapabilir.