

## İÇİNDEKİLER

Günümüzde Sivas ve Çevresinde Yaşayan Alevilerde İnanç Esasları.....	15
<b>Prof. Dr. Ahmet Turan / Doç. Dr. Metin Bozkuş</b>	
Dünya Barışına Bir Katkı Olarak Mevlânâ'da 'Öteki' Olgusu.....	37
<b>Prof. Dr. Osman Güner</b>	
Ahlaki Olgunluk Ölçeği: Geçerlik Ve Güvenirlik Çalışması .....	51
<b>Mustafa Şengün / Prof.Dr.Mevlüt Kaya</b>	
Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler Ve Hedefler .....	65
<b>Prof. Dr. Mustafa Köylü</b>	
İsa-Mesih'in Ölümünden Dirilmesi Hakikat mi Mitoloji mi? İsa'nın Ölümünden Dirilişi ve Taraftarlarına Görülmesiyle İlgili Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi .....	89
<b>Doç. Dr. Mahmut Aydın</b>	
Nesîmî'nin Şiirlerinde Kur'an'a Referans Sorunu .....	119
<b>Doç. Dr. Mustafa Ünver</b>	
İlk Dönem Arap Dilcilerinde Fonetik Çalışmalar: el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî Örneği.....	135
<b>Doç. Dr. Ahmet Yüksel</b>	
Hz. Ebû Bekir Dönemi Olaylarında Kur'an'ın Referans Olarak Kullanılması.....	153
<b>Yrd. Doç. Dr. Kenan Ayar</b>	
Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu Ve Gelişimine Etki Eden Faktörler.....	179
<b>Yrd. Doç. Dr. Fethi Kerim Kazanc</b>	
Samsun Merkez Kökçüoğlu Mezarlığı'nda Kitabelerinde Şair Adı Bulunan Mezar Taşları.....	229
<b>Yrd. Doç. Dr. Eyüp Nefes</b>	
Bilgi ve Sahip Olma Arzusu Arasındaki İlişki Bağlamında Kadın ve Çocuğa Karşı Şiddet Söyleminin İrdelenmesi .....	247
<b>Dr. Osman Eyüpoğlu</b>	
Hamza b. Turgud Aydınî ve Belâgata Dair el-Hevâdî fî Şerhi'l-Mesâlik Adlı Eseri.....	275
<b>Dr. Ali Bulut</b>	
Medyadaki Din Adamı İmajı Üzerine Bazı Düşünceler.....	293
<b>Arş. Gör. İbrahim Turan</b>	
Hayyam'ın Rubailerinde Ölümsüzlük Arzusu.....	305
<b>Yazan: Laden Parsi / Çev.: Doç. Dr. Metin Yasa, Dr. Dursun Ali Türkmen</b>	
Kırgızistan'daki Üniversite Öğrencilerinin Dine İlgileri.....	313
<b>R.A. Vasipov / Rusçadan Çev. Doç. Dr. Mustafa Ünver</b>	

## GÜNÜMÜZDE SİVAS VE ÇEVRESİNDE YAŞAYAN ALEVİLERDE İNANÇ ESASLARI

**Prof. Dr. Ahmet TURAN\***  
**Doç. Dr. Metin BOZKUŞ\*\***

### ÖZET

Bu makalede günümüzde Sivas yöresinde yaşayan alevi inançları incelenmiş ve Sivas yöresinde yaşayan Alevî çevrelerin inanç konularına yaklaşımları bilimsel bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak Alevilik konusunda görüş belirten yazarların, Aleviliğin kendi kaynaklarından ziyade farklı kaynakların etkisinde kaldıklarını da ifade etmeliyiz.

**Anahtar Kelimeler:** Alevi, Aleviler, İnanç Sistemi, Sivas

### ABSTRACT

#### **The Belief Principles of Alawis Living in Sivas and its Surroundings in Our Day**

This article basically deals with the religious beliefs of Alevis who have lived in the area of Sivas. In addition, it analyses the approaches of Alawi people toward the belief system of Islam through using some scientific methods. It concludes that the writers who study on the matters of Alawiyyun are affected by non-Alawi sources rather than the original Alawi sources.

**Key Words:** Alawi, Alawiyyun, Belief system, Islam, Sivas

### Giriş

İnançlar, toplumların maddi ve manevi hayatlarında küçümsenmeyecek derecede önemli bir etkiye sahiptirler. Toplumlara doğru bir şekilde bilgilendirmek, tanımak ve içerisinde buldukları siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda daha ileri duruma götürebilmek, ancak onların tutum, davranış ve eğilimlerinin temelinde yatan ve kutsal sayılan inanışlarını bilmekle mümkün olabilir. Çünkü toplumların inanç yapısını sağlıklı bir biçimde bilmeden alınacak tedbirler, kısa süreli, kısır ve yetersiz kalacak; böylece istenilen hedefe ulaşılamayacaktır.

Araştırma alanımız olan Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilerin inanç yapısını incelerken, Aleviliğin tanımı konusunda ileri sürülen farklı değerlendirmelerin bir benzerini onların inanç ve ibadetleri konusunda

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı. tahmet@omu.edu.tr

\*\* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Yrd.

da görmekteyiz. Burada hemen belirtmelidir ki, Alevilik konusunda düşünce üretip değişik fikirler ileri süren çevreler, sahip oldukları dünya görüşlerine paralel olarak konuyu değerlendirmekte ve bu yüzden karışımıza çok farklı Alevilik anlayışları ortaya çıkmaktadır. Bu noktada yaşanan trajedinin temelinde de konuya bakış, yani Aleviliği algılamadaki farklılık ve ilgili kaynakların yetersizliği ile çevrelerinde Alevi büyüğü kabul edilen bazı ozan ve aşıkların deyişlerindeki kapalılığın sağlıklı bir biçimde yorumlanamaması yatmaktadır. Bütün bu faktörleri dikkate aldığımızda, Alevilerin inanç yapısı ile ilgili sağlıklı sonuçlara varabilmeyin yolunun, günümüz Alevilerinin inançları ile ilgili yapılacak olan saha araştırmaları ile mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Yapacağımız araştırmanın amacı, Sivas yöresinde yaşayan Alevi çevrelerin inanç konularına yaklaşımlarını bilimsel bir yaklaşımla ortaya çıkarmaktır. Çalışmamızda bu hedefi gözeterak yöredeki inançlarla ilgili konulara yönelik farklı bakış tarzlarını ortaya koymaya çalışacağız.

### 1. Allah (Tanrı)'a İman ve Allah-Muhammed-Ali İnanıcı

Günümüzde bazı kitle iletişim araçlarında verilen mesajların tam tersine Geleneksel Alevilik'te derin bir tanrı tasavvurunun bulunduğu görülür. Ayrıca Alevilik'le ilgili İslâm dışı gibi değerlendirmelerin<sup>1</sup> gerçeği yansıtmadığı ortadadır. Çünkü Aleviler, Allah'a inanmak ve O'nu tanımlamakla birlikte Allah'ı içten bir şekilde sevmektedirler. Fakat Allah'ı tanıma ve yorumlama biçimleri, Sünnülerinkine göre farklılık göstermektedir.<sup>2</sup> Burada ortaya çıkan farklılığın temelinde batinî bir tasavvufî anlayışın etkili olduğu dikkat çekmektedir. Bu tasavvufî düşünceye göre, doğa ve evren Tanrı'nın kısmen de olsa bir yansımasıdır. Yeryüzünde varolan her şey, Allah'ın hayali bir görüntüsüdür. Kötü insan şeytanın; iyi insan ise Allah'ın bir zerresidir. Burada insanın kutsal niteliği, Tanrı'ya ulaşabilmek ve gerçek insan olabilmek için bireyin tanınması, ön plana çıkarılmıştır. İnsanın kendisini bilebilmesi ve bulabilmesi, şart koşulmuştur. Çünkü Tanrı'yı bilmeyen kendisini; kendisini bilmeyen de Tanrı'yı bilemez. Kendisini tanıyan insan, Tanrı'yı kendi içinde bulacak, böylece kendisinin büyük olduğunu görecek, bu büyüklüğünde alçak gönüllülükten, yardımlaşmaktan ve doğruluktan geçtiğini görüp kendisini küçülterek büyüklüğünü ortaya koyacaktır.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Örnek olarak bkz., Rıza Algül, *Aleviliğin Sosyal Mücadeledeki Yeri*, İst. 1996, s. 16-23.

<sup>2</sup> E. Ruhi Fırlalı, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık*, Ank., 1990, s. 279; Pehlivan, *Alevî-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah*, İst. 1995, s. 7-8.

<sup>3</sup> M. Tefvik Oytan, *Bektaşiliğin İç Yüzü*, İst., 1970, I, 34; Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, İst. 1992, s. 65; Nejat Birdoğan, *Anadolunun Gizli Kültürü Alevilik*, İst., 1990, s. 301-306; Pehlivan, *a.g.e.*, s. 16-23.

Alevilikteki Tanrı anlayışını açıklamada kullanılan yöntem, İslam tasavvufundaki varlığın bir olduğu, bunun ötesindeki her şeyin zâhîrî ve aldatıcı olduğu şeklindeki *Vahdet-i Vücûd anlayışı*dır. Öyle ki bu durum, bir kudsi hadisle izah edilmektedir; “Gizli bir hazine idim; lakin bilinmek istedim, bunun için dünyayı yarattım”. Buradaki **“Gizli bir hazine idim”** ifadesinin Aleviliğin Tanrı anlayışında önemli olduğunu görmekteyiz. Bu sırra ermenin yolu, benlik ve ikilik duygusunu yenmektir. Bu mücadele ise ancak **“aşk”** gücü ile yapılabilir. Burada şahıs yoktur. Panteistlerde olduğu gibi bir zarurette yoktur. Tanrı iradesi böyle bir vesile yaratmıştır. Böylece bir beyitte, “Ya Rabbi! Senin tecelli ve zuhurun benimledir, benim varlığında sendedir, ben olmasam senin varlığın anlaşılmayacak, sen olmasan ben var olmayacaktım.”<sup>4</sup> denilmektedir.

İslâm mutasavvıf ve filozoflarına göre Vahdet-i Vücûd anlayışında, Allah ile alem aynı sayılmazlar. Çünkü **“Vücûd”**, yalnız Allah’ın varlığından ibarettir. Bundan dolayı insan, “Ben O’yum” dememeli, fakat “Ben O’ndayım” demelidir. Eşya ise Hakk’ın rahmetinin ve sıfatının meydana çıkışından (tecelli ve zuhur) ibarettir. Burada *birlik içinde çokluk* vardır. İnsan ve eşya isimlerinde anılan hep O’dur. Konuşan birdir, O da dinlenenin aynıdır. O halde nefsinin bilen, nefsinde beliren Rabbini da bilir.<sup>5</sup>

Alevî şair ve önderleri, tarih boyunca bu vahdet-i vücûd metodunu kullanmışlardır. Derin bir felsefi bilgiyi gerektiren bu metodu bilgi ve seviyelerine göre anlamışlardır. Bu yöntemin inceliklerine erenler olduğu gibi; yöntemin inceliklerine eremeyip sığ kalanlar, satıhta dolaşanlar da vardır. **Allah’ın insanda tecellisi, tevhid, nefsini bilmek, “küntü kenz” sırrı** gibi hususlar, İslâm sufiliginden çıkartılarak Alevî-Bektaşî nefeslerine aktarılmıştır.<sup>6</sup> Bu görüş Aleviliğe Suriye ve Horasan yoluyla geçmiştir. Türklerin İslamiyeti kabulü ile birlikte, Türkler arasında mutasavvıflar etkili olmaya başlamıştır. Soylarını Hz. Peygamber’e dayandıran ve iman aşkı ile dolu olan bu dervişler, göçebe Türkmenlere bu inançları taşımışlardır. Ahmet Yesevi’ye kadar uzanan ve O’nun güçlü kişiliği ile beraber göçebe Türkler ve yerleşik halk arasında yayılan bu mistik düşüncelerin, Hacı Bektaş Veli ile de Anadolu’ya taşındığı bilinmektedir.<sup>7</sup>

Alevî düşüncesindeki bu anlayışı önde gelen bir Alevî düşünürü olan Tefvik Oytan şöyle ifade eder; “Hakkı kendi gönlümüzde mevcut bilirsek, her işimizi Hak görüyor diye ölçe ölçe, tarta tarta yaparsak hiçbir zaman aldanmış olmayız. Bu suretle kalp evimizi temizlemiş, Hakkı kendimize mihman etmiş oluruz. O vakit anlarız ki, Hak bizdedir, Biz Hakta-

<sup>4</sup> Mahir İz, *Tasavvuf*, İst., 1969, s. 217.

<sup>5</sup> Cavit Sunar, *Vahdet-i Şühûd ve Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ank., 1969, s. 20-24.

<sup>6</sup> Mehmet Eröz, *Türkiye’de Alevilik-Bektaşilik*, İst., 1977, s. 195-196.

<sup>7</sup> Eröz, *a.g.e.*, s. 203-222.

*yız. Hak bizimledir. Elimizden tutan, gözümüzde gören, dilimizde söyleyen hep Hak olur, benliğimiz aradan kalkar, yerine Hak varlığı kaim olur. Elimiz iyi tutarsa, gözümüz iyi görürse, dilimiz iyi söylerse imanımız sağlamdır. Hak bizimledir, eğer iyi huylarla huylanmazsak, aykırı hareket edersek, Hakkı kendimizden uzak görürsek hüsrana düşmüş oluruz. Kısaca Hakkın mekanı, gönüldür. Gönlü ziyaret, Kâbe'yi ziyaret gibidir. Hak kulunun gönlüne girer, hükmünü yürütür. Böylece kulluk aradan kalkar, yerine Hakkın varlığı kaim olur, Vahdet sırrı tecelli eder.”<sup>8</sup>*

Ülkemizde genel olarak Alevilerin Allah'ın varlığına, birliğine, büyüklüğüne ve sıfatlarına inandıklarını görmekteyiz. Ancak Alevi kültüründeki Tanrı anlayışı ile İslâm'ın genel Allah anlayışı arasında yorum farklılığı olduğu görülmektedir. Genel İslam anlayışında Tanrı'ya ancak aşk ve sevgi ile ulaşılabileceği ve Tanrı ile insanın birleşmesi özne ile nesnenin birleşme içinde bağımsızlıklarını korudukları sürece mümkün olabileceği belirtilmektedir. Bunun dışında insanın Tanrısallaştırılması ve her insanda tanrısal bir özün bulunduğu dair yaklaşımlar hoş karşılanmamaktadır. Alevî düşüncesinde ise, Tanrı yaratıcı bir varlık olarak insandan büsbütün ayrı değildir. İnsanla sürekli bir bağlantı içinde olup insanın özündedir. İnsanda tanrısal bir öz vardır. Nitekim ruh ve can, bu tanrısal özden başka bir şey değildir.<sup>9</sup> Alevî düşüncesindeki bu Tanrı anlayışını, Cavidan, Hüsniye, Kumrunâme, Faziletname<sup>10</sup> gibi kitaplar ile değişik deyiş ve nefeslerde görmek mümkündür. Bu Tanrı anlayışının Aleviliğe 15. asırdan sonra Hurûfilik'ten geçtiği, dolayısıyla Hurûfilik'in bu anlayışta etkili olduğu bütün Alevî yazarlar tarafından da ifade edilmektedir.<sup>11</sup>

Alevî düşüncesindeki Tanrı tasavvurunda üçü bir arada anılan, biri söylendiği zaman diğerlerinin de adı söylenen **Allah-Muhammed-Ali anlayışı** önemli bir yer tutmaktadır. Her şeyden önce bu üç kavramın mahiyetlerini ve her kavramın kendi içindeki sınırını tayin etmek oldukça güçtür. Bu nedenle bu kavramların yorumu ile ilgili Aleviler arasında farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Ama genel olarak bu anlayış, *tevhid, nübüvvet ve imamet* inancını temsil etmekte, bunların müslümanlığın şartı olup, bu üçlüyü birlikte sevmenin sevgilerin en yücesi olduğu ve insanı kurtaracak olan bu sevgi hakkında Kur'an'da pek çok ayetin bulunduğu da ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Genel İslam inancında **Allah**, evreni yaratan ve kendisinden korkulması gereken esirgeyici ve

<sup>8</sup> Oytan, *a.g.e.*, I, 50, 141-143.

<sup>9</sup> İ. Zeki Eyüpoğlu, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik-Alevilik*, Ank., 1980, s. 250.

<sup>10</sup> Bkz., Pehlivan, *a.g.e.*, s. 24-26; Ahmet Turan, “Anadolu Alevileri-Kızılbaş- lar”, *O.M.Ü.İ.F.Der.*, Samsun, 1992, VI, 46-47.

<sup>11</sup> Bkz., Zelyut, *a.g.e.*, s. 64; Ali Ağa Varlık, *Hanedan-ı Ehl-i Beyt Neden Hor Görüldü*, İst., 1993, s. 183-206.

<sup>12</sup> Haydar Kaya, *Alevi-Bektaşî Erkânı, Evrâdı ve Edebiyatı*, İst., 1993, s. 70-72.

yargılayıcı varlık; **Muhammed**, Allah'ın buyruklarını insanlara iletmek için insanlar arasında seçtiği kişi ve **Ali** ise, peygamberin halifesi olarak konumları net bir şekilde belirlenmiştir. Bu konuda bir kavram kargaşası yaşanmamaktadır. Alevilikte ise bu kavramlar birbirine girmiş, çoğu zaman ayırt edilmesi güçleşmiş ve İslam inancındaki konumlarından çok farklı anlamlarda yorumlanmışlardır.

Günümüzde Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilerin Allah'a iman konusundaki düşünceleri de Türkiye genelinden çok farklı değildir. Zira bu çevrede yaşayan Alevilere "Müslüman mısınız?" diye sorduğumuzda "**Elhamdülillah müslümanım**" dediklerini; yine aynı kişilere "**Alevi misiniz?**", "**Kızılbaş mısınız?**" veya "**Bektaşî misiniz?**" diye sorduğumuzda hepsine "evet" dediklerini görmekteyiz. Hatta böyle bir soruyu sormanın ve böyle bir soruya cevap vermenin bizim ve onlar açısından yadırganacak bir şey olduğunu da burada ifade etmemiz gerekir. Çünkü Allah'a iman konusunda gerek Alevilerin kendi ifadelerinde ve gerekse Sünnilerin Aleviler hakkındaki düşüncelerinde Allah'a imanlarının tam olduğunu Sünnî-Alevî arasında "**Amentü**" ye inanma konusundaki farklılığın sadece şerrin Allah'a nispet edilip edilmeyeceği konusunda olduğunu görmekteyiz.

Bu konuda yörede yaşayan pek çok kişi, "**İman esaslarına tamamen bağlıyız**", "**Amentü'müz ayındır**", "**İslam birdir**" ve "**Ateistler hariç tutulursa iman konusunda bir problem yoktur**" şeklinde görüşlerini dile getirmişlerdir. Özellikle **Allah-Muhammed-Ali** üçlemesinin kitaplarda yazan, dillerde dolanan şekliyle ifade ettiği anlamın anlaşılacağı, çoğu yazarların belirttiğinin aksine halk arasında bu konuda bir kavram kargaşasının yaşanmadığını da görmekteyiz. Yöreden bir dede, Hz. Ali'de tanrısallık olmadığını, Ali'nin Allah'ın arslanı, güçlü bir kişi olduğunu, Ali'den güçlü kimse olmadığını, Zülfikâr'ın üzerine de kılıç bulunmadığını, Hz. Muhammed'in Allah'ın varlığını ve buyruklarını bildirdiğini, bu konuda O'na en çok yardımcı da Hz. Ali'nin yaptığını, Hz. Ali'nin İslam gayesi dışında kılıç çekmediğini ve dolayısıyla Hz. Ali'yi sevmenin iman esaslarına dahil edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Yine aynı dede, "**Benim Kâbem insandır**" sözünün kul hakkını ödemeyi emrettiğini, Kâbe denilince önce gönül Kâbesi ve sonra Beytullah'ın akla geldiğini ifade ederek, "**Önce gönül Kâbesini tamir et, öyle Kâbeye git**" diyerek önce malda ve mülkte helallik alınmasının ve sonra Kâbe'ye gidilmesinin gerektiğini söylemiştir.<sup>13</sup>

## 2. Meleklerle ve Kitaplara İman

<sup>13</sup> Metin Bozkuş, **Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik**, Sivas, 2000, s. 142-143.

Meleklerle iman konusunda Sivas ve çevresinde yaşayan Alevî toplulukların her hangi bir şüphe ya da itirazlarının olmadığı görülmektedir. Ayrıca bu yörede yaşayan Alevî ve Sünniler arasında farklı bir anlayış da söz konusu olmadığından bu konu üzerinde fazla durmaya gerek görmüyoruz.

Kitaplara iman konusunda ise, yörede yaşayan Alevîler arasında bir takım farklılıkların olduğu görülmektedir. Bu farklılıkları genel olarak iki noktada toplayabiliriz; Bunlardan biri, **Kur'an'ın anlaşılması**; diğeri ise, **Kur'an'ın içeriği** yani **tam ya da eksik olması konusundaki tartışmalar**dır. Bilindiği gibi bazı Alevî kökenli yazarlar, Kur'an'da zahirî açıdan emirler, yasaklar, yaptırımlar, cezalar ve mükafatlar dışında fazla bir şeyin bulunmadığını, dolayısıyla insanlık tarihinin dinsel özeti sayılabilecek bir kitabın bu denli basit olamayacağını belirtmişlerdir. Bu nedenle Alevîler, Kur'an'ın **dış anlamının** ötesinde bir de **bâtın anlamının** olduğunu, zaten Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin de bunu kabul ettiklerini ileri sürmektedirler. Ayrıca Kur'an'ın bu batinî anlamının Kur'an'ın anlaşılması için gerekli olduğunu, Aleviliğin de bunu temsil ettiğini iddia etmektedirler.<sup>14</sup> Bu görüşte olan Alevî yazarlardan Rıza Zelyut, Kur'an'ın batinî yorumunu ilk defa Hz. Ali'nin yaptığını iddia eder. Buna göre Kur'an'daki bütün ayetlerin dört anlamı bulunmaktadır. Bunlar;

1. **Zâhir (dış, biçim, lafzî) anlamı** : Dil ile ikrar içindir.
2. **Bâtın (iç, özsel anlam)**: Kalp yoluyla kavramak ve onaylamak içindir.
3. **Had (limit, sınır) anlam**: Meşrû ve uygun olanla olmayana belirtir.
4. **Muttalâ (Tanrısal tasarım) anlam**: Allah'ın her ayetle insanı da gerçekleştirmek istediğidir.

Yazar, devamla Hz. Peygamber'den Kur'an'ın bir dış görünüşü ve bir de iç görünüşü olduğuna ve bu işlerin yedinci batinî anlama kadar uzadığına dair bir hadis nakletmektedir. Ardından altıncı imam Ca'fer Sâdık'ın bu konuda benzer bir açıklamasını naklettikten sonra, Kur'an'ın yalnızca harflerden oluşan kelimeler ve cümleler topluluğu olmadığını, onun ancak özel bir bilgi ile anlaşılabilir gerçek bir anlamı bulunduğunu, bilgisi olmayanların Kur'an'ın dış anlamında takılıp kaldığını, bu kapının şeriat kapısı denilen en dış yüz olduğunu ve bunun

<sup>14</sup> Zelyut, **a.g.e.**, s. 30-34.

da avam için olduğundan Sünniliğin İslam toplumlarında sayısal olarak fazla olduğunu söylemektedir.<sup>15</sup>

Yazarın söz konusu yaklaşımlarından, ibadetlerin birer vasıta olduğunu, dolayısıyla tarikat ve marifet kapılarından hakikate ulaşan Aleviler için ibadetlerin gereksiz olduğu düşüncesini çıkarabiliriz. Yine Onun Hz. Peygamber'den, Hz. Ali'den ve Ca'fer-i Sâdık'tan İslamiyet'in sadece namaz, oruç v.b. ibadetlerden ibaret olmadığına dair nakillerde bulunması, insanın aklına bu kişilerin ibadetleri yapıp yapmadıkları sorusunu getirmektedir. Aynı şekilde Kur'an'ın özel bir bilgi ile açıklanması gerektiğine dair ifadesi, dinin tamam olup olmadığı; Hz. Peygamber'den başka kendisine vahiy gelen insanların bulunup bulunmadığı sorularını da akla getirmektedir. Buna benzer yaklaşımları diğer bazı yazarlarda da görmemiz mümkündür.<sup>16</sup>

Burada *Kur'an'ın içeriği, toplanması ve tam ya da eksik oluşu konusundaki tartışmalara* dair ortaya konan görüşlere de değinmemiz gerekir. Kur'an'ın nazil oluşu, yazılışı, ezberlenişi, her yıl Ramazan ayında Hz. Peygamber tarafından sahabenin ve Cebrail'in huzurunda okunuşu ve Hz. Peygamber'in vefat ettiği yıl, bu olayın iki defa tekrarlanışına dair bilgilerin, bütün Kur'an ve tefsir tarihi ile hadis ve İslam tarihi kaynaklarında en ince noktalarına kadar açıklandığını görmekteyiz. Bilindiği gibi Kur'an, Hz. Peygamber zamanında vahiy süreci devam ettiğinden dolayı bir kitap haline getirilememiştir. Ardından Hz. Peygamber'den sonra halife olan Hz. Ebû Bekir zamanında onun emri ile toplanmış ve bir kitap haline getirilmiştir. Daha sonra üçüncü halife Hz. Osman tarafından okunmasındaki farklılıklar ve beraberinde gelen ihtilaflar nedeniyle yeniden Kureyş lehçesi esas alınarak tertip edilmiş ve bunun dışında kalan şahıslar elindeki özel Kur'an sayfaları ise, imha edilmiştir.

Bazı Alevî yazarlar, Hz. Osman zamanında Kur'an'ın çoğaltılması işinde görevli olan heyetin başında Emevilerin savunucusu ve Ehl-i Beyt'e karşı düşmanca tavırları ile tanınan Zeyd b. Sâbit'in olduğunu, bu nedenle *Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'ten bahseden ayetlerin Kur'an'a alınmıyıp yakıldığını* ileri sürmektedirler. Bu yazarlardan yine Rıza Zelyut, Hz. Ebû Bekir zamanında Kur'an'ın toplanması sırasında, Ebu Bekir'in kendi ailesi ile ilgili bazı ayetleri Kur'an'a soktuğunu (buna örnek olarak da Ahkâf suresinin 15. ayeti ile Hz. Ayşe'nin namusu ile ilgili ayetler) söylemektedir.<sup>17</sup> Ayrıca Hz. Osman'ın Kur'an'ı derlemek amacıyla oluşturduğu heyeti, kendi kabilesi içinden Ehl-i Beyt'e açıkça düşman olanlar

<sup>15</sup> Zelyut, *a.g.e.*, s. 32-33; ilginçtir ki Zelyut, kitabında vermiş olduğu bilgilerin hiçbirine kaynak göstermemektedir.

<sup>16</sup> Bkz., Algül, *a.g.e.*, s. 101-107; Kaya, *a.g.e.*, s. 248-253.

<sup>17</sup> Zelyut, *a.g.e.*, s. 133-135; ayrıca bkz. Şinasi Koç, *Gerçek İslam Dini*, Ankara, 1989, s. 167-169.



arasından seçtiğini ve Hz. Ali'nin nüshalarını kabul etmediğini, Kur'an'ın 6666 ayetten oluştuğunu belirtmesine rağmen, Osman nüshasında 432 ayetin eksik olduğunu, bunların da Emevilerin can düşmanı bildikleri Hz. Ali ve ailesi ile ilgili ayetlerin olduğu da iddia edilmektedir.<sup>18</sup> Yine Hz. Peygamber, veda haccından dönerken nazil olan; “*Ey Peygamber, Rabbindan sana indirilen (ayetleri) tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan peygamberlik görevini de yerine getirmemiş olursun*” (Mâide, 67) ayetinin ülkemizdeki Aleviler, “*Hz. Ali'nin halife olduğunu ilan ve vasiyet etmezsen peygamberlik görevini de yerine getirmemiş olursun*” şeklinde iken değiştirildiğini söylerler.<sup>19</sup>

Günümüzde Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilere ait evlerin hemen hepsinde duvarlarda asılı bir Kur'an bulmamız mümkündür. Kur'an okumasını bilenler çoğunlukla yaşlılar olmasına rağmen, çalışmamız boyunca her kesimden insanın Kur'an'a olan derin saygısını biz-zat müşahade ettik. Aleviler, “*Başımız Kur'an'a bağlıdır*” demektedirler. Görüştüğümüz bir Alevî büyüğü de, “*İman esaslarına tamamen bağlıyız. Kitapta eksiklik yoktur. Şerri ve hayrı Allah yaratmaktadır.*” demiştir. Yine Kur'an da eksikliklerin bulunup, bulunmadığına dair sorulan bir soruya, güzel Osmanlıca ve Arapça bilen bir Alevî büyüğü, “*Bu konudaki iddiaların yazılı bir belgesi yoktur. Bu iddialar, ağızlarda dolaşan hikayelerdir*” diyerek tepkisini ifade etti.<sup>20</sup> Burada, Alevî yazarların Kur'an'a yönelttikleri iddiaların, çoğunlukla Şii kaynaklardan alındığını da belirtmemiz gerekir.

Bütün bunlarla birlikte, Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilerin Kur'an'a bakışlarıyla ilgili olarak, içten bir şekilde Kur'an'a saygı duymaları, Kur'an'ın okunması ve okutulmasına özen göstermeleri, dedelerin hemen hepsinin Kur'an okumayı bilmeleri ve Kur'an'da her hangi bir eksikliğin bulunmadığına dair görüşleri, tespit edilen önemli sonuçlardır.

### 3. Peygamberlere ve Ahiret Gününe İman

İman esaslarının dördüncüsü olan Peygamberlere iman konusunda genel olarak ülkemizde yaşayan Alevilerle Sünniler arasında bir inanç farkı bulunmamaktadır. Aleviler de Sünniler gibi Hz. Peygamber'in Allah'ın son elçisi olduğuna, Kur'an'ın Peygamber'e inen mucize bir kitap, Hz. Peygamber'in de peygamberlerin en üstünü ve sonuncusu, ilahi ilmin kaynağı, alemlere şefaatçi olduğuna ve nübüvvetin onunla tamam-

<sup>18</sup> Zelyut, *a.g.e.*, s. 135; Koç, *a.g.e.*, s. 52-55

<sup>19</sup> A. Celalettin Ulusoy, *Hünkâr Hacı Bektaş Veli, Alevî Bektaşî Yolu*, Hacı Bektaş, 1986, s. 116; Koç, *a.g.e.*, s. 20.

<sup>20</sup> Bozkuş, *a.g.e.*, s. 147.

landığına inanmaktadırlar.<sup>21</sup> Yine Aleviler, Hz. Muhammed'den önce gelmiş olan peygamberleri ve bunlara verilen kitapların ilahi kaynaklı olduğunu kabul ederler. Hz. Muhammed'in son peygamber, Kur'an'ın da son ilahi kitap olduğu konusu ile bunların nübüvvetin temelini oluşturduğuna kesin olarak iman ederler ve bu konudaki pek çok ayeti buna delil getirirler.<sup>22</sup>

İman esaslarının beşincisi olan Ahiret'e iman konusu Alevî kaynaklarda "**Meâd**" başlığı altında incelenmektedir. Meâd, ölümden sonraki hayatı tanımlamakta, dünyada yaşayan insanların yaptıklarından sorumlu olduklarını, kötü ve iyi tüm eylemlerin karşılığının mutlaka bir gün görüleceğini ifade etmektedir. İnsanın yaptıklarının karşılığını görmesinin bir yargılama sonucu olacağına, bu yargılamanın sonunda ceza veya mükafatın verilmesinin Allah'ın adaletinin bir gereği olduğuna ve sonunda herkesin yaptığının karşılığını göreceğine dair pek çok ayet delil olarak getirilmektedir.<sup>23</sup>

Ancak bazı Alevî yazarlar, Aleviliği Sosyalizmin tarihi temeli, bir sosyal sınıf mücadelesi (Yayılmacı Araplar karşısında emekçilerin sahiplendiği bir dünya görüşü), sömürenle sömürülenin arasındaki bir çatışmanın yansıması ve Sünniliğin bir antitezi olarak ileri sürmektedirler. Böylece, Aleviliğin dini bir anlayış olduğu tezini dikkatlerden uzak tutmaktadırlar.<sup>24</sup> Aynı yazarlar, İslamiyeti bir Arap kültürü, Sünniliği de bir din olarak kabul etmektedirler. Aleviliğin ise üç temel ögesinin bulunduğunu, bunların; **şîir**, **saz** ve **semah** olduğunu söylemektedirler. Hz. Peygamber'in feodal bir sistem kurduğunu, Kur'an'da bilim dışı bir takım bilgilerin olduğunu, Hz. Peygamber'in evlendikten sonra sosyal konumunun değiştiğini ileri sürmektedirler. Yine Hz. Muhammed'in kendisini peygamber ilan ettiğini ve bunu yaparken de kendisinden önceki peygamberlerin tecrübelerinden istifade ettiğini iddia etmektedirler. Peygamberi, politik geleceği için soygunlar ve soyguncular başkanı olarak<sup>25</sup> değerlendirmektedirler. Elbette bu tür yazarların Aleviliği kendilerine bir kalkan olarak kullandıklarını unutmamak gerekir. Bu şekilde düşünen Alevî yazarlar, ahireti de inkar etmektedirler. Bunlara göre sömürücü egemen sınıf, daima ölümden sonraki dünyadaki ceza ve işkenceleri, emekçi halkı sömürmede bir silah olarak kullanmaktadırlar.<sup>26</sup> Bütün müslümanların peygamberi olan bir kişi hakkında söylenen bu tür sözler, insanları gerçekten incitmektedir. Bu şekilde Allah'a, Peygamber'e ve dinen kutsal sayılan inançlara her türlü hakareti yaparak,

<sup>21</sup> Kaya, **a.g.e.**, s. 23-25.

<sup>22</sup> Kaya, **a.g.e.**, s. 67-68.

<sup>23</sup> Kaya, **a.g.e.**, s. 69-70.

<sup>24</sup> Algül, **a.g.e.**, s. 17-22.

<sup>25</sup> Bkz. Algül, **a.g.e.**, s. 51-64.

<sup>26</sup> Algül, **a.g.e.**, s. 65.

Aleviliğe hizmet etmeye çalıştığını zanneden bir Alevî yazar, başka bir yerden alıntı yapıp kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade ederek, şöyle diyor:

**“Anladığımız kadarıyla Muhammed, karmaşık ve kendi içinde çelişen bir adamdı. Zevkine düşkün olduğu kadar, dünyadan el, etek çekmeye de düşküncü; çoğu zaman şefkatli, kimi zaman zalim oldu. Allah’a karşı korku ve aşkla dolu bir dindardı, ama aynı zamanda bütün ödünlere hazır bir siyaset adamıydı. Günlük hayatında hiç de belağat sahibi değildi, ama kısa bir dönem boyunca hayranlık verici bir şiirle dolu metinler çekip çıkardı bilinç altından. Sakin ve sınırlı, cesur ve ürkek, iki yüzlü ve açık yürekliydi. Uğradığı hakaretleri kimi zaman derhal unuttur, kimi zaman da vahşice kin güderdi. Kibirliydi ama alçak gönüllüydü, iffetli ama şehvetliydi, zekiydi ama bazı konularda inanılmayacak derecede dar kafalıydı. Ve öyle bir kuvvet taşıyordu ki içinde, şartların da yardımıyla bu kuvvet, dünyayı altüst etmiş bir avuç adamdan bir tanesi haline getirmişti onu.”**<sup>27</sup> Burada temiz inançların siyasi tercihler için nasıl sömürüldüğünü görmekteyiz.

Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilerin, peygamberlere ve ahiret gününe iman konusunda her hangi bir tereddütlerinin olmadığı gözlenmektedir. Alevi yazarlar arasındaki farklı görüşlerin bir benzerini halk arasında görmek mümkün değildir. Ancak inançlarına sıkı sıkıya bağlı Aleviler olduğu gibi inanç konusunda son derece serbest düşünen insanlar da bulunmaktadır. Bu konuda bir Alevî büyüğü, “Alevilik, bir mezhep değildir. Bize göre Allah bir, peygamber haktır. İnsanlar eşittir. Kur’an’da mezhep yoktur, mezhepler sonradan çıkmıştır. Temelde mezhep olayına karşıyım, İslam’da ayrılık yoktur. Kitabımız birdir” diye konuşmuştur.<sup>28</sup>

#### 4. Hayrın ve Şerrin Allah’tan Olduğuna İman

Ülkemizdeki Aleviler, hayrı Allah’ın yarattığına inanmakla birlikte, genel olarak şerri Allah’ın yaratmadığını kabul etmektedirler. Dolayısıyla kötü fiilleri Allah’ın rızasına bırakmanın bir nevi imansızlık olduğunu kabul etmektedirler. Eğer bunu kabul edersek ve böyle olursa Allah çirkin, kötü ve yanlış olan şeylerin kaynağı gösterilmiş olur. Bu şekilde her şeyi Tanrı’nın eseri saymak, insanları tembelliğe, elini kolunu bağlamaya, çalışmamaya ve yanlışları düzeltmeye gerek olmadığı inancına götürür. Kısacası Tanrı’nın şerrin kaynağı olduğuna dair görüş, Tanrı’yı kü-

<sup>27</sup> Algül, *a.g.e.*, s. 73-74.

<sup>28</sup> Bozkuş, *a.g.e.*, s. 149-150.

çültür. Bundan dolayı Aleviler, kötü şeylerin Tanrı'nın eseri olamayacağı düşüncesi ile kötülüğe savaş açmışlardır.<sup>29</sup>

Bazı Alevî yazarlar da hayır ve şerrin Allah'tan olmasını imansızlığın bir şartı saymaktadırlar. Bunu açıklamak için de anlam ve içerik yönünden, eylem ve çıkış nedeni yönünden bir takım deliller ileri sürmektedirler. Kısaca bu anlayışa göre; böyle bir amentü tarifi içerik yönünden Kur'an'da yoktur. Kur'an'da olmayan bir şey, ondan alınmış gibi gösterilmektedir. Böyle bir ifadeyi Peygamber'e mal etme gayreti de boşunadır. Çünkü Peygamber, Kur'an'la çelişkiye düşmez. Yine bu anlayış, eylem yönünden Allah'ın adalet sıfatı ile ve Kur'an'daki pek çok ayetle çelişmektedir. Kur'an'da Allah'ın zulmetmeyeceği, insanın hür irade ile yaratılmış olduğu, fiillerinden dolayı sorgulanacağı belirtilmiştir. Çıkış nedeni yönünden bu anlayış, Muaviye zamanında uydurulmuş ve Yezid zamanında köklemiştir. **Yezid, Kerbelâ faciasını Allah'ın kaza ve kaderi olarak insanlara kabul ettirmiştir.** Kısaca Alevî yazarlara göre, böyle bir şeye iman etmek, mümkün değildir.<sup>30</sup>

Aleviler, bu görüşleri ile İslam kelimesindeki Mu'tezile ve Şii fırkalarının bilinen görüşlerini, günümüzde dile getirmektedirler. Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilerin iman konusundaki hassasiyetleri yanında, şerrin Allah tarafından yaratılmadığına dair hassasiyetleri tarafımızdan görülmüştür. Görüştüğümüz bir Alevî de, "Şerri Allah yaratmaz, bu söz Kerbelâ olayından sonra ortaya çıkmıştır. Yezid, şerri Allah yaratıyor diyerek Kerbelâ cinayetini Allah'a yüklemeye çalışmıştır. Oysa şer, şeytanın işidir." demiştir.

Bir başka Alevî ise, "Aleviler şerrin Allah'ın yaratması olduğunu kabul etmezler. O zaman Allah'ın adalet sıfatı ortadan kalkar. Şerrin Allah'a nisbet edilmesi yanlıştır. Bu durum Kur'an'daki "Sana isabet eden musibet, kendi nefsendendir" ayetine ters düşmektedir. Emeviler, şerrin Allah tarafından yaratılmasını amentüye sokmuşlardır" demektedir.<sup>31</sup> Görüldüğü gibi sünnilerce imanın bir şartı sayılan, hayır ve şerrin Allah'ın yaratması ile olduğu görüşüne Aleviler karşı çıkmakta, bunun bir oyun olduğunu ifade etmektedirler.

### 5. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt Anlayışı

Ülkemizdeki Alevilere ait inançların ağırlıklı olarak Hz. Ali ve Ehl-i Beyt çerçevesinde yoğunlaştığı görülmektedir. Ancak Alevî çevrelerde Hz. Ali konusunda bilinenler, bu konudaki farklılıkları ortaya koymaktadır. Bazı Alevî yazarlara göre Aleviliği Hz. Ali ile başlatıp, on iki imamla sür-

<sup>29</sup> Pehlivan, *a.g.e.*, s. 43.

<sup>30</sup> Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 138-154.

<sup>31</sup> Bozkuş, *a.g.e.*, s.150-151.

dürerek açıklamak imkansızdır. Buna göre *tarihi binlerce yıl önceye dayanan Alevî kültürünü Ali ve Kerbelâ olayı ile açıklamak, onun alanını daraltmak ve küçültmek demektir*. Oysa Alevî kültüründe **iki tane Ali** vardır. Bunlardan birisi, Hz. Peygamberin amcasının oğlu ve damadı, dördüncü halife ve İslam savaşlarına katılan ve Hz. Muhammed'in de kendisine halife tayin ettiği Ali'dir. Bu Ali, tarihsel bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçek Ali olan bu Ali'nin, Alevilik açısından bir sembol olduğu görülür. Çünkü Hz. Ali hiçbir zaman bir Alevî olmamış, Alevî gibi düşünüp, Alevî gibi yaşamamıştır. O peygamberin sünnetine sıkı sıkıya bağlı bir hayat yaşamıştır.<sup>32</sup> İkinci Ali ise, tarihi şahsiyeti dışında Aleviliği belirleyen, gerçekte olmayıp Alevî düşüncesinde yaratılmış ve yüceltilmiş olan Ali'dir. Bu Ali, Alevilerin tasarladığı, kendilerine öncülük eden ve mitolojik nitelikler taşıyan Ali'dir. Burada *Aleviliği Ali düşüncesi değil, Ali'yi Alevilik düşüncesi yaratmakta, onun sınırını kendisi çizmekte ve ona fonksiyonlar yüklemektedir*. "Yer, su ve gök, duman iken yani dünya var olmadan önce nurdan bir kandilde bulunan ve sırrına erilemeyen Ali"dir. Buradaki İslami unsurlar birer sembol olup, tipler de, tasarlanmış tiplerdir ve tarihsel şahsiyetlerle doğrudan bağlantıları yoktur. Tarihsel süreç içerisinde Ali'yi ve Kerbelâ'yı yaratan ve kendine göre yeniden yorumlayan Alevilerdir. Buradaki İslami unsurlar göstermelik olup yorumlanması bakımından İslam'la tezat oluştururlar. Bu *Ali, kadınlarla birlikte ibadet eder, semah döner, ezilen engür suyundan içer, kırkların başı olup Hz. Muhammed'in bile sırrına eremediği bir insandır*.<sup>33</sup>

Günümüz Alevî araştırmacılarından Piri Er'e göre, Ali ile ilgili değerlendirmelerden bin üç yüz yıl önce Arabistan'da meydana gelen ve Aleviliği belirlediği düşünülen olaylar, Alevilik açısından hiç de belirleyici değildirler. Çünkü, **Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve Kerbelâ olmasaydı da Alevilik olacaktı**. Belki adı farklı, yaratılan kahramanlar farklı olacak ama Alevilik dediğimiz olgu bir şekilde var olacaktı. Çünkü, onun içeriğini oluşturan kültürel olgular bu tarihlerden çok önce Mezopotamya'da, Orta Asya'da filizlenmiş, yüzyıllar sonra Anadolu toprağında yeniden yoğrularak Anadolu'ya özgü farklı bir yapı kazanmıştır. Oysa Alevilik içerisinde %10-15 oranında girmiş bulunan bir takım İslami unsurlar vardır. Ancak bu orandaki unsurlar, Alevilik içinde bazı olguların üzerine çekilmiş birer göstermelik kılıf işlevini görmekte, bu kılıfın altında yatan öz ise farklı olmaktadır. Anadolu Alevisi, kendini İslam içerisinde gördüğünden yarattığı her tipe İslam içerisinde bir yer bulmuş, yaptığı

<sup>32</sup> Piri Er, *Geleneksel Anadolu Aleviliği*, Ank. 1998, s. 1-2.

<sup>33</sup> Er, *a.g.e.*, s. 2.

her uygulamaya İslam inancı açısından bir yorum getirme gayretini gütmüştür.<sup>34</sup>

Ali inancı ile ilgili bu anlayışın yanında Aleviliği Ali ile daha Hz. Peygamber'in sağlığında başlatan araştırmacılar da bulunmaktadır. Bunlardan bazılarına göre Ali inancı, imamet ve velâyet anlayışı çerçevesinde değerlendirilmiş ve bu konuda bilinen Şii değerlendirmeler ön plana çıkarılmıştır. Yine bazı yazarlara göre de Ali, politik bir çizgi takip ederek, daha Peygamberin sağlığında ezilen, sömürülen fakir ve güçsüz insanların koruyucusu olmuştur.

Hz. Ali'nin konumunu velâyet ile izaha çalışan yazarlardan Rıza Zelyut'a göre, ilahi vahyin taşıyıcısı, iletene Rasul, bu bilgileri öz anlamalarına yükselten de velidir. Bu durumda nebi ile veli, birbirine bağlı birbirlerinin sebebi ve sonucu, birbirlerinin tamamlayıcılarıdır. Böyle olunca hakikat (batını, iç anlam, gerçek anlam) resmi ve dinsel makamların koyduğu dogmalar (dinsel kurallar) olarak değerlendirilemez. Hakikat yani gerçek müslümanlık, dinsel kuralların ötesindedir. Bunu sıradan bir insan kolay kolay anlayamaz. Hakikatın anlaşılması için rehberlerin, müşitlerin olması gerekir. *Peygamberlik halkası tamamlandığına göre Kur'an'ın iç anlamını insanlara kim öğretecektir?* Burada Alevî düşüncesinin ikinci özelliği olan **Velâyet kavramı** ortaya çıkar. Kur'an'dan öğrendiğimize göre Peygamber'in görevi sadece tebliğdir ve bu görev sona ermiştir. Ancak onun tebliğ ettiği bildirimler, yalnız aktarma (biçim, kelime ve cümleler) olarak mı kalmalıdır? Onun özünün açıklanması gerekmez mi? İşte burada görev, hakikatın perdesini aralayıp, onu hazır gönüllere gösteren imamlara düşmektedir. **Alevilikte imam**, Kur'an'ın batını yönünü açığa çıkaran bilgi yüklü kişidir. Böylece nübüvvet halkası tamamlandığı için velayet halkası başlamıştır. **Velâyet, nübüvvetin içyüzüdür.** Velayet, sırları aydınlatır. Alevilere göre bu velayeti On iki imam yüklenmiştir. Bu yükümlülük, başından beri böyle kabul edilmiş, imamlar da bunu yürütmüşlerdir.<sup>35</sup> Rıza Zelyut'a göre Aleviler, Hz. Ali'yi imam bilir ve onu sonsuz bir sevgi ile severler. Şeriatçılar ise, O'nun yalnız namaz kılmasını ön plana çıkartıp, onu sıradan insan düzeyine indirmeye çalışırlar. Oysa Hz. Ali, gerek yaşantısı, gerek yaptığı eylemler, gerekse dile getirdiği görüş ve düşünceleri ile tam bir Alevîdir. Alevî felsefesinin ve yaşamının kaynağı Hz. Ali'dir. Yazar devamla Alevilerin, Ali'nin kahramanlığını, yiğitliğini, eşitlikçiliğini ve düşünce yapısını kendilerine örnek aldıklarını ifade etmekte<sup>36</sup> daha sonra Ehl-i Beyt'in Kur'an'daki

<sup>34</sup> Er, **a.g.e.**, Önsöz.

<sup>35</sup> Zelyut, **a.g.e.**, s. 38-40.

<sup>36</sup> Zelyut, **a.g.e.**, s. 38-103.

yeri, Kerbelâ olayı ve On iki imamın hayat hikayeleri ile ilgili uzun uzadıya bilgi vermeye çalışmaktadır.<sup>37</sup>

Yine Alevî araştırmacılarından Rıza Algül, Hz. Ali'nin mücadelesinin yoksulları kendi aralarında zenginlere karşı örgütlemek olduğunu ve dolayısıyla Hz. Ali'nin hedefinin günümüz Sosyalizminin hedefleri ile örtüştüğünü ileri sürmektedir.<sup>38</sup> Bu yazarların ilk dönem siyasi olayları değerlendirmelerinde modern tarihçilik anlayışından ve bilimsellikten uzak bir yaklaşımla sanki yaşanan bu olaylar içinde kendileri de varmış gibi sahabeyi düşman kamplara ayırmaya gayret ettiklerini görmekteyiz. Buna örnek olarak *"İslâmiyetin ve Hz. Muhammed'in düşmanları"* başlığı altında sahabelerin bir kısmını İslam düşmanı, başta Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ayşe gibi güzide sahabeleri de peygambere, Ali'ye ve Fatıma'ya kin ve düşmanlık besleyen, savaştan kaçan, peygamberin cenazesini yüzüstü bırakan kişiler olarak itham etmeleri<sup>39</sup>, doğrusu tarihsel olaylara bilimsel ve objektif bir yaklaşımla bakmadıklarını göstermektedir.

Alevî yazarlardan Haydar Kaya ise nübüvvetle imamet arasında bir bağlantı kurarak, Peygamberin vefatından sonra ilahi emirlerin peygamberlere uyan imamlar tarafından uygulanmaya konulduğunu belirtmektedir. Yazara göre imamet varlığı Kur'an'da pek çok yerde açıklanmış olup bu konuda Enbiya suresi 73., Furkan suresi 74., ve Bakara suresi 124. ayetleri delil olarak kullanmaktadır.<sup>40</sup>

Genel olarak bütün Alevî yazarların bakış açıları ve varmak istedikleri hedefler farklı da olsa, hepsinin Hz. Ali'ye sahip çıktıklarını görmekteyiz. Bunlardan bazıları Hz. Ali'yi olduğunun ötesinde bir konuma götürmek istemekte, çoğunluk ise Hz. Ali'yi bildiğimiz imamet ve hilafet konularında öne çıkartmakta ve genel Şii yaklaşımların benzeri yaklaşımlarla olayları değerlendirmektedirler. Bunlara göre Hz. Ali'nin diğer üç halifeden daha üstün olduğunu bizzat Allah ve Rasulü bildirmiştir. Bu konudaki iddiaları her Alevî yazarın kitabında görmemiz mümkündür.<sup>41</sup>

Alevîliğe ait kaynakların tamamında, Ehl-i Beyt, Hz. Hüseyin, Kerbelâ olayı ve On iki imamın hayat hikayelerini görmekteyiz. Bu konularda anlatılanların çoğunluğunu ise, Safevîlerin Anadolu'da şifahi biçimde yaymaya çalıştıkları, siyasi maksatlara yönelik menkıbelerin oluşturduğunu rahatlıkla anlamaktayız. Alevî yazarlardan Piri Er, aynen

<sup>37</sup> Zelyut, *a.g.e.*, s. 103-127.

<sup>38</sup> Algül, *a.g.e.*, s. 75-81.

<sup>39</sup> Bkz., Zelyut, *a.g.e.*, s. 136-148; Algül, *a.g.e.*, s. 82-90; Koç, *a.g.e.*, s. 148-168.

<sup>40</sup> Bkz., Kaya, *a.g.e.*, s. 68-69.

<sup>41</sup> Bkz. Kaya, *a.g.e.*, s. 162-167; Koç, *a.g.e.*, s. 159-162; Oytan, *a.g.e.*, s. 32-33.

Hz. Ali anlayışında olduğu gibi, Hz. Hüseyin anlayışında da konuyu bir mitoloji olarak ele almaktadır. Yazara göre Aleviler, Hz. Hüseyin'i yeniden yaratıp, yorumlamışlardır. Hz. Hüseyin'in uğradığı haksızlıkta kendi acılarını, Hüseyin'in başkaldırısında kendi isyanlarını görmüş ve onun için Kerbelâ'yı yeniden yorumlayıp Hüseyin'i yenilmez bir halk kahramanı ve bir özgürlük savaşçısı olarak yaratmışlardır. Aynı şekildeki yaklaşımı On iki imamlar konusunda da görmekteyiz. Bu yazara göre, on iki imamların kim oldukları, yaşamları, felsefeleri net biçimde bilinmemektedir. Ancak Alevilerce hepsi birer alim, hepsi birer kahraman hatta On ikinci imam mehdi, bir gün gelip dünyayı kötülüklerden arındırarak kurtarıcı olarak algılanmıştır.<sup>42</sup>

Ehl-i Beyt, Kerbelâ ve On iki imam konusunu böyle değerlendirenler olduğu gibi, bu konularda ayet ve hadisleri delil getirerek, bunların Alevilik için vazgeçilmez birer inanç unsuru olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bu konuda yazılan kitapların hepsinde Hz. Ali'den başlamak üzere On ikinci imama kadar bütün imamların hayat hikayeleri, efsanevi bir tarzda ele alınmıştır. Ehl-i Beyt ve On iki imam anlayışı böylece birer iman konusu haline getirilmiştir. Hz. Hüseyin konusunda Hz. Peygamber'in onu sevmesiyle ilgili hadislerin hemen tamamı nakledilmektedir. Bu hadislerden bazıları şöyledir;

Hz. Peygamber bir gün Fatıma'nın evinin önünden geçerken Hüseyin'in ağladığını duyup, Fatıma'ya **“Bilmez misin ki, onun ağlayışı beni incitir”** demişti. Yine Hz. Peygamber'in Hüseyin'i öptüğü, yanağını yanağına sürüp, sevdiği ve onu **“Cennet gençlerinin efendisi”**<sup>43</sup> olarak nitelediği gibi hadisleri bulmaktayız. Elbette kimsenin bu hadislere bir itirazı olamazdı. Çünkü, Hz. Hüseyin, peygamberin terbiyesi ile yetiştirilmişti. Bir başka yazar ise, Allah'ın Hasan ve Hüseyin'i Ali İmran suresinin 61. ayetinde, Hz. Peygamber'e (oğullarımızı) hitabıyla evlat yaptığını, Şura suresinin 23. ayeti ile onlara itaatı (bağlılığı) emrettiğini, Hz. Peygamber'den Hasan ve Hüseyin hakkında pek çok hadisin varid olduğunu, bunlardan birinde , **“(Onları kucağına alarak) Ya Rabbi! Bunları çok seviyorum. Sen de sev. Bunları sevenleri sev, düşmanlarını hakir (aşağılık) eyle”**<sup>44</sup> dediğini nakletmektedir. Yazara göre Hz. Hüseyin, insanlığın lanetlediği Yezid tarafından H. 61. yılı Muharrem ayının onuncu günü Kerbelâ'da 72 yakını ile birlikte zalimce şehid edilmiştir. Ve O, **“Şehitlerin şahı”** diye tarihe geçmiştir.<sup>45</sup>

Kerbelâ olayının bazı Alevi yazarlarca günümüze taşındığını görmekteyiz. Bunlardan Rıza Zelyut'a göre Hz. Hüseyin, zulme boyun eğ-

<sup>42</sup> Er, **a.g.e.**, Önsöz.

<sup>43</sup> Zelyut, **a.g.e.**, s. 111.

<sup>44</sup> Kaya, **a.g.e.**, s. 31.

<sup>45</sup> Kaya, **a.g.e.**, s. 32; Zelyut, **a.g.e.**, s. 111-112.



memiş, bu yüzden “ölmek var dönmek yok” demiştir. Kerbelâ’da Yezid, her ne kadar zafer kazanmış gibi görünse de, tarih asıl kaybedenin o olduğunu; kazananın ise İmam Hüseyin olduğunu yazmaktadır. Yazar, tarihte ve günümüzde Hüseyin’in düşüncelerinin ölmediğini; giderek yaygınlık kazandığını, Yezid’in ise lanet edilen bir zalim olarak anıldığını ifade etmekte ve Hüseyin’in yolunu yaşatan Alevilerin, onu bir insanlık ve özveri timsali olarak sonsuza dek anacaklarını vurgulamaktadır. Yine bazı sarıklı profesörlerin birer Alevi karşıtı olarak, Hüseyin’i bir terörist olarak göstermeye çalıştıklarını, oysa İmam Hüseyin’in Kerbelâ’da kanyıyla yaktığı ateşin sonsuza değin yanacağına dair görüşünü belirtmektedir.<sup>46</sup>

Bir diğer Alevî yazar ise; başta Hz. Ali, Hz. Hüseyin ve On iki imamları sömürüye karşı direnen insanlar olarak göstermekte ve Aleviliğin sorunlarını çözmeye maddeden başladığını, Sünniliğin ise Tanrı’dan başladığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Sünniliğin halkın kötü yaşamını Tanrı’nın buyruğuna bağlayarak sömürücü ve egemen sınıfların düzenini koruduğunu, Aleviliğin ise yoksulluktan kaynaklandığını söyleyerek insanı eyleme çağırdığını ileri sürmektedir. Bu yazara göre, *Hz. Ali’den Hacı Bektaş-ı Velî’ye kadar, bütün Alevî önderlerin yaptıkları bir nevi toplumsal taraf tutma ve halkçı bir bilinç oluşturma gayretlerinden ibarettir.*<sup>47</sup>

Ehl-i Sünnet ve Şia arasında var olan en temel ayrılığın **imamet konusu, Ehl-i Beyt anlayışı ve ilk dönem siyasi olayları değerlendirme farklılığı** olduğunu bilmekteyiz.<sup>48</sup> Zaten Alevilerin, Sünnilerden farklı olarak ele aldıkları, iman konusu ile ilgili meselelerde bu konularda düğümленmektedir. Dolayısıyla başta *imamet’in nübüvvetin bir devamı olduğu, Kur’an’ın batını bir yorumunun bulunduğu, Kur’an ayetlerinin bir kısmının Kur’an’dan çıkartıldığı, şerrin Allah tarafından yaratılmadığı ve On iki imam konusundaki farklı anlayışların, Aleviliğe Şiilikten geçtiği anlaşılmaktadır.* Oysa günümüz İslam Mezhepleri Tarihçileri bu konulara daha sağlıklı ve objektif yaklaşmaktadırlar. Özellikle Alevî dede ve toplum önderlerinin, bu yaklaşımları kendi topluluklarına taşımalarının, toplumumuzdaki kutuplaşmaları önleyebileceği açıktır. İslam Mezhepleri Tarihçilerinin katıldığı her panel ve sempozyumda “*Hz. Peygamber’le birlikte dini önderliğin sona erdiğini, ondan sonraki uygulamaların, o dönemlerin koşulları çerçevesinde bir anlam ifade eden birer siyasi arayış olarak ele alınması ve bunların din ile özdeşleştirilmemesi gerektiğine*” dair görüşler, bu meselelerin çözümünde dikkate değer tespitlerdir.

<sup>46</sup> Zelyut, *a.g.e.*, s. 119-120.

<sup>47</sup> Algül, *a.g.e.*, s. 93-94.

<sup>48</sup> Bkz. Abdullah Kılıç, **Şiî ve Sünnî Tefsirlerde Ehl-i Beyt**, (E.Ü.S.B.E., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1998, s. 20-35.

Onat'ın "İslam'da dört hak mezhep vardır" anlayışının yanlışlığı, Hz. Peygamber döneminde müslümanların bir üst kimliğinin olduğu ve tekrar bu üst kimliğe dönülmesi gerektiği, tarihin tabulaştırılmaması, iyi anlaşılmasının zorunluluğu, geçmişin doğru anlaşılmaması, tarihin doğru okunmaması gibi durumlarda, bir Kerbelâ olayının bugün insanları birbirinden ayırmaya yeteceğini" ifade etmesi çok önemlidir. Ve yine Onat'ın "Bir kısım müslümanların ilk dönemin siyasi olaylara dini bir nitelik kazandırdıkları, bu bağlamda Şia'nın da Ehl-i Beyt'i din olarak anladığı, oysa Kerbelâ'da Hz. Hüseyin şehit edilirken Ümeyye ordusundan tek bir insanın olmadığı, Hüseyin'i çağıran Küfeliler'in pek çoğunun isminin orada Hüseyin'i öldürenlerin arasında geçtiği ve bir kısmının da buna seyirci kaldığı gibi bilgilerin tarih kaynaklarından bize aktarılmaktadır."<sup>49</sup> diyerek tarihi olaylara yeni bir bakış açısı getirdiğini görmekteyiz. Ayrıca Hz. Hüseyin ve Kerbelâ olayı ile ilgili olarak Sünnî kesimin bu dönem olaylarına bakışı ve Aleviliğin konumu dışında farklı şekillerde yorumlanmasının, Aleviliğe getirdiği zararlar konularında pek çok ciddi yaklaşımların olduğunu görmekteyiz.<sup>50</sup>

Günümüzde Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilerin bu konulardaki görüşlerini, tespitlerimiz doğrultusunda vermeye çalışırsak diyebiliriz ki;

Sivas ve çevresinde yaşayan Alevilerin, Hz. Ali, Ehl-i Beyt ve bazı sahabe hakkındaki kanaatleri hemen hemen birbirinin aynı bir anlayışı yansıtmaktadır. Hz. Ali ve On iki imama ait olduğu söylenen resimleri çoğu evlerde asılı görmek mümkündür. Bir Alevî büyüğü, bu ilk dönemde yaşanan olayları bir nevi partileşme ve menfaat çekişmesi olarak ifade ettikten sonra şunları anlattı: "Hz. Ali ben kulum diyor, Allah diyor ki, ben onu kendi suretimde yarattım. Hz. Peygamber, Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır, Ali'ye varmadan içeri girilmez. İlim arasanız Ali'den öğrenin, Ali veliyyullah'tır. Allah'a yakın bir insandır ve normal bir kişidir. Yine Gadir-i Hum'da Hz. Peygamber, "Ben kimin mevlası isem, Ali'de onun mevlasıdır" dedi ve bunun üzerine herkes onu tebrik etti. Sakîfe toplantısında peygamberin cenazesi unutuldu. Oysa Hz. Peygamber, cenazemde bulunmayana şefaati olmaz. Ali, cenazenin başında ve başında kırmızı sarık sarılı idi. Kızılbaşlık buradan geldi." Aynı kişi Ehl-i Beyt'le ilgili olarak Kerbelâ'yı acıklı bir şekilde anlattıktan sonra, "Burada Ehl-i Beyt'e su verilmedi, oysa Hz. Ali, Muaviye'nin askerlerine Sıffin'de su verilmesini emretmişti. İlk üç halife, Fedek hurmalığının alınmasından dolayı,

<sup>49</sup> Bkz., Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ank., 1993, s. 63-68; Onat, "Şiilik ve Siyaset Kavramı", *Din-Devlet İlişkileri Uluslararası Sempozyumu*, İst., 1998, s. 120-127; Onat, "Değişim Sürecinde Alevilik ve Bektaşilik", *Türkiye Diyanet Vakfı Haber Bülteni*, Ank., 1998, Sayı: 58, s. 5-7; Onat, "Türkiye ve Siyasal İslam", *Türk Yurdu*, Ank., 1997, s. 116-117.

<sup>50</sup> Bkz., İlyas Üzüm, "Değişim Sürecinde Alevilik ve Bektaşilik", *Türkiye Diyanet Vakfı Haber Bülteni*, Ank., 1998, Sayı: 58, s. 4-5.

*Fatıma'yı incitmişlerdir. Oysa Hz. Peygamber, Fatıma'yı inciten beni incitmiştir. Beni inciten de Allah'ı incitmiştir demiştir. Dolayısıyla bu ilk üç halifenin durumu ile ilgili hükmü Allah verecektir” dedi.<sup>51</sup>*

Yine yöreden bir başka Alevî büyüğü, bu konularda bize şunları anlattı;

*“Alevilik ve Sünnilik dinî değil, siyasi bir bölünmedir. Hz. Ali'ye Allah denemez, O bir insandır. İlk üç halife sevilmez, sebebi, Peygamber'in cenazesini yerde bıraktılar da ondan. Bazı şüirlerdeki Aynayı tuttum yüzüme, Ali göründü gözüme ve bunun gibi benzetmeler her Alevinin kendisini Hz. Ali gibi saymasını kabul etmesini anlatmaktadır”. Başka bir Alevî büyüğü ise; “Allah, Peygamber'e 'peygamberliğini ilan et, seni Ali ile donattım' demiştir ve dolayısıyla din Ali sayesinde yayılmıştır. Ehl-i Beyt ve Oniki imam, iman esaslarına bağlıdır, ayrılmazlar. Çünkü Ehl-i Beyt'i sevmeyene şefaahat olmaz. Ehl-i Beyt'ten maksat; Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma'dır. Hz. Peygamber, zaman zaman bunları abası altına alıyor ve 'Ya Rabbi! Bunları seveni sev, sevmeyeni sevme' diyordu. Yezid, kötü bir anlama gelmektedir. Yezid, İslamiyetin eli kanlı düşmanıdır. Onu ağızımıza alamayız, Muaviye ve Yezid'e karşı çıkmayanın İslâmiyetinden şüphe ederim. Bunları ve Ebû Süfyan'ı müslüman sayamayız. Bunlar, korku belası, Ali'nin korkusuyla müslüman olmuşlardır. Yine kıyamette şefaahat, tek taraftan olacak, ya Ali'nin tarafından, ya da Muaviye tarafından, buna karar vermelidiriz” demiştir. Bir başka Alevî dedesi ise; “Hz. Hüseyin'e sevgimiz, Hz. Peygamber'den dolaydır; peygamberin torunu olduğu içindir. Mesela, su içen kişi 'Ya Hüseyin ruhun şad olsun' der. Bu da bir peygamber sevgisidir. Ehl-i Beyt beş kişidir, bunlar, Hz. Peygamber, Ali, Hasan, Hüseyin ve Fatıma'dır. Ehl-i Beyt'ten olabilmek için kan bağı lazımdır. Ehl-i Beyt'le birlikte türkçe salavât getirilmelidir. Aleviler arasında ilk üç halifeye tepki duyanlar vardır. Ancak bu tepki bir takım asılsız ithamlarla olmamalıdır. Hz. Hüseyin, Yezide biat etseydi, din sona ererdi. Lanet öze olmalıdır, isme olmamalıdır, isim kutsaldır” demiştir. Yine bir başka Alevî büyüğü, “Hz. Ali, Hz. Peygamber'in damadıdır. Peygamberin en yakın yardımcısıdır. Biz onu kahramanlıklarından dolayı severiz. Yine on iki imamın isimlerini bilmeyen müslüman değildir. Onun arkasından namaz kılınmaz, onun kestiği yenmez.” demiştir.*

Bir diğer Alevî büyüğü ise bu konularda şunları anlatmıştır: *“Bugün mensup olduğum Alevî topluluğu iki noktada yanlış düşünmektedir. Birincisi; Hz. Ali ve evlatlarının mağduriyetleri ile ilgili konularda kendilerini taraf görmeleridir. Oysa, Sünnî kesimde de Hz. Ali ve evlatlarına karşı derin bir saygı ve sevgi hissi mevcuttur. Hatta hiçbir Sünnî kendi çocuğuna, ne Muaviye ne de Yezid ismi takmıştır. Bu olayların yaşandığı dönem-*

<sup>51</sup> Bozkuş, **a.g.e.**, s. 158.

lerde Türkler Müslüman bile olmamışlardı. Sonradan Müslüman olan bugünün Alevî ve Sünnî Türklerinin bu olayla ne ilgisi olabilir? İkinci olarak, Hz. Ali'yi örnek alan günümüz Alevilerinin çoğu, Hz. Ali'nin dini yaşantısını da kendilerine örnek almaları gerekir. Özellikle, Hz. Ali'nin küçük yaştan itibaren namaz kıldığı, savaşta omuzuna batan bir okun çıkartılması için, namazda iken çıkartılmasını istemesi, Alevilerinde namaza önem vermeleri gerektiğini göstermektedir".<sup>52</sup>

Sonuç olarak, Hz. Ali bir insandır. Ülkemizdeki Aleviler arasında varolan Hz. Ali sevgisinin sebebi, onun Hz. Peygambere yakın akraba olması ve Hz. Peygambere İslamiyeti yayma konusunda yapmış olduğu yardımlar ve gösterdiği kahramanlıklardır. Yani bu sevgi bir nevi O'nun Hz. Peygamberin fedaisi olmasından kaynaklanmaktadır. Biz, insanların bu konularda çok duyarlı olduklarını gördük. Bu tarihi olayları gündeme getirdiğimizde, bu olaylar sanki yeni yaşanmış gibi, acı duyduklarını hissettik. Ve bu olaydan söz açtığımız için insanların bize daha sıcak yaklaştıklarını gördük. Muaviye ve Yezid konusunda tepkilerin olduğunu ve bir Nüfus Müdürünün, çocuğuna Muaviye ve Yezid ismi koymak isteyen birini dairenden kovduğunu, memnuniyetle ifade ettiklerini gördük. Yine kimi yazarların iman esasları ve başta Hz. Peygamber ve Kur'an konusunda ortaya attıkları bazı görüşleri bütün Alevilere mal etmenin doğru olmadığını, Alevilerin, Peygambere ve Kur'an'a uzanacak her türlü tecavüze karşı koymaya hazır bulduklarını gözlemledik. Bu yazarlara ait görüşlerin, Alevilerce paylaşılmadığını Sivas ve çevresinde yaptığımız saha araştırmasında tespit ettik. O halde bu yazarların amaçlarının, kendi siyasal ve ideolojik görüşlerini Aleviliğe mal etmek olduğunu söyleyebiliriz.

Bütün bunlara ilave olarak Alevilik konusunda görüş belirten yazarların, Aleviliğin kendi kaynaklarından ziyade farklı kaynakların etkisinde kaldıklarını da ifade etmeliyiz. Örneğin, *Aleviliği bir ideoloji olarak değerlendirerek Hz. Peygamber hakkında olumsuz düşünenlerin, bu konularda batılı bazı kaynaklar ile marksist/sosyalist çizgideki eserlerden; Aleviliği bir mezhep olarak değerlendirenlerin ise Şî-İ-Caferî kaynaklardan etkilendiklerini görmekteyiz.* Bütün bu açıklamalardan sonra ifade edebiliriz ki **Aleviler, İslam'ın iman esaslarına inanmakta oldukları halde, bazı konularda farklı yorum yapma yoluna gitmişlerdir.**

<sup>52</sup> Bozkuş, **a.g.e.**, s. 158-160.

## KAYNAKÇA

- ALGÜL, Rıza, **Aleviliğin Sosyal Mücadeledeki Yeri**, İst., 1956.
- BİRDOĞAN, Nejat, **Anadolunun Gizli Kültürü Alevilik**, İst., 1990.
- Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı**, İst., 1995.
- BOZKUŞ, Metin, **Tarihten Günümüze Sivas Yöresinde Alevilik**, (Doktora Çalışması), Sivas, 2000.
- BULUT, Faik, **Ali'siz Alevilik**, Ank., 1997.
- ER, Piri, **Geleneksel Anadolu Aleviliği**, Ank., 1998.
- ERÖZ, Mehmet, **Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik**, İst., 1977.
- EYÜPOĞLU, İ. Zeki, **Bütün Yönleriyle Bektaşilik-Alevilik**, Ank., 1980.
- FIĞLALI, E. Ruhi, **Türkiye'de Alevilik- Bektaşilik**, Ank., 1990.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, **Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik**, İst., 1979.
- İZ, Mahir, **Tasavvuf**, İst., 1969.
- KALELİ, Lütfi, **Alevilik**, İst., 1995.
- KAYA, Haydar, **Alevî-Bektaşî Erkânı, Evrâdı ve Edebiyatı**, İst., 1993.
- KILIÇ, Abdullah, **Şîî ve Sünnî Tefsirlerde Ehl-i Beyt**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 1998.
- KOÇ, Şinasi, **Gerçek İslam Dini**, Ankara, 1989.
- NOYAN, Bedri, **Bektaşilik Alevilik Nedir**, Ank., 1985.
- ONAT, Hasan, **Emeviler Devri Şîî hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, Ank., 1993.
- "Şiilik ve Siyaset Kavramı", **Din-Devlet İlişkileri Uluslararası Sempozyumu**, İst., 1998.
- "Türkiye ve Siyasal İslam", **Türk Yurdu**, Ank., 1997.
- "Değişim Sürecinde Alevilik ve Bektaşilik", **Türkiye Diyanet Vakfı Haber Bülteni**, LVIII, Ank., 1998.
- OYTAN, M. Tevfik, **Bektaşiliğin İç Yüzü**, İst., 1970.
- PEHLİVAN, Battal, **Alevî-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah**, İst., 1995.
- SARIKAYA, Saffet, **Anadoluya Şiiliğin Girişi**, Isparta, 1998.
- SOFUOĞLU, Cemal-İLHAN, Avni, **Alevilik Bektaşilik Tartışmaları**, Ank., 1997.
- SUNAR, Cavit, **Vahdet-i Şuhûd ve Vahdet-i Vücûd Meselesi**, Ank., 1969.
- TURAN, Ahmet, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Samsun 2000.
- **Yezidiler**, Samsun, 1993.

- “Anadolu Alevileri-Kızılbaşlar”, **O.M.Ü.İ.F.D.**, VI, Samsun, 1992.
- ULUSOY, A. Celalettin, **Hünkâr Hacı Bektaş Velî, Alevî Bektaşî Yolu**, Hacı Bektaş, 1986.
- ÜÇER, Cenksu, **Tokat Yöresinde Geleneksel Alevilik**, (Doktora Çalışması), Ankara Okulu Yay., Ank. 2006.
- “ Geleneksel Alevilikte Ehl-i Beyt Anlayışı -Tokat Yöresi Örneği”, **Marife**, yıl:3, sayı:4, Konya, 2004.
- ÜZÜM, İlyas, **Günümüz Aleviliği**, İst., 1997.
- “Değişim Sürecinde Alevilik ve Bektaşilik”, **Türkiye Diyanet Vakfı Haber Bülteni**, LVIII, Ank., 1998.
- VARLIK, Ali Ağa, **Hanedan-ı Ehl-i Beyt Neden Hor Görüldü**, İst., 1993.
- YAMAN, Mehmet, **Alevilik, İnanç, Edep, Erkan**, İst., 1994.
- YILDIZ, Harun, **Anadolu Aleviliği Amasya Yöresi Bağlamında Bir İnceleme**, (Doktora Çalışması), Ank. 2004.
- “Alevilerde Dedelik Kurumu”, **Alevilik**, (Haz.: İsmail Engin- Havva Engin, Kitap Yay., İst., 2004. Kitap Yay., İst. 2005.
- “ Ehl-i Beyt İnanışının Anadolu Alevileri Üzerindeki İzdüşümleri”, **Marife**, yıl:3, sayı:4, Konya, 2004.
- ZELYUT, Rıza, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, İst., 1992.

## DÜNYA BARIŞINA BİR KATKI OLARAK MEVLÂNÂ'DA 'ÖTEKİ' OLGUSU

Prof.Dr.Osman GÜNER<sup>1</sup>

### ÖZET

Bu makalede, dünya insanının yaşadığı son acı olaylar da dikkate alınarak, barışın egemen olabilmesi için Mevlana gibi güçlü bir nefesin estirebileceği etkileyici soluğun neler yapabileceğine ilişkin bazı tespitler üzerinde durulmuştur. Öyle anlaşılıyor ki, Mevlana'nın aşkın dünya görüşü, günümüz insanlarını olabildiğince *'farkılaştırın'* ve *'öteki kılan'* modern seküler düşüncenin fikir formatlarının egemenliğine dur diyebilecek derinliğe sahiptir. Barış ve uzlaşma fikrinin yerine, olabildiğince 'öteki' kılma çabalarının egemen olmaya yüz tuttuğu çağımız dünyasında, Mevlana'nın barış ve hoşgörü eksenli yaklaşımlarına ne denli muhtaç olduğumuz son derece açıktır. Doğusundan Batısına kadar çoğu düşünür, sanatçı, edebiyatçı, siyaset, iktisat ve bilim adamlarını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiş bulunan Mevlana gibi büyük bir düşünürün, farklılıklar içerisinde bir arada yaşayabilme hedefine katkıda bulunabilmesi, tabii bir öngörü olsa gerektir.

### ABSTRACT

#### THE "OTHER" PHENOMENON IN MAWLANA AS A CONTRIBUTION TO THE WORLD PEACE

In this paper, I will present some thoughts of Mawlana concerning world peace in our day when the world people have many unfortunate events, unhappiness, and uncertainties. It seems that the transcendent world views of Mawlana are the cure for our present secular world's illness which cause people make "different" and "other." When we have had such as world that whose basic character is to create "other" as much as possible instead of creating peace and consensus, we should understand that the approaches of Mawlana in the context of peace and sympathy is very important and clear. Because of his tremendous effects regarding his sympathy and understanding on people that today from west to the east many thinkers, artists, literatures, economists, scholars, ect accept that Mawlana's thoughts are a really contribution the world people for the living in peace, justice and brotherhood.

İçinde bulunduğumuz evren, en geniş anlamda çeşitli fizik ve fizik ötesi canlılarla bir arada yaşadığımız tarifi zor kozmik bir alemdir. Beşerî yaşantıda farklılıkların çoğu kez öne çıkarıldığı ve gerçek insanî değerlerin bu çaba ve mücadele ortamında unutulmaya terk edildiği evrenimizde, farklılıklara rağmen birlikte yaşayabilmenin insanî bir erdem olduğunu haykırabilmek, deyim yerindeyse her 'baba yigidin' harcı olmasa

<sup>1</sup> Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi,  
guner\_osman@hotmail.com

gerektir. Ademoğlunun geçmişte yaşadığı hayat serüvenine bakıldığında çok zorlu şartları yaşamak durumunda kaldığına ilişkin tarihin tanıklığı hiç de azımsanmayacak kadar çoktur. Yaşanılması kaçınılmaz hale gelmiş bu zorlu ortamlarda, insanlık adeta yeni bir doğumu muştularcasına acılar içinde kıvranmış ve kendi öz değerlerinin arayışı içinde önemli payeler kazanmış hikmetli şahsiyetlerin doğuşuna şahit olmuştur. Doğrusu Hz. Mevlana, böylesi zorlu koşulların insanı olma onurunu taşımaktadır. Mevlana'nın doğuşu, her ne kadar felsefi ve ideolojik bir arka planı olmasa da, İslam medeniyeti için büyük bir tehdit ve meydan okuma anlamı taşıyan Moğol İstilasına karşı 'hikmetli' bir başkaldırı eyleminin ifadesidir. Başka bir deyişle bu doğuş, insanî değerlerin örselendiği, gücün ve güçlünün egemen olduğu bir ortamda, insanlık adına güçlü ve muhteşem bir cevabın ve kaşı koymanın tanıklığıdır. İnsanlık, bu gün yaşananlar karşısında, onun fikirlerinin eylemselliğine ve sarsıcı kuşatıcılığına en az dünkü kadar muhtaçtır.

Bu çalışmamızda, dünya insanının yaşadığı son acı olayları da dikkate alarak, barışın egemen olabilmesi için Mevlana gibi güçlü bir nefesin estirebileceği etkileyici bir soluğun neler yapabileceğine ilişkin bazı tespitlerde bulunmak istiyoruz. Acaba Mevlana'nın aşkın dünya görüşü, günümüz insanların olabildiğince 'farklılaştırın' ve 'öteki kılan' modern seküler düşüncenin fikir formatlarının egemenliğine dur diyebilecek derinliğe sahip midir? Dünyamızı ve hatta ülkemizi kuşatan, aynı inanç ve kültüre mensup insanlarımızı birbirine düşman eden, etkisiyle kasıp kavuran insanlık dışı eylemlerin temelinde, acaba asırlar boyu hoşgörü ve sevginin odağına oturmuş bulunan Mevlana düşüncesinden yoksunluk mu yatmaktadır? Bu soru ve sorunları çoğaltmak mümkündür; ancak burada "mutlak ve gerçek bir öteki"nin varlığı ne kadar imkan dahilindedir, önce bu konuya temas ederek tebliğime başlamak istiyorum.

### **"Öteki" Olgusuna Farklı Bir Bakış**

Konuyu şöyle bir soruyla açacak olursak, şimdiye dek İslam düşüncesinde gerçek anlamıyla bir "öteki" kavramı yada bilinci oluşmuş mudur? Yani İslam'ın Tevhid inancı karşısında "öteki" düşüncesi ve kavramına yer bulabilmek mümkün müdür? Hemen şunu ifade edebiliriz ki, inanç-küfür, iman-şirk, melek-şeytan gibi kavram çiftleri, yalnızca tevhid inancı doğrultusunda şekillenen hakikat yada gerçeklik kriteri bağlamında semantik bir ilişkiye sahiptirler. Daha açık bir deyişle, sözelimi küfür yada şirk, İslam inancına nazaran "gerçek bir öteki" olarak görülemez veya kafir yada müşrik asla Allah "karşısında" kendi başına gerçeklik ifade edemez. İslam inancında küfür yada şirk, ilahî hakikatten veya gerçeklikten yoksunluk anlamında bir bilinçsizliği yani beşerî



düşüncenin kendisini "Allah'ın vechi"ne nispetle doğru olarak algılayamaması anlamına gelmektedir.<sup>2</sup>

Nitekim bu bağlamda putperest Arapların yöneldikleri putları, yalnızca bilgisiz bir takım insanlarca uydurulan ve hiçbir gerçekliğe işaret etmeyen isimlerden ibaret gören ilgili Kur'an ayetleri,<sup>3</sup> bunu tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır. Dolayısıyla imansızlık yada şirk, Bir olan Allah "karşısında" gerçek bir "öteki"ne yönelmeyi veya inanmayı değil, beşeri muhayyilenin Allah karşısında bir kurgusal "öteki" oluşturma çabasına işaret etmektedir. Bunun tabii sonucu şu olmalıdır: İslam'ın dışındaki diğer inançlara bağlı insanlar, İslam dini ve Müslümanlar için bir "öteki" değildir. Onların Bir olan Allah karşısında "öteki" oluşturma çabaları" İslam'ın ve Müslümanların reddettiği bir husustur. Nitekim ayet<sup>4</sup> ve hadislerde<sup>5</sup> vurgulanan "fitrat dini" tabiri yada "ortak fitrat" inancı, Müslümanların diğer din mensuplarını "öteki" formatında görmediklerine işaret etmektedir.<sup>6</sup>

Dolayısıyla İslam inancı, insanları yüce Allah "karşısında" bir yere sahip "gerçek bir öteki" olarak değil, yalnızca inanma, düşünme ve bir takım hedeflere yönelme gibi eylemler açısından farklılaşan ve bu anlamda İslam'ın evrensel tevhid inancını sınırlandırmayan bireyler yada topluluklar olarak görmektedir. İslam düşüncesinde söz konusu birey ve topluluklarla Müslümanların yüzleşmesinin, ilgili ayetin işareti gereğince "karşılıklı tanışma" yada "karşılıklı aşinalık kazanma" (li teârafû)<sup>7</sup> olarak ele alınması da, ilişkinin ontolojik değil, eylemler düzeyinde anlaşıldığını göstermektedir.

Bu bağlamda, tevhid yada "Allah'ın vechi" kavramı etrafında en pozitif (olumu) dili kullanan İslam düşünürleri arasında, Gazalî, İbnu'l-Arâbî ve Mevlana gibi mutasavvıflar başı çekmişlerdir. Kullandıkları 'po-

<sup>2</sup> Burhanettin Tatar, "Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki", (Yayımlanmamış Makale), s.3.

<sup>3</sup> Necm, 53/23: "Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Halbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir."

<sup>4</sup> Rûm, 30/30: "Hakka yönelerek kendini Allah'ın insanlara yaratılıştaki verdiği dine (fitrat-ı İlahî) ver. Zira Allah'ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler."

<sup>5</sup> "Hz. Peygamber: "Her çocuk fitrat üzerine doğar" buyurdu ve sonra da "Şu ayeti okuyun" dedi: "Allah'ın yaratılıştaki verdiği fitrat..." (Rum, 30/30). Sonra Resulullah (a.s.) sözünü şöyle tamamladı: "Çocuğu anne ve babası Yahudileştirir veya Hıristiyanlaştırır veya Mecusileştirir. Tıpkı hayvanın doğurunca, azaları tam olarak yavru doğurması gibi..." **Buhari**, Cenâiz, 80,93; **Müslim**, Kader, 22; **Muvatta**, Cenâiz, 52.

<sup>6</sup> Tatar, "Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki", s.3.

<sup>7</sup> Hucurât, 49/13: "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için (li teârafû) sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır."

zitif dil' ve keşfettikleri 'sıcak ontoloji' yani Allah'ın vechine nispetle evreni ve beşerî varlığı 'eylemler düzeyinde' ele alan mutasavvıf düşünürler, bu yaklaşımlarıyla Kur'an'da yer aldığı şekliyle tevhid inancının evrenselliğine ve sınırsızlığına vurgu yapmış olmaktadır. Zira İslam geleneginde özel bir yere sahip "cılve-i Rabbanî" tabiri ve "O her gün (an) yeni bir iştedir" anlamındaki Kur'an ayeti<sup>8</sup>, yüzleşmenin eylemler düzleminde gerçekleştiğini ima etmesi bakımından oldukça dikkat çekicidir.<sup>9</sup>

### Mevlana'nın Diğer İnançlara Bakışı

Genel olarak Mevlana gibi mutasavvıfların bir 'ötekileştirme' veya 'farklılaştırma' eğilimi içerisinde olmadıklarını vurguladıktan sonra, onun diğer inançları nasıl anladığını kendi lisanından okumaya geçebiliriz. Ancak hemen şunu ifade etmeliyiz ki, çoğu mutasavvıflar gibi Mevlana da açık konuşmak yerine semboller ve metaforlarla konuşmayı yeğleyip, ötesini kendisine ve erbabına saklamaktadır. O'na göre zaten sözün anlamı da, muhatabın anlayışı kadardır: "Bu söylediğim söz de senin anlayışın kadardır" der Mevlana ve haklı olarak, "doğru anlayışlı kimse-lerin hasretinden öldüm" diye serzenişte bulunur.<sup>10</sup> O, bu konuda muhatabını uyarmaktadır. Esasen böyle bir uyarıyı, 'diğer inançlara bakış' gibi hassas bir konuda görüşlerini anlamaya çalışırken de hatırlatmakta yarar vardır.<sup>11</sup>

Mevlana, farklı bir bağlamda da olsa, konuya şöyle değinir:

*"Bunu iyice açar, anlatırdım, ama birinin fikri sürçmesin diyorum; bundan korkuyorum hani.*

*İnce sözler, keskin bir çelik kılıca benzer; kalkanın yoksa, geri dur.*

*Bu elmas kılıcın önüne kalkansız gelme; çünkü kılıca kesmek-ten utanç gelmez.*

*Bu yüzden kılıcı kınına koydum ben; eğri okuyan biri, aykırı okumasın, ters anlamasın dedim."<sup>12</sup>*

Buradan hareketle, Mevlana'nın sözlerini, hamlıktan kurtulmuş olgun bir zihinle, örneklere takılıp kalmadan, sözün zahirinin altındaki gizli hikmeti doğru bir biçimde anlamaya gayret etmek ve sonuçta ulaşılan kanaatin yine de kendi anlayışımız kadar olduğunu kabul etmek durumundayız. Zira öyle görünüyor ki, hikmetli insanlarda, herkes kendisinden veya aradığından az çok bir şeyler bulabilir. Fakat bununla

<sup>8</sup> Rahmân, 55/29.

<sup>9</sup> Tatar, "Gerçek ile Kurgu Arasında Öteki", s.6-7.

<sup>10</sup> Mevlana, **Mesnevî ve Şerhi**, Şerh. Abdalbaki Gölpınarlı, MEB Yay., İstanbul, 1985, III/239.

<sup>11</sup> Cafer Sadık Yaran, **İslam ve Öteki**, Kaknüs Yay., İstanbul, 2001, s.325.

<sup>12</sup> Mevlana, **Mesnevî ve Şerhi**, I/160-161.

birlikte arif kişilerden hiç biri, bu gibi kaplara, sınırlamalara veya kategorilere sığmayacak derûni boyutlara sahiptirler.<sup>13</sup>

Mevlana'nın üslubuna ilişkin bu açıklamayı yaptıktan sonra, şunu ifade edebiliriz ki, ona göre peygamberler, aynı ilahî hakikatleri insanlara ulaştıran Hak âşıkları, Hak yolunun yolcuları ve fedakar kılavuzlarıdır. Onlar arasında ayırım yapmak ve birbirleriyle yarıştırmak, müminler arasında çok sık rastlanan bir hastalıktır. Ona göre bu ayırım, inancın esprisiyle asla bağdaşmayan ve imanı kökünden kazıyan bir saplantıdır. Zira onlar adeta birbirlerine kenetlenmiş bir duvarın tuğlaları gibidir. Duvarın bir kısmının yıkılması diğer cenahın da yıkılmasının neticesi olacaktır. Mevlana'nın diliyle söyleyecek olursak o der ki:

*"Hele Davud'la Süleyman ve başka peygamberler, selam onlara, birdir.*

*Onların birini inkar edersen hiçbir peygambere inancın doğru olmaz; bu da birlik belirtisidir.*

*Hani bin evden birini yıktın mı, hepsi de yıkılır gider; bir tek duvar bile ayakta kalmaz. Çünkü 'Onların aralarından hiçbirini ayırt etmeyiz.'<sup>14</sup> Akıllıya bir işaret bile yeter; buysa işareti de geçti.<sup>15</sup>*

*"Onun içindir ki, bizimle konuşup görüşenler, hep savaştadır; peygamberlerin birbirleriyle savaşınıysa kimse duymamıştır; kimse işitmemiştir.*

*Çünkü peygamberlerin ışığı güneştir; bizim duygu ışığımızısa kandildir, mumdur, istir.<sup>16</sup>*

Dolayısıyla ona göre, aynı kaynaktan beslenen ve aynı ışığın kandilleri olan peygamberlerin mesajları da birbirleriyle aynileşmek durumundadır. Mevlana, her ne kadar Allah'ın gönderdiği peygamberler farklı ise de, saçtıkları ilahî ışığın bir olduğunu, farklı zamanlarda gelen bu peygamberlerin değişen toplumsal ve kültürel şartların gereği olarak bazı farklılıkları hayata geçirmişlerse de, ilahî ışığın parıltısının hep bir ve aynı kalacağını, çünkü kaynağın tek olduğunu söylemektedir.<sup>17</sup> Bu yaklaşımı, Hz. Musa ve Firavun kıssasına temas ettikten sonra şöyle dile getirir:

<sup>13</sup> Yaran, **İslam ve Öteki**, s.326.

<sup>14</sup> Bakara, 2/285: "Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de (iman ettiler). Her biri Allah a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler. "Allah'ın peygamberlerinden hiçbirini ayırım yapmayız. İşittik, itaat ettik. Ey Rabbimiz, affına sığındık! Dönüş sanadır" dediler."

<sup>15</sup> Mevlana, **Mesnevi ve Şerhi**, IV/67.

<sup>16</sup> Mevlana, **a.e.**, s.71.

<sup>17</sup> Yaran, **İslam ve Öteki**, s.326.

*“Musa’nın anılışı, hatırları oraya bağlıyor, bu hikayeler evvelce olup biten şeylere aittir zannı veriyor.*

*Halbuki Musa’yu anmamız işi gizlemek için. Yoksa Musa’nın nuru, ey iyi adam, senin bu gün elinde.*

*Musa da sende, Firavun da. Bu iki düşmanı da kendinde ara sen.*

*Musa, kıyamete kadar vardır. Nuru hep o nurdur, başka nur değil.. değişen yalnız kandildir.*

*Bu kandille fitil başka, fakat nuru başka nur değil, hep o alemde.*

*Kandile bakarsan kayboldun gitti. Çünkü ikilik ve kandile sığış, kandile göredir.*

*Fakat nura baktın mı ikilikten de, önü, sonu bulunan cisim aleminin sayısından da kurtulursun.*

*Ey varlık hülasesi! Müminle Mecusi ve Yahudi’nin birbirlerine aykırılığı hep bakış, görüş yüzündendir.”<sup>18</sup>*

Mevlana’nın, Allah’ın Elçilerinin getirmiş oldukları Din’in birliği konusundaki görüşleri daha açıktır. Bu (tevhid) Din’ini tebliğ eden peygamberlerin yolları ve yöntemleri (şeriatları) her ne kadar ayrı ise de, gayeleri birdir. O halde yolu değil, maksadı esas almak gerekir. Nitekim bir vesileyle bunu, *“yollar her ne kadar çeşitli ise de gaye birdir”* dedikten sonra devamında: *“Görmüyor musun ki, Ka’be’ye giden ne çok yol vardır. Bazısının yolu Rum’dan, bazısının Şam’dan, bazısının Acem’den, bazısının Çin’den bazısının da deniz yoluyla Hint ve Yemen’deydir. Bunun için yollara bakarsan, ayrılık büyük ve sınırsızdır. Fakat gaye, maksada bakacak olursan hepsi birleşmiş, hepsinin kalbi Ka’be hakkında anlaşmış ve orada bir olmuştur”* der.<sup>19</sup> Başka bir yerde de yine aynı konuya işaret ederken şöyle bir ifade kullanır:

*“Her peygamberin, her erenin bir yolu-yordamı vardır; fakat değil mi ki, Allah’a götürmede hepsi de birdir.”<sup>20</sup>*

Mevlana, Allah’ın ve dinin hakikatine ilişkin algılarda oluşan farklılıkların, insanları hakikati anlama konusunda farklı kıldığını belirtir. O’nun Mesnevî’de anlatmış olduğu fil hikayesi konunun daha iyi kavranmasına ışık tutmaktadır. Hikayeyi anlattıktan sonra der ki: *“...Herkes, filin bir yerine dokundu; neresine dokunduysa ona göre anladı; fili o çeşit anlatmaya başladı. Bu bakımdan sözleri birbirine aykırı ol-*

<sup>18</sup> Mevlana, **Mesnevi ve Şerhi**, III/158.

<sup>19</sup> Mevlana, **Fihî Mâfih**, Çev. Meliha Ülker Tarıkahya, MEB Yay., İstanbul, 1985, s.152-153.

<sup>20</sup> Mevlana, **Mesnevi ve Şerhi**, I/523.

du; birisi dal dedi ona, öbürü elif adını takti. Her birinin elinde bir mum olsaydı, gözlerindeki ayrılık, aykırılık kalkar giderdi. Duygu gözü, elin avucuna benzer ancak; insanın avucu, filin her yanını kavrayamaz ki. Denizi gören göz başka, köpüğü gören göz başka... Köpüğü bırak da denizi gören gözle bak."<sup>21</sup> Dolayısıyla Mevlana'nın hakikati kavrama konusundaki bu yönlendirmesi, hakikatin kavranamayacağına değil, onun deyişimiyle "köpüğü değil de denizi gören bir gözle" bakıldığında kavranılabileceğini ima etmektedir.

Mevlana'ya göre, birbirlerini ötekileştiren insanlar, toplumlar ve dinler arasındaki çatışmanın temel nedenlerinden biri de, yetmişiki milletin birbirini tanımaması, aralarında diyalog kurulamaması ve her birinin diğerine şüphe ile bakmasıdır.<sup>22</sup> Farklı din mensuplarının, toplumda iyiliği yayıp kötülüğü önleme konusunda işbirliği yapamayışlarının ve aralarında çıkan kavgaların bir başka sebebi de, ötekinin dilini anlamamak, onun düşünce ve duygu dünyası hakkında fikir sahibi olmamaktır.<sup>23</sup>

Mevlana'da, farklı din mensuplarının birbirlerini anlama ve inançlarına saygılı olma konusunda, sembolik bir dille de olsa çok yoğun bir düşünce atmosferine rastlamak mümkündür. Ancak bununla birlikte, ona göre, akıllı, bilinçli ve özgür bir iradeye sahip olan insanın daha iyiyi araması, onu bulmaya ve ona bağlanmaya çalışması da gerekir.<sup>24</sup> Nitekim o, Mesnevî'de, "Birbirine aykırı mezhepler arasında şüphede kalış, bunlardan sıyrılıp çıkış" başlığı altında naklettiği dizelerde, herkesin görünmeyeni bildiğini söyleyip çeşitli sıfatlarla andığını, oysa ki bu anlatılanların hepsinin doğru olmadığını, fakat hepsinin yanlış da olmadığını belirtir. Onun deyişimiyle, "hak olmadıkça batıl meydana çıkmaz; ahmak, kalp parayı altındır ümidiyle alır. Dünyada yürüyüp duran geçer akçe olmasaydı, kalp paralar nasıl harcanabilirdi... (Hasılı) her şey hak diyen kişi, ahmağın biridir; her şey batıl diyen de kötü kişidir."<sup>25</sup> Ona göre, aklımızı kullanıp hak olanı bulmaya çalışmak ve ona sarılmak gerekir. Ataların dininde ısrar etmek doğru bir yol değildir. O, bu fikrini tüm açıklığıyla şöyle ifade eder: "Hayvan (bile), akli ile babasından anasından varis olduğu şeyden daha güzelini bulduğunda ona sarılıyor. Böyle olunca artık akıl ve temyiz ile bütün yaratıklara üstün olan insanın, bu hususta hayvandan daha aşağı olması pek kötü bir şeydir. Bundan Allah'a sığınırız."<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Mevlana, **a.e.**, III/168-169.

<sup>22</sup> Mevlana, **a.e.**, III/188.

<sup>23</sup> Mevlana, **a.e.**, II/449.

<sup>24</sup> Yaran, **İslam ve Öteki**, s.331.

<sup>25</sup> Mevlana, **Mesnevi ve Şerhi**, II/417-418.

<sup>26</sup> Mevlana, **Fihî Mâfih**, s.196.

Bununla birlikte Mevlana, her şeye rağmen herkesi kendi haliyle kabul edip hoş görmeyi, fazla kınamamayı ve mevcut hali Allah'ın bir takdiri olarak görülmesini tavsiye eder ve der ki: *“O takdir, kimin başına gelse o, kendi oğlunun başına (bile) kılıç vurur. (O halde) yürü, kork da kötülerini az kına, az yer; Allah takdiri tuzağına karşı güçsüz-kuvvetsiz olduğunu bil.”*<sup>27</sup> O sadece kötüler hakkında değil, inkarcılara bile hor gözle bakılmamasını ister. Mesnevi’de, bir Yahudi’nin söylediği sözleri aktarıırken sözlerini şöyle tamamlar:

*“O Yahudi bu çeşit söylenip duruyordu; nice Yahudi vardır ki sonu iyi olur.*

*Hiçbir kafire hor gözle bakmayın; Müslüman olarak ölmesi umulur çünkü.*

*Ömrü nasıl bitecek? Ne haberin var ki ondan, bir uğurdan yüz çeviriyorsun.”*<sup>28</sup>

Keza bir şeyhin arkadaşına söylediği sözlerden bahsederken de şunları dile getirir:

*“Şeyh a arkadaş dedi; merhametim yok, esirgeyici bir gönül sahibi değilim sanma.*

*Hepsinin de canı, Allah'ın nimetine karşı kafirdir ama biz, bütün kafirlere bile acırız.*

*Ben köpeklere bile acırım, onları bile bağışlarım; ne diye halk taşıyor onları derim.*

*Beni ısıran köpeğe bile dua ederim; Yarabbi derim, Sen onu bu huydan vazgeçir;*

*Şu köpeklere, halktan taşlanmasınlar diye onları ısırmamak düşüncesi ver.”*<sup>29</sup>

Başka bir bağlamda da Allah katında küfrün bile bir hikmetinin olduğuna şöyle işaret eder:

*“Ayıp, hiçbir şey bilmez yaratığa göre ayıptır; fakat her şeyi kabul eden Allah'a göre değil.*

*Bize göre kafirlik âfettir ama Allah'a göre onda da bir hikmet var.*

*Yüzlerce yaşayırsa, üstünlüğe karşı birisinde, bir de ayıp olsa o, bitkinin sapına benzer.*

*Terazide sapı da bitkiyle beraber tartarlar; çünkü her ikisi de bedenle can gibi bağdaşmıştır, birbirinden hoşlaşmadadır.”*<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Mevlana, **Mesnevi ve Şerhi**, I/646.

<sup>28</sup> Mevlana, **a.e.**, VI/377.

<sup>29</sup> Mevlana, **a.e.**, III/214.

Dolayısıyla Mevlana, insanların daha iyiyi ve daha doğruyu arama konusunda adeta yarışmaları gerektiğinden söz ettikten sonra, onları mevcut halleriyle kabul etmenin de yüce Yaraticının takdirine boyun eğmek anlamına geldiğini ima etmektedir ki, ona göre böylesi bir tavır büyük bir erdemdir. Zira mevcut halleri ve inanç durumlarına bakarak insanları kınamanın ve onları hor görmenin, bir anlamda Allah'ın yarattığı takdire ve ilahî hikmete dil uzatmak demektir.

Mevlana'nın, bir taraftan diğer inançlara ve inananlarına hak veren ve her halin belli bir hikmete mebni olduğuna vurgu yapan tavrı ile, büyük ve sarsılmaz bir imanla tabii olduğu İslam'a sadakati arasında zahirde bir çelişki varmış gibi görünmektedir ki, bu kanaat onun eserlerine vukufiyetiyle tanıdığımız Abdülbaki Gölpınarlı'nın da dikkatinden kaçmamıştır. O, bu hususta bir çelişki olmadığını şöyle izah etmektedir: "(Mevlana) bir yandan bütün kayıtlardan kurtulduğunu büyük bir inançla, sarsılmaz bir itimatla söylerken; bir yandan da '*Hayatta oldukça Kur'an'a kulum, seçilmiş Muhammed'in yoluna toprağım. Birisi, sözlerimden bundan başka bir söz nakil ve rivayet ederse ondan da bizârim, o sözden de.*' diyerek şeriat (İslamî) hükümlere mütabaattan ayrılmadığını gene büyük bir kesinlikle anlatır. Zaten hayatında da şeriattan ayrılmış değildir...Bize göre bu iki zıt kanaatin hiçbirinde samimiyetsizlik yoktur. Bütün kayıtlardan azâde olduğuna inanmakla beraber hükümlere riayeti de alemlere rahmet saymadadır. Daha açıkçası, daha doğrusu, onun zıtları telif eden kabiliyeti, bunu da telif etmiştir. Bu bakımdan gerçekten bir bâtin eri olan Mevlana'yı hiçbir vakit bir bâtinî sayamayız."<sup>31</sup>

Buna şunu da ilave edebiliriz ki, Mevlana, bu denli rahmeti geniş ve sınırlamalardan azâde olmuş engin hoşgörü anlayışıyla, çok kültürlü ve çok dinli bir toplumda barış içinde yaşamının yollarını gerek hikmetli öğütleri ve gerekse erdemli yaşantısıyla ortaya koymuştur. Tebliğin bu aşamasında onun gayr-i müslimlerle olan ilişkilerine daha ayrıntılı bir şekilde değinmek suretiyle bu kanaatin haklılık payını ortaya koymak istiyoruz.

### **Mevlana'nın Gayri Müslimlerle Diyalogu:**

Mevlana, eserlerinde anlatmaya çalıştığı fikirleriyle farklı din mensuplarının da büyük ilgi ve tasvibine mazhar olmuştur. Tarih, 17 Aralık 1273'ü gösterdiğinde, Mevlana çok sevdiği Rabbine kavuşmuştur. Bu haber, Konya'da kıyametin kopmasına neden olmuş, herkes gönülden

<sup>30</sup> Mevlana, **a.e.**, I/384-385.

<sup>31</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin; Hayatı, Eserleri, Felsefesi*, İnkılap Yay., İstanbul, 1999, s.204-5.

feryat ederek, gözyaşlarıyla bu büyük velinin cenaze törenine katılmıştır. Eflaki, bu hüznü merasimi şu sözlerle anlatır:<sup>32</sup>

“(Onu son yolculuğuna uğurlamak için) Hıristiyanlardan, Yahudilerden, Araplardan, Türklerden bütün milletler, bütün din ve devlet sahipleri hazır bulunuyorlardı. Her biri, kendi âdetleri veçhile kitapları ellerinde önden gidiyorlar, Zebur’dan, Tevrat’tan, İncil’den ayetler okuyor ve hepsi feryat ediyordu. Müslümanlar, sopa ve kılıçla bunları savamıyorlardı! Fakat bu cemaat hiç çekinmiyordu. Büyük bir karışıklık oldu. Bu haber sultana, Sahibe ve Pervane’ye erişti. Bunun üzerine onlar da papaz ve kiliselerin büyüklüklerini çağırıp onlara: ‘Bu olayın sizinle ne ilgisi var? Bu din padişahı bizim reisimiz, imamımız ve muktedamımızdır.’ dediler.

Onlar da, “Biz Mûsa’nın, İsa’nın ve bütün peygamberlerin hakikatini onun açık sözlerinden anladık ve kendi kitaplarımızda okuduğumuz kâmil peygamberlerin tabiat ve hareketini onda gördük. Siz de onu zamanın Mûsâ’sı ve İsa’sı olarak biliyorsunuz. Siz nasıl onun muhibbi iseniz, biz de bin şu kadar misli daha çok onun kulu ve müridiyiz. Nitekim kendisi buyurmuştur: “Yetmiş iki millet sırrını bizden dinler. Biz, bir perde ile yüzlerce ses çıkaran bir nâyız.” Mevlânâ Hazretleri’nin zatı, insanlar üzerinde parlayan ve onlara inayette bulunan hakikatler güneşidir. Güneşi, bütün dünya sever. Bütün evler, onun nuruyla aydınlanır.” dediler.

Bir Rum keşişi de “Mevlânâ ekmek gibidir. Hiç kimse ekmeğe ihtiyaç duymazlık edemez. Ekmekten kaçan hiçbir aç gördünüz mü? Siz, onun kim olduğunu nereden bileceksiniz?” dedi. Bunun üzerine büyükler susup hiçbir şey söylemediler.

Bu anlatılanlar Mevlânâ’nın fani âlemi terk ettiği zaman ardından Müslüman, Hıristiyan ve Yahudilerden oluşan bir sevgi çemberi bıraktığını göstermektedir. Kur’an’a ve Peygamber (a.s.)’a tutkun bir âlim ve İslam tasavvufunun tartışmasız en etkin simalarından biri olan Mevlânâ’nın geride bıraktığı bu sevgi selinde Müslüman unsurların olması tabiidir. Ancak diğer dinlerden insanların ona teveccühleri, din ve milliyet farkına rağmen bu insanların samimi üzüntüleri, engel tanımaz yakınlıkları son derece ilginçtir.

Anadolu Selçuklularının başkenti olan Konya’nın, 13’üncü yüzyıl da bir tahmine göre on bin civarında nüfusu vardı. Şehirdeki gayrimüslim nüfusun da yaklaşık bin, bir başka ifadeyle toplam nüfusun onda biri kadar olduğu düşünülmektedir. Bu nüfusun büyük bir kısmı Frenk-

<sup>32</sup> Bu kısım, Emine Yeniterzi’nin Zaman’da (<http://ailem.zaman.com.tr/?hn=4017&q=yeniterzi>) yayımlanan bir yazısından bazı tasarruflar yapılarak alıntılanmıştır.



ler, Rumlar, Ermenilerden, bir kısmı da Yahudilerden oluşuyordu. Bu azınlık nüfusun, Bizans döneminden kalan yerli halk ve Konya'nın başkent olması nedeniyle şehirdeki işgücünün çektiği göçlerle oluştuğu düşünülmektedir.

Mevlânâ'nın bu azınlıklarla diyaloguna dair Eflakî'nin 'Menâkıbü'l-Ârifin' adlı eserinde bir çok örnek zikredilmektedir. Aktarılan bu örneklerde gayri müslim din adamlarının pek çoğunun Mevlana'ya tabi olarak onun inançlarını kabul ettikleri ve İslam'a girdikleri anlatılmaktadır:

**1-** "Bir gün Daniel adında bir Ermeni kasabı Mevlânâ'ya rastlar ve önünde yedi defa baş koyar (selam için baş eğer.). Mevlânâ da kasabın önünde baş koyar."

**2-** "Yine nakledilmiştir ki: Konstantiniyye ülkesinde bir rahip vardı. Mevlânâ'nın ilmini ve alçak gönüllüğünü işitmiş, ona âşık olmuştu. Konya'ya geldi. Şehrin rahipleri onu ağırladılar. Bu doğru rahip, o hazretin ziyaretini rica etti. Tesadüfen yolda karşılaştılar. Rahip üç defa Hüdâvendigâr'a baş koydu. Başını kaldırıncı Mevlânâ'nın da baş koyduğunu görüyordu. Derler ki, Mevlânâ Hazretleri rahibin önünde otuz üç defa baş koydu, rahip feryat edip elbiselerini yırttı ve 'Ey dinin sultanı! Benim gibi zavallı ve kirli birine karşı gösterdiğin bu ne alçak gönüllülük ve kendini hor görmektir?' dedi. Mevlânâ "Rabbimin kullarına nasıl alçak gönüllülük göstermeyeyim ve niçin kendi küçüklüğümü belirtmeyeyim. Eğer bunu yapmazsam, neye ve kime yararam?" dedi. Bunun üzerine zavallı rahip derhâl arkadaşlarıyla birlikte iman getirerek mürit oldu."

**3-** Mevlânâ ve dostları, rahip ve papazlardan oluşan bir toplulukla karşılaşır. Mevlânâ'nın yanındakiler tiksinti ile "Ne kadar gönülleri kara ve nahoş insanlar!" derler. Mevlânâ: "Bütün dünyada onlardan daha cömert insan yoktur; çünkü onlar hem bu dünyada İslam dinini, temizliği ve her türlü ibadetleri bize vermişler, hem de öteki dünyada ebedî cennetten, hurilerden, köşklenden ve temiz cennet şarabından bağışlayıcı Rabb'imizin Cemal'inden mahrum edilmişlerdir. Çünkü; "Rabbimiz dünya ve ahireti kâfirlere haram etmiştir." Bu kadar nankörlüğü, karanlıkları ve cehennem azaplarını onlar yüklenmişler. Rabb'imizin inayet güneşi birdenbire onların üzerinde parlamınca onlar derhâl nurlanacak, yüzleri ak olacaktır." buyurdu. Rahipler ve papazlar yaklaşıncı baş koydular ve iman getirerek Müslüman oldular.

**4-** Bir defasında hararetle ve aşkla sema ederken, bir sarhoş sema'a katılır, sık sık Mevlânâ'ya çarpmaya başlar. Dostları sarhoşu oradan uzaklaştırmak ister; fakat sarhoş direnince de incitirler. Mevlânâ bu durumu görünce dostlarına; "Şarabı o içmiştir, sarhoşluğu siz yapıyorsunuz." der. Onlar da "Bu tersâ (Hıristiyan'dır) deyince; "O tersâ ise, siz niye tersâ (bir diğer anlamı 'korkan') değilsiniz?" cevabını verir.

**5-** Eflatun Manastırı'ndan bir rahip Mevlânâ'ya sorar: "Yüce Allah Kur'an-ı Mecid'de 'Sonra onlardan cehenneme girmeye layık olanları biz daha iyi biliriz' buyurmuştur. Madem hepsinin vücudu ateş olacak, o halde İslam dininin bizim dinden üstünlüğü nedir ve bu nasıl olacak?" Mevlânâ hiçbir şey söylemez. Rahibe işaret edip şehre doğru yürümeye başlar. Şehrin kenarında bir fırına girer. Fırıncılar fırını kızdırmıştır. Mevlânâ rahibin siyah cübbesini alır, kendi cübbesine sarıp fırına atar. Bir müddet bekler. Fırından büyük bir duman çıkar. Sonra fırıncı cübbeyi çıkarır ve Mevlânâ'ya giydirir. Cübbe tertemiz olmuştur. Rahibin cübbesi ise yanmış kül olmuştur. Mevlânâ, *'Biz böyle giyeriz, siz de böyle giyersiniz'* deyince rahip hemen Müslüman olur ve Mevlânâ'ya katılır.

**6-** Ressam Kaluyan ve Aynüddeve, Rum'dur. İkisi de o dönemin en iyi ressamlarıdır. Kaluyan, İstanbul'da Hz. İsa ve Hz. Meryem'in bir tasvirini görür. Bu tasvir fevkalade güzeldir. Aynüddeve de resmi görme arzusuyla İstanbul'a gider, resmin bulunduğu manastırda bir yıl kalır, hizmet eder ve bir gece tabloyu yanına alıp kaçar. Konya'ya gelince Mevlânâ'ya resmin hikâyesini anlatır. Mevlânâ tabloyu görmek ister. Bir süre resme bakar ve; *"Bu iki güzel resim, 'Aynüddeve'nin bize olan sevgisi samimi değildir, o yalancı bir âşıktır', diyorlar"* der. Aynüddeve "Onların dilleri ve konuşmaları yoktur. Onlar cansız resimlerdir." deyince Mevlânâ; *"Bu kadar sanatlı ve canlı bir resim olan sen, dünya, insan, yerdeki ve gökteki her şey kendi mahsulü olan bir Büyük Ressam'ın eserisin. Senin, yaratıcını bırakıp cansız ve mânâsız bir resme âşık olman doğru mudur? O habersiz şekillerden ne elde edilir?"* buyurur. Aynüddeve derhâl tövbe edip baş koyar ve Müslüman olur.<sup>33</sup>

### **Sonuç:**

İslam'ın inanç ve ibadet öğretilerine bağlılığı konusunda hiçbir kuşku bulunmayan Mevlana'nın diğer dinler ve mensuplarına yönelik düşünceleri ve bireysel ilişkileri, onun hayat anlayışında asla insanları mensup oldukları inançlarına bakarak 'ötekileştirmek' ve 'farklılaştırmak' gibi bir tavra veya konumlandırmaya ödün vermediğini göstermektedir. Yunus'un kendi deyimiyile kültürümüze kazandırmış olduğu "Yara-

<sup>33</sup> Bu satırlarda anlatılan hadiseler, Ahmet Eflaki'nin 'Menâkibü'l Ârifin' adlı eserinden nakledilmiştir. Bu eser, Mevlânâ'nın eserleri ve yakın çevresinin menkubelerinden bahsetmektedir. Doğrusu, bu tür eserler yazan kimi müellifler, bu tür eserlerde, tarikat ve cemaat gayretiyle çoğu zaman sübjektif davranabilmişlerdir. Bu eserde yer alan ve burada örnek olarak sunulmuş olan olayların ne kadar gerçek olduğunu veya aşırı övgü gayretinden kaynaklanan hayal gücüyle yazılıp yazılmadığını tespit edebilmek mümkün değildir. Ancak bugünkü koşullarda tespit imkanına sahip olamadığımız bu olaylar, en azından o dönemin inanç dünyası ve insanların düşünce yapıları hakkında belli bir fikir vermektedir.

tılanı hoş gördük, Yaratan'dan ötürü” yaklaşımının Mevlana'da da en açık ve en derûnî anlatımlarla mevcut olduğunu görmek mümkündür. Zira onun dünyasında, belli bir inanca mensup olmaktan dolayı bir insanın hor görülmesi ve 'ötekileştirilmesi' bir tarafa, bir hayvanın bile yaptığı kötü bir eylemden dolayı kınanmasının doğru olmayacağına işaretler vardır.

Dolayısıyla Mevlana, en geniş ve en kapsamlı yaklaşımlarıyla, çok kültürlü ve çok dinli bir dünyada, farklılıkların değil, 'insan oluş' gibi en tabii müşterekliğin dikkate alınması gerektiği yönünde çok önemli mesajlar vermiştir. Barış ve uzlaşma fikrinin yerine, olabildiğince 'öteki' kılma çabalarının egemen olmaya yüz tuttuğu çağımız dünyasında, Mevlana'nın barış ve hoşgörü eksenli yaklaşımlarına ne denli muhtaç olduğumuz son derece açıktır. Zira tıpkı bir mozaığın farklı tonları gibi görmek durumunda olduğumuz çeşitli inanç guruplarının sorunsuz ve uzlaşma içerisinde yaşamlarını sürdürebilmeleri, her şeyden önce barış ve huzurun sağlanmasına katkıda bulunacak kültür ve düşünce kotlarının egemen olmasına bağlıdır. Doğusundan Batısına kadar çoğu düşünür, sanatçı, edebiyatçı, siyaset, iktisat ve bilim adamlarını doğrudan veya dolaylı olarak etkilemiş bulunan Mevlana gibi büyük bir düşünürün, farklılıklar içerisinde bir arada yaşayabilme hedefine katkıda bulunabilmesi, tabii bir öngörü olsa gerektir. Bu hedef, onun birleştirmeye vurgu yapan insan algısına, temel insanî erdemleri algılayışına, kendi deyimiyle 'ten'e değil de 'gönül'e ve 'öz'e, zahire değil de batına kıymet verilmesine bağlıdır.

## AHLAKİ OLGUNLUK ÖLÇEĞİ: GEÇERLİK VE GÜVENİRLİK ÇALIŞMASI

Mustafa ŞENGÜN \*  
Prof.Dr.Mevlüt KAYA \*\*

### ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Ahlaki Olgunluk Ölçeği geliştirerek, geçerlik ve güvenilirliğini sağlamaktır. Ahlaki Olgunluk Ölçeği 66 maddeden oluşan beşli dereceli likert tipi bir ölçek olup, bireylerin ahlaki olgunluk düzeylerini ölçmeyi amaçlamaktadır. Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin geçerlik ve güvenilirlikle ilgili verileri, Samsun ili merkez liselerinden Mayıs-2007 ayında tesadüfi olarak seçilen 830 öğrenciden elde edilmiştir. Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin geçerliğini belirlemek için, önce uzman görüşleri alınmıştır. Ölçeğin yapı geçerliği için faktör analizi yapılmış ve maddelerin faktör yüklerinin birinci faktörde toplandığı görülmüştür. Ayrıca madde analizi sonucu, madde-toplam puan korelasyon katsayıları ( $p < 0,01$ ) düzeyinde önemli görülmüştür. Ölçeğin ölçüt geçerliğine, Değerlerin Belirlenmesi Testi (DIT) ile bakılmıştır. DIT'in gelenek ötesi düzey puanı (P) ile Ahlaki Olgunluk Ölçeği puanları arasındaki korelasyon katsayısı 0,21 ( $p < 0,05$ ) düzeyinde önemli bulunmuştur. Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin güvenilirliği için, test-tekrar test, test-yarı test ve Cronbach Alpha güvenilirlik kontrol yöntemleri kullanılmıştır. Ölçeğin, test-tekrar test güvenilirlik katsayısı 0,88 olarak, test-yarı test güvenilirlik katsayısı 0,89 olarak, Cronbach Alpha güvenilirlik katsayısı ise 0,93 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlara göre, Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin geçerli ve güvenilir olduğu kanısına varılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Ahlak, Ahlak Eğitimi, Ahlaki Olgunluk, Ahlaki Yargı, Ahlaki Olgunluk Ölçeği.

### ABSTRACT

#### The Scale of Moral Maturity: The Study of Its Validity and Reliability

The aims of this study are to develop a scale of moral maturity and to test its validity and reliability. The Scale of Moral Maturity consists of 66 items, and prepared in the form of Likert Scaling, and aims to test the moral maturity of people. The data for testing validity and reliability of the Scale was collected in May 2007, by applying the Scale to 830 students who were selected randomly among the students attending to the various high schools in Samsun City. Expert views were taken to determine the validity of the Scale. In order to determine construct validity of the Scale, factor analyze was done on each item. Item-

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, E-Posta: sengunmustafa@hotmail.com

\*\* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, E-Posta: mkaya@omu.edu.tr

total scores correlation coefficient was found significant on ( $p<0,01$ ) level. Criterion-related validity of the Scale was determined by comparing with Defining Issues Test (DIT) scores. The Correlation coefficient was computed as 0,21 and found significant on ( $p<0,05$ ) level. Reliability of the Scale was determined by using test-retest, split half, and Cronbach Alpha techniques. Test-retest reliability was found as 0.88, split half reliability was computed as 0,89, and Cronbach Alpha was found as 0,93. As a result of these techniques regarding the Scale, it was decided that the Scale of Moral Maturity is valid and reliable.

**Key words:** Morality, Moral Education, Moral Maturity, Moral Judgement, Scale of Moral Maturity.

### Giriş

Ahlaki olgunluk, ahlaki duygu, düşünce, yargı, tutum ve davranış bakımından yetkin ve zirvede olma durumu ve bu duruma en zengin, en gerekli ve en dolgun anlamını veren ahlaki niteliklerin toplamını ifade eder. Ahlaki olgunluk, bireyin duygu, düşünce, yargı, tutum ve davranışlarındaki her türlü ahlak dışılığı ve sapmayı vicdanında hemen hissedebilmesini sağlayan mükemmellik düzeyidir. Ahlaki olgunluğa sahip bir bireyin, güvenilir, sorumlu, saygılı, adil, kendini kontrol edebilen, empati yeteneği gelişmiş iyi bir insan ve tüm bunların ötesinde kanunlara ve kurallara uyan iyi bir vatandaş olması beklenir.<sup>1</sup>

Ahlaki olgunluk konusunda yaptığımız yurtiçi ve yurtdışı literatür incelemesi sonucuna göre, özellikle yurtdışında yapılmış çalışmalarda, ünlü ahlak kuramcısı Lawrence Kohlberg ve onun geliştirmiş olduğu ahlaki gelişim kuramı karşımıza çıkmaktadır. Kohlberg'in öne sürdüğü ahlaki yargı gelişimi düzey ve evrelerinin aynı zamanda ahlaki olgunluk düzeyleri olarak değerlendirildiği gerek Kohlberg'in kendi çalışmalarında<sup>2</sup> gerekse ahlak alanında araştırma yapan diğer düşünürlerin çalışmalarında görülmektedir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Thomas E. Lickona. **Educating for Character: How Our Schools can Teach Respect and Responsibility**. Bantam Books. New York. 1991. p.51.

<sup>2</sup> Lawrence Kohlberg. "Continuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited". in P. B. Baltes and K. W. Schaie (eds.) **Life-span Developmental Psychology: Personality and Socialization**. Academic Press. New York. 1973. pp.187-196.; Anne Colby and Lawrence Kohlberg. **The Measurement of Moral Judgment. Vol. I: Theoretical Foundations and Research Validation**. Cambridge University Press. New York. 1987.

<sup>3</sup> Michael F. Holland. "Effects of Moral Maturity and Essay Structure on Moral Persuasion". **Journal of Personality**. vol:44. issue:3. Blackwell Publishing. San Francisco. 1976. pp.452-460.; Peter M. Nardi and Richard N. Tsujimoto. "The Relationship of Moral Maturity and Ethical Attitude" **Journal of Personality**. vol:47. issue:2. 1979. pp.365-369.; Jürgen Habermas. "A Reply to my Critics". in J. B. Thompson and D.

Kohlberg'in geliştirdiği ahlaki gelişim kuramına göre, birinci düzey olan gelenek öncesi düzey, ahlaki olay ve durumların, ceza ve ödül gibi fiziksel sonuçlarına göre değerlendirildiği ahlaki gelişim basamağıdır. Bu düzeydeki ahlaki düşünce ve yargının temeli, dış kontrol, yargının nedeni ceza tehdidi ya da ödül almaktır. Bu gelişim basamağında ahlaki yargılar dış otoritenin görüşlerine dayanır. İkinci ahlaki gelişim basamağı olan geleneksel düzey, toplumun ahlak kurallarının ve değerlerinin olduğu gibi kabul edildiği ve benimsendiği ahlaki gelişim düzeyidir. Bu düzeyin ahlak anlayışına göre, yalnız toplumsal düzene uymak yeterli değil, bu düzeni desteklemek, savunmak, yaşatmak, korumak ve sürdürmek de önemlidir. Üçüncü ve en üst ahlaki gelişim basamağı olan gelenek ötesi düzey ise, toplumun ahlak kuralları ve değer yargıları kabul edilmekle beraber, gerektiğinde bunların değişebilirliğinin ve düzeltilebilirliğinin değerlendirilebildiği ahlaki gelişim düzeyidir. Bu düzeyde artık bireyin davranışlarını kendi vicdanı kontrol etmeye başlar. Birey ahlaki yargı ve davranışlarda evrensel ahlak değerlerini ve ilkelerini benimser.<sup>4</sup> Artık birey geleneksel düzeyi aşmış, üst düzey bir kişilik ve olgun bir karaktere sahip olma yolundadır.

Kohlberg'e göre, insanların büyük çoğunluğu ahlaki olgunluk düzeyi bakımından ikinci ahlaki gelişim düzeyi olan "geleneksel ahlak" düzeyinde bulunurlar ve çok az insan en yüksek ahlaki olgunluk düzeyi olan üçüncü düzey, yani "gelenek ötesi" ahlak düzeyine geçebilirler. Kohlberg'in kendisinden etkilendiği Kant'a göre ise, ahlaki olgunluğun en yüksek düzeyine ulaşabilmek, eylemleri, evrensel ilkelere göre yargılayabilmeyi gerektirir.<sup>5</sup>

Ahlaki yargı ile ahlaki davranış arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Ahlaki yargı, ahlaki bir olayın veya durumun doğruluğu veya yanlışlığı hakkında hüküm verme olup, bir durum karşısında başkalarının bize nasıl davranması gerektiği ve bizim başkalarına nasıl davranmamız gerektiği konusunda ortaya konulan zihinsel bir işlemdir. Ahlaki yargı, bireyin ahlaki bir durum karşısında çevresindeki insanlarla nasıl bir ilişki kuracağını belirler. Ahlaki davranışlar, büyük ölçüde neyin doğru, neyin yanlış olduğuna ilişkin ahlaki yargılar tarafından tayin edi-

---

Held (eds). **Habermas: Critical Debates**. MIT Press. Cambridge. MA. 1982. p.253.; Dennis L. Krebs and Others. "Structural Flexibility of Moral Judgment". **Journal of Personality and Social Psychology**. vol:61. no:6. 1991. pp.1012-1021.; Randi Jeanne Nidich and Others. 2005. "Moral Development and Natural Law". **Journal of Social Behavior and Personality**. vol:17. p.139.; Marc Hauser and Others. "A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications". **Mind & Language**. vol:22. no:1. Blackwell Publishing. San Francisco. 2007. pp.1-3.

<sup>4</sup> Lawrence Kohlberg and Richard H.Hersh. "Moral Development: A Review of the Theory". **Theory Into Practice**. Vol.:16. Issue:2. 1977. pp.54-55.

<sup>5</sup> Jurgen Habermas. **Moral Consciousness and Communicative Action**. MIT Press. Cambridge, MA. 1990. p.150.

lir. Kohlberg'e göre, ahlaki yargı evreleri ahlaki davranışın oldukça iyi bir tahmin yoludur. Ahlaki olarak üst düzeyde davranmak, ileri bir ahlaki yargı evresini gerektirir.<sup>6</sup>

Lickona'a göre, ahlaki olgunluk üç boyuttan -*ahlaki duygu, ahlaki düşünce ve ahlaki davranış*tan- meydana gelmektedir. Bu boyutlardan ahlaki davranış, ahlaki duygu ve düşüncenin bir sonucu olarak, bireylerin ahlaki olgunluk durum ve düzeylerini belirtmektedir.<sup>7</sup>

Yüksek ahlaki olgunluk düzeyine ulaşmış bireylerin istek ve arzuları ile davranışları arasında tam bir uyum söz konusudur. Ancak, bazen bireyin istek ve arzuları ile ahlaki davranışları arasında çatışma olabilmektedir.<sup>8</sup> Bu durum ise, bireyin kişiliğinde tutarsızlık ve dengesizlik meydana getirmektedir.

Ahlaki olgunluk, ahlaki değerleri içselleştirmeyi, ahlaki değerlerin vicdanda yerleşmesini ve kökleşmesini gerektirir. Ahlaki olgunluk için, sadece ahlaki değerleri duygu, düşünce ve yargı olarak taşımak yetmez. Aynı zamanda, o değerlerin tutum ve davranış bilincine dönüşmesi, düşünce-davranış uyum ve tutarlılığı gerekir. Tüm bunların ahlaki alışkanlıklar haline gelmesi, ahlaki olgunluğu meydana getirir.<sup>9</sup>

Bu çalışmada, bireylerin ahlaki olgunluk düzeylerini belirlemek amacıyla geliştirilen "Ahlaki Olgunluk Ölçeği"nin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmış ve elde edilen sonuçlar verilmiştir. Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin uygulamaları, Samsun ili merkez liselerinin birinci, ikinci ve üçüncü sınıflarından tesadüfi olarak seçilen 417 kız ve 413 erkek olmak üzere toplam 830 öğrenci üzerinde Mayıs-2007 ayında yapılmıştır.

### **Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Geliştirilmesi**

Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin geliştirilmesi sürecinde, önce konu ile ilgili yurtiçi ve yurtdışı literatür incelenmiştir.<sup>10</sup> İncelenen literatürden elde edilen maddelerle birlikte, araştırmacı tarafından ahlaki olgunluğun göstergesi olan ve konu alanını kapsayıcı nitelikte yeni ölçek maddeleri yazılmış ve listelenmiştir. Böylece, 223 maddeden oluşan ölçeğin madde

<sup>6</sup> Lawrence Kohlberg. "Development of Moral Character and Moral Ideology". Eds.:M.L.Hoffman and L.W.Hoffman. **Review of Child Development Research 1**. 1964. p.429.

<sup>7</sup> Lickona. **age**. pp.51-61.

<sup>8</sup> Mehmet S. Aydın. **Tanrı-Ahlak İlişkisi**. TDV Yayını. Ankara. 1991. s.212.

<sup>9</sup> Francis Fukuyama. **Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması**. Çev. Ahmet Buğdaycı. TİB Yayını. Ankara. 1998. s.59.

<sup>10</sup> Bülent Dilmaç. **İlköğretim Öğrencilerine İnsanı Değerler Eğitiminin Verilmesi ve Bu Eğitimin Ahlaki Olgunluk Ölçeği İle Sınanması**. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü.EBE. İstanbul. 1999.; Paul F.Schmidt. "Character Assessment Scale". **Measures of Religiosity**. Ed.:Peter C.Hill and Ralph W.Hood. Religious Education Press. Birmingham, Alabama. 1999. pp.230-242.

havuzu elde edilmiştir. Madde havuzunu oluşturan her bir maddenin, bireylerin ahlaki olgunluk düzeylerini ölçüp ölçemeyeceği konusunda madde geçerliklerini belirlemek amacıyla, bu alanda uzman olan Ondokuz Mayıs Üniversitesinde görevli 25 öğretim üyesinin ayrı ayrı görüşleri alınmıştır. Uzmanların görüşleri doğrultusunda, geçerliği düşük olan 138 madde ölçekten çıkarılmıştır. Kalan maddeler üzerinde de gerekli düzeltmeler yapılmış ve ön uygulama için 85 maddeden oluşan beşli dereceli likert tipi bir taslak ahlaki olgunluk ölçeği oluşturulmuştur.

Taslak olarak hazırlanan bu ölçek, örneklem grubuna uygulanarak faktör analizi yapılmıştır. Faktör analizi sonucu, maddelerin yer aldıkları faktörlerde yük değerlerinin yüksek olması, o maddelerin birlikte bir kavramı (yapıyı-faktörü) ölçtüğü anlamına gelmektedir. Faktör yük değerlerinin alt sınırı 0,30'a kadar indirilebilir.<sup>11</sup> Ölçeğin uygulama verileri üzerinde yapılan faktör analizinden sonra, taslak halindeki 85 maddeli Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin birinci boyuttaki 0,30'dan düşük faktör yüklerine sahip 19 maddesi daha ölçekten çıkarılmıştır. Nihai olarak, Ahlaki Olgunluk Ölçeği 66 maddeden oluşmuştur. Bu maddeler, ahlaki olgunluğun davranış boyutu üzerinde yoğunlaşmıştır. (EK-I)

Ölçekte maddelerin derecelendirilmesi, “evet, her zaman”, “çoğu zaman”, “ara sıra”, “çok nadir”, “hayır, hiçbir zaman” şeklinde düzenlenmiştir. Olumlu maddelerde “evet, her zaman” seçeneğine 5 puan, “çoğu zaman” seçeneğine 4 puan, “ara sıra” seçeneğine 3 puan, “çok nadir” seçeneğine 2 puan, “hayır, hiçbir zaman” seçeneğine ise 1 puan verilerek ölçek puanlanmaktadır. Olumsuz maddelerde ise puanlama ters yönden yapılmaktadır. Ölçeğin 52 maddesi olumlu, 14 maddesi ise olumsuz olarak ifade edilmiştir.

Ahlaki Olgunluk Ölçeğinden alınabilecek en yüksek puan (66x5=330), en düşük puan ise (66x1=66)'dır. Yüksek puan, yüksek ahlaki olgunluk düzeyi; düşük puan ise düşük ahlaki olgunluk düzeyinin göstergesi olmaktadır. Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin uygulandığı 830 lise öğrencisinin ahlaki olgunluk puan ortalaması (X=273,11) ve standart sapması (S=28,35) olarak bulunmuştur.

### **Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Geçerliği**

Geçerlik, bir ölçme aracının ölçmeyi amaçladığı özelliği, herhangi bir başka özellikle karıştırmadan doğru olarak ölçebilme derecesi ve geliştirilmiş bulunduğu konuda amaca hizmet etmesidir.<sup>12</sup> Bir ölçme aracının, bireyin ölçülmek istenen herhangi bir özelliğini doğru olarak ölç-

<sup>11</sup> Şener Büyükoztürk. **Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı**. Pegem A Yayını. Ankara. 2002. s.118.

<sup>12</sup> Halil Tekin. **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme**. Ankara. 1984. s.42.



bilmesi, onun geçerliğinin göstergesidir. Bir ölçme aracının geçerliğini kontrol etmede ve sağlamada değişik teknikler kullanılmaktadır. Bu çalışmada Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin geçerliğini sağlama ve kontrol etmede uzman görüşü, faktör analizi ve paralel testler yöntemleri kullanılmıştır.

Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin geçerliğini sağlamak için, önce uzman görüşlerine başvurulmuştur. Uzman görüşlerinin çoğunluğuna göre geçerli olan maddeler ölçeğe alınmıştır. Daha sonra, uygulanan ölçeğin verileri üzerinde faktör analizi yapılmıştır. Ayrıca, geliştirilen Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin, James Rest (1979) tarafından geliştirilen Değerlerin Belirlenmesi Testi (Defining Issues Test: DIT)<sup>13</sup> ile korelasyonuna bakılmıştır.

Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin yapı geçerliğini test etmek amacıyla faktör analizi yapılmıştır. Ölçeğin, 830 lise öğrencisine uygulanması sonucunda, birinci faktörle açıklanabilen varyans oranı %20,74 ve faktör özdeğeri (eigenvalue) ise 13,69 olarak bulunmuştur. Ayrıca, ölçeğin toplam puan ile madde puanları arasında korelasyon katsayısı (r) hesaplanarak madde analizi yapılmıştır. Ahlaki Olgunluk Ölçeği üzerinde yapılan faktör analizi sonucu bulunan ölçek maddelerinin birinci faktör yükleri ile madde analizi sonucu bulunan madde-toplam puan korelasyon katsayıları (r) aşağıda Tablo 1'de verilmiştir.

---

<sup>13</sup> James Rest. **Revised Manual for The Defining Issues Test: An Objective Test of Moral Judgement Development.** Minnesota. Moral Research Projects. Minneapolis. 1979.

**Tablo 1. Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Faktör ve Madde Analizi Sonuçları**

Mad. No	1.Fak. Yüğü	r	Mad. No	1.Fak. Yüğü	r	Mad. No	1.Fak. Yüğü	r
1	0,44	0,43	23	0,47	0,46	45	0,36	0,37
2	0,44	0,43	24	0,51	0,51	46	0,56	0,54
3	0,39	0,36	25	0,33	0,39	47	0,59	0,57
4	0,30	0,35	26	0,33	0,39	48	0,60	0,59
5	0,44	0,41	27	0,44	0,45	49	0,54	0,52
6	0,53	0,50	28	0,43	0,45	50	0,54	0,51
7	0,32	0,36	29	0,32	0,35	51	0,55	0,53
8	0,39	0,37	30	0,51	0,49	52	0,39	0,40
9	0,49	0,47	31	0,48	0,45	53	0,60	0,58
10	0,60	0,57	32	0,60	0,58	54	0,63	0,60
11	0,42	0,41	33	0,31	0,35	55	0,44	0,46
12	0,52	0,50	34	0,55	0,52	56	0,31	0,35
13	0,37	0,39	35	0,41	0,40	57	0,60	0,57
14	0,35	0,38	36	0,36	0,38	58	0,42	0,41
15	0,46	0,46	37	0,38	0,41	59	0,41	0,39
16	0,44	0,45	38	0,38	0,39	60	0,54	0,51
17	0,33	0,35	39	0,36	0,36	61	0,60	0,57
18	0,41	0,43	40	0,53	0,52	62	0,36	0,38
19	0,41	0,43	41	0,50	0,48	63	0,47	0,46
20	0,36	0,39	42	0,41	0,42	64	0,37	0,40
21	0,32	0,34	43	0,56	0,54	65	0,41	0,43
22	0,50	0,49	44	0,48	0,45	66	0,32	0,34

Faktör analizi sonucunda maddelerin birinci faktör yüklerinin 0,30 ile 0,63 arasında, madde analizi sonucunda ise madde-toplam puan korelasyon katsayılarının (r) 0,34 ile 0,60 arasında değiştigi görülmüştür. Ahlaki Olgunluk Ölçeği maddelerinin faktör yüklerinin birinci faktörde toplanması, madde analizi sonucu korelasyon katsayılarının ( $p<0,01$ ) düzeyinde önemli bulunması, ölçek maddelerinin yapı geçerliğine sahip olduğunun birer göstergesidir.

Geliştirilen bir ölçme aracının ölçüt geçerliği için, kavramsal olarak ilgili olduğu düşünülen, önceden geliştirilmiş ve geçerliği saptanmış benzer bir ölçek ile geliştirilen ölçek arasındaki ilişki (korelasyon) hesap-

lanır.<sup>14</sup> Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin paralel testler yoluyla ölçüt geçerliliğine Değerlerin Belirlenmesi Testi (DIT) ile bakılmıştır. James Rest (1979) tarafından geliştirilen Değerlerin Belirlenmesi Testi (Defining Issues Test: DIT), bireylerin ahlaki yargı düzeylerini belirlemek amacıyla geliştirilmiştir. Bireyin ahlaki yargı düzeyi ile ahlaki olgunluk düzeyi arasında yakın bir ilişkinin olduğu düşünülmektedir. Ahlaki yargı düzeyi, ahlaki olgunluğun bir yordayıcısı olarak görülebilir. Değerlerin Belirlenmesi Testi (Defining Issues Test: DIT), Füsün Akkoyun (1987) tarafından Türk toplumuna uyarlanarak geçerlik ve güvenilirliği sağlanmıştır.<sup>15</sup> Yurt dışında ve yurt içinde geçerliği ve güvenilirliği sağlanan Değerlerin Belirlenmesi Testi (DIT), Türkiye’de de bazı araştırmalarda kullanılmıştır.<sup>16</sup>

Ahlaki Olgunluk Ölçeği ile Değerlerin Belirlenmesi Testi (Defining Issues Test: DIT), araştırma örnekleminde 104 lise öğrencisine birlikte uygulanmıştır. Ölçekler puanlandıktan sonra, DIT’in gelenek ötesi düzey (P) puanları ile Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin puanları arasındaki korelasyon katsayısı 0,21 ( $p < 0,05$ ) düzeyinde önemli olarak bulunmuştur. Buna göre, Ahlaki Olgunluk Ölçeği ile Değerlerin Belirlenmesi Testi (Defining Issues Test: DIT)’nin, ahlaki olgunluğun göstergesi olan gelenek ötesi düzey puanı arasındaki ilişkinin önemli olduğu sonucuna varılmıştır. Bu sonuca göre, Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin paralel testler (ölçüt) geçerliğine sahip olduğu ifade edilebilir.

Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin geçerliğini sağlamak için başvuru uzman görüşleri, faktör ve madde analizi, paralel test yöntemleri sonu-

<sup>14</sup> Ezel Tavşancıl. **Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi**. Nobel Yayını. Ankara. 2002. s.153.

<sup>15</sup> Füsün Akkoyun. “Empatik Eğilim ve Ahlaki Yargı”. **Psikoloji Dergisi**. C:6. Sayı:21. Ankara. 1987.ss.91-98.

<sup>16</sup> Meral Çileli. **14-18 Yaşları Arasındaki Öğrencilerde Ahlaki Yargının Zihinsel Gelişim Psikolojisi Yaklaşımı İle Değerlendirilmesi**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). A.Ü.EF. Ankara. 1981.; Nur Koyuncu. **Cinsiyet Rolü Kimliği ile Ahlak Gelişimi Evrelerinin Karşılaştırılması: Üniversite Üçüncü Sınıf Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). A.Ü.EBF. Ankara. 1983.; Z. Fulya Temel. **Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri İle Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). H.Ü.SBE. Ankara. 1991.; Mevlüt Kaya. **Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). O.M.Ü.SBE. Samsun. 1993.; Sevim Cesur. **The Relationship Between Cognitive and Moral Development**. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). B.Ü.SBE. İstanbul. 1997.; Senay Saylağ. **Liselerin Birinci Sınıfında Öğrenim Gören Çocukların Ahlaki Değerleri Algılama Düzeylerinin İncelenmesi**. (Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi). H.Ü.SBE. Ankara. 2001.; Yusuf Acuner. **14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). OMÜSBE. Samsun. 2004.; Gönül Karakavak Çırak. **Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yetenekleri ve Ahlaki Yargı Yetenekleri İle Kendini Gerçekleştirme Düzeylerinin Karşılaştırılması**. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ç.Ü.SBE. Adana. 2006.

cunda elde edilen veriler, ölçeğin geçerlik özelliğine sahip olduğunu göstermektedir.

### **Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Güvenirliği**

Güvenirlik, ölçme sonuçlarının tesadüfi hatalardan arınıklık derecesidir.<sup>17</sup> Duyarlı ve tutarlı ölçmeler yapabilen ölçme araçları güvenilir ölçeklerdir.

Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin güvenilir olup olmadığına test-tekrar test, test-yarı test ve Cronbach Alpha güvenirlilik katsayıları bulunarak bakılmıştır. Ölçek, araştırmanın örneklem grubundan 54 lise öğrencisine on gün ara ile iki kez uygulanmış ve test-tekrar test güvenirlilik katsayısı 0,88 olarak bulunmuştur. Araştırma örneklemini oluşturan 830 lise öğrencisine uygulanan Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin test-yarı test güvenirlilik katsayısı 0,89 olarak bulunurken, Cronbach Alpha güvenirlilik katsayısı ise 0,93 olarak bulunmuştur.

Elde edilen güvenirlilik katsayılarının yüksek bulunması, ölçeğin güvenilir bir ölçek olduğunun göstergesi sayılmaktadır.

### **Sonuç**

Bu çalışmada, bireylerin ahlaki olgunluk düzeylerini belirlemeye yönelik 66 maddelik Ahlaki Olgunluk Ölçeği geliştirilmiştir. Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin geçerlik çalışmasında uzman görüşleri, yapı geçerliği ve ölçüt geçerliği kullanılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliğini belirlemek amacıyla yapılan faktör analizi sonucu, maddelerin yüklerinin birinci faktörde toplandığı görülmüştür. Yapılan madde analizi sonucunda da, madde-toplam puan korelasyon katsayıları ( $p < 0,01$ ) düzeyinde önemli bulunmuştur. Ölçüt geçerliği için, Değerlerin Belirlenmesi Testi (Defining Issues Test: DIT) ile Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin korelasyonuna bakılmıştır. Ahlaki Olgunluk Ölçeği puanları ile Değerlerin Belirlenmesi Testi (Defining Issues Test: DIT)'nden elde edilen gelenek ötesi düzeye ait (P) puanları arasındaki bulunan korelasyon (ilişki) katsayısı 0,21'in ( $p < 0,05$ ) düzeyinde önemli olduğu görülmüştür. Geçerlikle ilgili bulunan bu sonuçlara göre, Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin geçerli bir ölçek olduğu kanısına ulaşılmıştır.

Ölçeğin güvenirlilik çalışmasında iç tutarlılık, test-yarı test ve test-tekrar test yöntemleri kullanılmıştır. Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin bütününe ilişkin iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alpha) 0,93 olarak, test-tekrar test güvenirlilik katsayısı 0,84 olarak ve test-yarı test güvenirlilik katsayısı ise 0,89 olarak bulunmuştur. Bulunan bu güvenirlilik katsayıla-

<sup>17</sup> M.Fuat Turgut. **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları**. Ankara. 1984. s.31.

rı, Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin güvenilirliği için yeterli sayılabilecek düzeyde olduğu görölmektedir.

Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin, bireylerin ahlaki olgunluk düzeyini belirlemede kullanılabilir yeterlikte psikometrik özelliklere sahip geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu söylenebilir. Ahlaki Olgunluk Ölçeği, başta sosyal bilimler olmak üzere eğitim ve ahlak eğitimi programlarının değerlendirilmesinde, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleriyle ilgili çalışmalarda ve diğer bilim dallarında ahlak ile ilgili yapılacak araştırmalarda geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olarak kullanılabilir niteliktedir.

## KAYNAKÇA

- ACUNER, Yusuf. **14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Samsun: O.M.Ü.SBE, 2004.
- AKKOYUN, Füsün. "Empatik Eğilim ve Ahlaki Yargı". **Psikoloji Dergisi**. C:6, Sayı:21, Ankara: 1987. ss.91-98.
- AYDIN, Mehmet S. **Tanrı-Ahlak İlişkisi**. Ankara: TDV Yayını, 1991.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Şener. **Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı**. Ankara: Pegema Yayını, 2002.
- CESUR, Sevim. **The Relationship Between Cognitive and Moral Development**. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: B.Ü.SBE, 1997.
- COLBY, Anne and Lawrence Kohlberg. **The Measurement of Moral Judgment. Vol. I: Theoretical Foundations and Research Validation**. New York: Cambridge University Pres, 1987.
- ÇIRAK, Gönül Karakavak. **Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yetenekleri ve Ahlaki Yargı Yetenekleri İle Kendini Gerçekleştirme Düzeylerinin Karşılaştırılması**. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Adana: Ç.Ü.SBE, 2006.
- ÇİLELİ, Meral. **14-18 Yaşları Arasındaki Öğrencilerde Ahlaki Yargının Zihinsel Gelişim Psikolojisi Yaklaşımı İle Değerlendirilmesi**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: A.Ü.Eğitim Fakültesi, 1981.
- DİLMAÇ, Bülent. **İlköğretim Öğrencilerine İnsani Değerler Eğitiminin Verilmesi ve Bu Eğitimin Ahlaki Olgunluk Ölçeği İle Sınanması**. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: M.Ü.EBE,1999.
- FUKUYAMA, Francis. **Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması**. Çev. Ahmet Buğdaycı. Ankara: TİB Yayını, 1998.
- HABERMAS, Jurgen. "A Reply to my Critics". in J. B. Thompson and D. Held (eds). **Habermas: Critical Debates**. Cambridge. MA: MIT Pres, 1982. pp.219-283.
- \_\_\_\_\_. **Moral Consciousness and Communicative Action**. Cambridge, MA: MIT Pres, 1990.
- HAUSER, Marc and Others. "A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications". **Mind & Language**. vol:22. no:1. San Francisco: Blackwell Publishing, 2007. pp.1-21.
- HOLLAND, Michael F. "Effects of Moral Maturity and Essay Structure on Moral Persuasion". **Journal of Personality**. vol:44. issue:3. San Francisco: Blackwell Publishing, 1976. pp.449-466.
- KAYA, Mevlüt. **Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Samsun: O.M.Ü.SBE, 1993.
- KOHLBERG, Lawrence. "Development of Moral Character and Moral Ideology". Eds.:M.L.Hoffman and L.W.Hoffman. **Review of Child Development Research 1**. 1964. pp.381-431.

- \_\_\_\_\_. "Continuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited". in P. B. Baltes and K. W. Schaie (eds.) **Life-span Developmental Psychology: Personality and Socialization**. New York: Academic Pres, 1973. pp.179-204.
- KOHLBERG, Lawrence and Richard H.Hersh. "Moral Development: A Review of the Theory". **Theory Into Practice**. Vol.:16. Issue:2. 1977. pp.53-59.
- KOYUNCU, Nur. **Cinsiyet Rolü Kimliği ile Ahlak Gelişimi Evrelerinin Karşılaştırılması: Üniversite Üçüncü Sınıf Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: A.Ü.Eğitim Bilimleri Fakültesi, 1983.
- KREBS, Dennis L. and Others. "Structural Flexibility of Moral Judgment". **Journal of Personality and Social Psychology**. Vol:61. No:6. 1991. pp.1012-1023.
- LICKONA, Thomas E. **Educating for Character: How Our Schools can Teach Respect and Responsibility**. New York: Bantam Boks, 1991.
- NARDİ, Peter M. and Richard N. Tsujimoto. "The Relationship of Moral Maturity and Ethical Attitude" **Journal of Personality**. Vol:47. issue:2. 1979. pp.365-377.
- NIDICH, Randi Jeanne and Others. "Moral Development and Natural Law". **Journal of Social Behavior and Personality**. Vol:17. 2005. pp.137-149.
- REST, James R. **Revised Manual for The Defining Issues Test: An Objective Test of Moral Judgement Development**. Minneapolis: Minnesota Moral Research Projects, 1979.
- SAYLAĞ, Şenay. **Liselerin Birinci Sınıfında Öğrenim Gören Çocukların Ahlaki Değerleri Algılama Düzeylerinin İncelenmesi**. (Yayınlanmamış Bilim Uzmanlığı Tezi). Ankara: H.Ü.SBE, 2001.
- SCHMIDT, Paul F. "Character Assessment Scale". **Measures of Religiosity**. Ed.:Peter C.Hill and Ralph W.Hood. Religious Education Press. Birmingham, Alabama. 1999. pp.230-242.
- TAVŞANCIL, Ezel. **Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi**. Ankara: Nobel Yayını, 2002.
- TEMEL, Z. Fulya. **Yetiştirme Yurdunda ve Ailesi Yanında Kalan 14-18 Yaş Grubundaki Gençlerin Cinsiyet Rolü Kimlikleri İle Moral Gelişimlerinin Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi**. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: H.Ü.SBE, 1991.
- TEKİN, Halil. **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme**. Ankara, 1984.
- TURGUT, M.Fuat. **Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme Metotları**. Ankara, 1984.

### EK-I: AHLAKİ OLGUNLUK ÖLÇEĞİ

Ahlaki Olgunluk Ölçeğinin Maddeleri	Evet, her zaman	Çoğu zaman	Ara sıra	Çok nadir	Hayır, hiçbir zaman
1. İnsanları severim.					
2. Kötü davrandığımda vicdanım rahatsız olur.					
3. Çevremdeki insanlar bana güvenirliler.					
4. Bana yapılan kötülüğün intikamını alırım.					
5. Yardıma muhtaç insanlara yardım ederim.					
6. Başkalarının mutlu olması için çaba gösteririm.					
7. Başkalarıyla sık sık kavga ederim.					
8. Başkalarının bana yaptığı iyilikleri önemserim.					
9. Hatalı davrandığım zaman özür dilerim.					
10. Başkalarının haklarına saygı gösteririm.					
11. Eşyalarımı başkalarıyla paylaşıyorum.					
12. Küçüklere sevgimi göstermekten çekinmem.					
13. Sabırlı bir kişiyim.					
14. Beni eleştirenlere karşı hoşgörülü davranırım.					
15. Çevremdekilerle alay ederim.					
16. Başkalarının saflığını, kendi çıkarlarım için kullanırım.					
17. Başkalarının mutluluğunu kıskanırım.					
18. Çıkarlarımı korumak için doğru olmayan yolları da denerim.					
19. Kötü davranışlarımı kontrol altında tutarım.					
20. Bana karşı saygısızlık yapanlara aynı şekilde davranmam.					
21. Duygularımı kontrol altında tutabilirim.					
22. Başkalarının hislerine karşı duyarlıyım.					
23. Tanıdığım birinin acı çektiğini duyduğumda ben de üzülürüm.					
24. Çevreyi temiz tutarım.					
25. Başkalarına iftira atmam.					
26. Kötü işlere ortak olmam.					
27. Başkalarının inançlarına saygı gösteririm.					
28. Doğaya zarar vermem.					
29. İnsanların gizli konuşmalarını merak eder, kulak kabartırım.					
30. Söz verdiğimde, sözümde dururum.					
31. Borçlarımı zamanında öderim.					
32. İnsanları incitmekten çekinirim.					



33. Kendi çıkarlarımı ön planda tutarım.						
34. Büyüklere saygılı davranırım.						
35. Doğruluk ve adaletten asla taviz vermem, adil bir kişiyim.						
36. Kibir ve gururdan sakınırım.						
37. Müstehcen (açık-saçık) yayınları okurum veya seyredirim.						
38. Cahil insanları aşağılarım.						
39. Alçak gönüllü birisiyim.						
40. Başkalarıyla olan problemlerime uzlaşma ve barış çerçevesinde çözüm ararım.						
41. Çevremdeki iyi insanları kendime örnek alırım.						
42. İsraftan kaçınırım.						
43. Sorumluluklarımı yerine getirmeye dikkat ederim.						
44. İnanmışım değerleri yaşamaya çalışırım.						
45. Anne-babama karşı gelirim.						
46. Kendimi, başkalarının yerine koyarak onları anlamaya çalışırım.						
47. Büyüklerimin öğütlerini uygulamaya çalışırım.						
48. Kalp kırmamaya dikkat ederim.						
49. Kötülük yapanlara engel olmaya çalışırım.						
50. Küskünleri barıştırmaya çalışırım.						
51. Zayıf ve güçsüzlere merhamet ederim.						
52. Aşırı arzu ve isteklerime engel olmaya çalışırım.						
53. Davranışlarımda tutarlı ve dengeli olmaya çalışırım.						
54. Çevremdekilere anlayışlı ve hoşgörülü davranırım.						
55. Kimseye hakaret etmem.						
56. Başkalarının sırlarını öğrenmeye çalışmam.						
57. Davranışlarım hakkında düşünürüm ve yanlış davranışlarımı düzeltmeye çalışırım.						
58. İyice araştırmadan ve anlamadan karar vermem.						
59. Kesin ve doğru bilgilerle hareket ederim.						
60. Çevremdekilere ikramlarda bulunurum.						
61. Komşularıyla iyi geçinirim.						
62. İnsanların zayıflıklarından faydalanırım.						
63. Kendim için istediğim bir şeyi, başkası için de isterim.						
64. Kabalık yapmam.						
65. Çevremdekilere kötü adlar takarım.						
66. Şımarık birisiyim.						

## KUR'AN'IN İNSANLIĞA GETİRDİĞİ DEĞERLER ve HEDEFLER

Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ

### ÖZET

Günümüz dünyasının ekonomik, bilim ve teknolojik gelişmelerini geçmişle kıyasladığımızda, insanlığın son bir kaç asırdır büyük gelişmeler ve ilerlemeler kaydettiğinin görürüz. Ancak aynı gelişmenin insani değerler açısından olduğunu söylemek mümkün değildir. Tüm dünyada, Müslüman toplumlar da dahil olmak üzere, büyük bir ahlaki çöküntü yaşanmaktadır. Bu noktada, tüm insanların Allah tarafından gönderilen ilahi kitapların öğretilerine dönmeleri gerekmektedir. Ancak tüm insanlık için Kur'an'ın aynı bir yeri vardır, zira Kur'an şimdiye kadar hiç bozulmamış bir şekilde gönderilen tek ilahi bir kitap olduğu gibi, onun mesajı tüm insanlığı kapsamaktadır. O pek çok evrensel ahlaki ilkeler içermektedir. O insanlık sadece bazı ahlaki değerler değil, aynı zamanda bazı hedefler de getirmiştir. Bu makale Kur'an'ın insanlık için getirdiği bazı değerlerle hedefleri incelemektedir. Değerler olarak, insanın önemi, çalışmanın zorunluluğu, bireysel ve sosyal sorumluluk, öz-kontrol, kendine güven ve ahlaki ilkeleri içerirken, hedefler olarak da takva, dünya-ahiret dengesi, ideal bir ümmet, inançlı bir toplum ve dünya barışını tesis etme gibi hedefleri içermektedir.

### ABSTRACT

#### SOME VALUES AND OBJECTIVES BROUGHT BY THE QUR'AN TO HUMANBEINGS

When we compare the economic, scientific and technological developments of our today's world with the past, we see that human beings have achieved a great progress and development for the last centuries. However, it is not possible to say the same thing in terms of humanistic values. All over the world, people have lived a great moral collapse including Muslims societies. At this point, it seems to me that all human beings need to look at the instructions of the sacred books sent by the God. However, the Qur'an has a special place among the sacred books in the world today, for it is a unique Book which has never been distorted so far and has been sent to all human beings. It contains many universal ethical values. The Qur'an brings not only some moral values but also some aims for human beings. This article examines these values and aims brought by the Qur'an. While these values include the value of human being, working, individualistic and social responsibilities, self-control, self-reliance, and moral values; the objectives cover the fear of God (piety), the balance of this world and the next world, the producing a model community, creating a faithful society, and establishing the world peace.

### Giriş

Günümüz insanının muhtemelen en önemli sorunu, ahlaki değerler sorunudur. Her ne kadar insanlık bir bütün olarak, geçmişle kıyaslanamayacak derecede ekonomik, bilimsel ve teknolojik açıdan gelişmeler kaydettiyse de, aynı başarıyı insani değerler açısından ortaya koymadığı gibi, belki de geçmişle kıyasla önemli derecede gerileme göstermiştir. Bugün, Kur'an'ın muhtelif yerlerinde bahsedilen, geçmiş kavimlerin helak olmalarına neden olan toplumsal ahlaki krizlerin aşağı yukarı

tamamının, hatta daha ileri boyutlarıyla yaşanmakta olduğunu görmekteyiz. Üstelik, bu tür ahlaki yozlaşmalar, adeta bireysel bir hak ve özgürlük alanı olarak görülmekte ve değerlendirilmektedir. İşin daha da düşündürücü tarafı, bu tür vurdumduymazlık ve ahlaksızlıkların sadece endüstrileşmiş ülkelerde değil, pek çok İslam ülkesinde de farklı boyutlarda yaygın bir şekilde yer almasıdır.

Allah, sürekli olarak hem bireylerin hem de toplumların mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşamalarını temin için, her kavme bir peygamberle ilahi buyruklar göndermiş; bu emir ve yasaklar doğrultusunda yaşamalarını öğütlemiştir. Ancak, insanların çoğu bu ilahi emirleri unutup, kendi arzuları doğrultusunda yaşadıklarından, toplumların da düzeni bozulmuştur. İşte Kur'an, sık sık bu tür toplumlardan ve onların yaptıkları eylemlerden örnekler vererek, insanların, geçmiş toplumların nasıl helak olduğunu görmeleri için yeryüzünü gezip dolaşmalarını ve örnek almalarını istemektedir.

Günümüzde başta batı toplumları olmak üzere insanlığın büyük bir kısmının ilahi dinlerin getirdiği değerler ve hedeflerden uzak bir yaşam sürdürdüğünü görmekteyiz. Elbette böyle bir yaşam tarzı da, ne bireylere ne de toplumlara bir barış ve huzur ortamı yaratamamıştır. İşte bu noktada sadece Müslümanların değil, tüm insanlığın Kur'an'a bakmaları; ondan gerçek değer ve hedefleri öğrenmeleri gerekmektedir. Zira, Kur'an sadece belli bir topluma ve zamana değil, tüm insanlığa ve zamanlara gönderilmiş ilahi bir kitaptır.

İşte bu makalenin konusu Kur'an'ın insanlığa getirdiği değerler ve gösterdiği hedefler olacaktır. Elbette Kur'an'ı baştan sona incelediğimizde, belki onlarca hatta yüzlerce değer ve hedeften bahsedilebilir. Ancak bu makalede ben, Kur'an'ın ortaya koyduğu altı evrensel değer ile altı hedeften bahsedeceğim. Kur'an'ın getirdiği değerler olarak, başta insanın bizzat kendisine verdiği değer, çalışma değeri, bireysel ve toplumsal bilinçlilik değeri, özgüven, oto-kontrol ve ahlaki değerler ele alınacaktır. Daha sonra da Kur'an'ın hedeflerinden bahsedilecektir. Hedefler olarak da, takva, dünya ahiret dengesini ayarlama, sosyo-ekonomik adaleti sağlama, örnek bir toplum (ümme) oluşturma, bir inanç toplumu inşa etme ve dünya barışını tesis etme konuları incelenecektir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Makale boyunca ayet mealleri, Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999) ile Süleyman Ateş'in *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat)nden yapılmıştır. Ayrıca okuyucuyu sıkmamak için, gerektiğinde konu ile ilgili sure ve ayet numaralarını metin içinde gösterme yerine dipnotlarda gösterilmiştir.

### **Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Değerler**

Kur'an sadece öte dünyadan bahseden bir kitap değildir. O, insanların hem dünya hem de ahiret hayatında mutluluğu elde etmeleri için birtakım değerler getirmiştir. Kur'an'ın getirdiği değerlerin bir diğer önemli özelliği de onların belli bir zaman dilimiyle ya da toplumla sınırlı olmayıp, insanoğlu yaşadığı sürece önemini kaybetmeyecek evrensel nitelikli değerler olmasıdır. İşte bu temel değerlerden birkaçı aşağıda özetlenmiştir:

#### **İnsanın Önemi ve Değeri**

Kur'an her şeyden önce, en önemli muhatabı olarak dini tebliğin merkezini oluşturan insana geniş bir yer vermiştir. Kur'an'a bir bütün olarak baktığımızda insanın yaratılışı, yaratılış amacı, yeryüzündeki fonksiyonu, biyolojik ve psikolojik özellikleri, inanç bakımından farklı yapıları ve özellikleri gibi pek çok hususun çeşitli surelerde farklı açılardan ele alındığını görmekteyiz.

Kur'an, insana verdiği değeri çeşitli şekillerde dile getirmektedir. Öncelikle, Kur'an'ın her hangi bir inanç ayrımı yapmadan, insanı yeryüzünün halifesi olarak takdim etmesi,<sup>2</sup> insanın tüm canlı ve cansız varlıklar içinde en önemli yere sahip olduğunu göstermektedir. Kur'an'ın ifadesine göre insan, hem fiziki hem ruhsal açıdan en mükemmel biçimde yaratılmıştır.<sup>3</sup> Belki de onun en güzel şekilde yaratılmasının nedeni, bizzat Allah'ın ona kendi "ruhundan üfleme"dir (32:9; 38:72). Kur'an, insanın bu üstünlüğünü ve güzelliğini sadece teorik düzeyde anlatarak bırakmamış, sürekli olarak ibadet eden meleklerinden bile üstün olduğunu göstermek için onlara, insana secde etmelerini emretmiş,<sup>4</sup> bu konuda meleklerin itirazlarını haksız bularak (2:30), insana ne kadar önem verdiğini göstermiştir.

Kur'an tüm kainatı, yeri ve gökleri ve bu ikisi arasındaki tüm canlı ve cansız varlıkları, kısaca her şeyi insanın emrine amade kılmıştır.<sup>5</sup> Gerçekten bu, insan için çok büyük bir onur kaynağıdır. Bunun karşılığında da insan, hiçbir canlı ya da cansız varlığın kabullenemediği "emanet" yükünü üstlenmiştir (33:72).

Kur'an'ın insana verdiği değerlerin bir diğer göstergesi de, haksız yere bir kişinin öldürülmesinin kesinlikle yasaklanarak, bu eylemi yapan kişilerin ebedi olarak cehennem azabıyla tehdit edilmesidir.<sup>6</sup> Bu bağlam-

<sup>2</sup> Bkz. Kur'an, 2:30; 27:62; 35:39.

<sup>3</sup> Bkz. Kur'an, 38:75; 40:64; 64:3.

<sup>4</sup> Bkz. Kur'an, 2:34; 7:11, 179; 38:73.

<sup>5</sup> Bkz. Kur'an, 45:12-13; 67:15; 80:24-32; 95:5.

<sup>6</sup> Bkz. Kur'an, 4:92-93; 61:27; 17:33; 25:68.

da Kur'an, bir tek nefsin haksız yere öldürülmesini, tüm insanların öldürülmesi olarak kabul ederken (5:32), bunun karşıtı olarak tek bir insanın kurtarılmasının, tüm insanlığı kurtarmaya denk olduğunu belirtmiştir (5:32).

Kur'an insana bu kadar önemli bir yer verirken, elbette onu her hâlû karda kutsal saymamış; onu "boş ve anlamsız bir oyun için" (23:115) değil, kimin daha güzel iş yapacağını denemek için yarattığını (67:2; 72:17) belirtmiştir. Onun değerliliği ve üstünlüğü ancak, kendisine bu kadar önem ve değer veren, Allah'ın emir ve yasaklarını dikkate alması ve sadece O'na kulluk etmesi şartına bağlanmıştır (52:56; 1:5). Bunu başardığında insan, "meleklerden daha üstün" bir seviyeye ulaşabilirken, kendisini yaratanı unuttuğunda ya da ona meydan okuduğunda, "hayvanlardan daha aşağı" bir mertebeye yüz yüze gelmeye de mahkum edilmiştir (25:44; 47:12). Aslında bu durum bile, insana verilen önemi göstermektedir. Zira Allah, insana tam anlamıyla bir özgürlük alanı vermiş ve bu konuda onu serbest bırakmıştır. Dolayısıyla sonuçlarına katlanmak suretiyle insan, kendisini ruhani varlıklardan üstün bir konuma getirme imkanına sahip olduğu gibi, kendisinden çok düşük seviyede olan hayvanlardan bile aşağı bir dereceye düşme nitelikleriyle yaratılmıştır.

Kur'an'ın varlıklara bakışını bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, insanın hem dünyada hem ahirette, Allah'ı Tealâ'dan sonra en merkezi rolü oynadığını, diğer inanç ve felsefi sistemlerinin aksine, doğuştan kötü ya da günahkar değil, günahsız ve iyi olarak doğduğunu, ancak gerek çevresi, gerekse kendi özgür iradesiyle, kaderini kendisinin belirleyeceği bir donanımla yaratıldığını görmekteyiz.

### **Bireysel ve Toplumsal Sorumluluk Bilinci**

Kur'an, gerek dünya işlerinde, gerekse ahiret işlerinde bire bir insanın kendisini sorumlu tutmuştur. Her şeyden önce Kur'an, insanların, "biz (yalnız) atalarımızdan gördüğümüz (inanç ve eylemler) uyarız" (2:170) ya da "bize de bir kitap indirilseydi biz de haberdar olurduk" (6:156-157) veya "bize ne bir müjdeci ne de bir uyarıcı gelmedi" (5:19) şeklindeki taklitçilik ve itirazları geçersiz sayarak, insana daima kendi aklını kullanmayı (10:100) emretmiştir. Kur'an'ın bu konudaki yaklaşımı şudur: Kur'an insanların kıyamet gününde, "bunlardan habersizdik" gibi her hangi bir mazeret ileri sürmemeleri için (7:164, 172), önce insanları bilgilendirir, onlara öğüt verir, daha sonra da davranışlarına göre onları yargılar. Kur'an, Allah'ın geçmişte helak ettiği kavimlerle ilgili olarak da onlara her hangi bir uyarıcı göndermeden asla helak etmediğini belirtir.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Bkz. Kur'an, 26:208-209; 17:15; 28:47, 59.

Dolayısıyla Kur'an, insanları bilgilendirmeden ve onlara neyin doğru neyin yanlış olduğunu açıklamadan onları sorumlu tutmaz.

Kur'an gündelik yaşamda dahi insanın kendi eliyle kendisini tehlikeye atmamasını isteyerek (2:195), yapmış olduğu iyi ya da kötü eylemlerin sorumlusunu bir başka yerde aramak yerine, sorumluluğun bizzat kendisinde olduğunu belirtmiştir. Bu durumu, "kim doğru ve yararlı bir iş yaparsa, kendi iyiliği için yapmış olur ve kim de kötülük yaparsa kendi aleyhine işlemiş olur..." (41:46),<sup>8</sup> şeklinde açıklayarak, bizzat insanın sorumluluğu kendisinde araması gerektiğini vurgulamıştır. Aslında bu sorumluluk, sadece bireysel planda değil, toplumsal alanda da geçerlidir. Zira Kur'an, geçmiş kavimlerden örnekler verirken, onların helak olmalarının nedenini bizzat kendi eylemlerinin sonuçlarına bağlamaktadır.<sup>9</sup> Ayrıca Kur'an, bu kavimlerin helak olmasının sadece muayyen kişilerin kötülüklerinin ve fesatlıklarının bir sonucu olmadığını, aynı zamanda, o kötülöklere engel olmayan kişilerin de sorumlu tutup, hepsinin birden helak edildiğini belirtmektedir. Kur'an'a göre, bir toplumda sadece bireysel olarak iyi olmak yetmemekte, o toplumun huzurunu bozan kişilerin olumsuz tutum ve davranışlarının da engellenmesi gerekmektedir (11: 116-117). Ancak bu takdirde, bir bütün olarak o toplumun kurtulması söz konusu olabilir.

Kur'an, bireysel ya da toplumsal sorumluluğun yalnızca geçmiş kavimlerle sınırlı olmadığını, hangi zaman ve mekanda olursa olsun, insanın mutlaka eylemlerinden sorumlu olduğunu ve dünyadaki kötülöklere de insanın kendisinden kaynaklandığını hatırlatmaktadır. Kur'an'a göre, gerek karada gerekse denizde, eğer her hangi bir olumsuzluk varsa, bu tamamen insanların kendi kazandıklarının bir sonucudur. Dolayısıyla bireysel boyutta olduğu kadar toplumsal, hatta küresel anlamda dahi, insanın başına gelen her musibetin gerçek sorumlusu insanın kendisidir.<sup>10</sup> Kur'an'ın kendi ifadesiyle, "insanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden, Allah onların durumunu değiştirmez..."(13:11; karş. 8:53).

Kur'an'ın sorumlulukla ilgili önem verdiği hususlardan birisi de, olumlu ya da olumsuz anlamda, her birey ve toplumun yaptığının sadece kendisini ilgilendireceğidir. Kur'an bu konuda, bir kişinin babasının, oğlunun ya da eşinin peygamber olmasının bile, o kişinin kurtuluşu için yeterli olmayacağını ısrarla vurgular. Bunun en güzel ve en dramatik örneklerini Hz. Nuh (a.s)'un oğlu ve karısında, Hz. Lut'un karısında (66:10-11) ve Hz. İbrahim (a.s)'in babasında görmekteyiz. Ne Hz. Nuh ile Lut'un peygamberlikleri hanımlarının kurtuluşuna bir vesile olabilmiş,

<sup>8</sup> Diğer ayetler için bkz. 45:15; 45:22; 30:44; 6:52; 4:84; 6:104.

<sup>9</sup> Bkz. Kur'an, 41:17; 45:14; 4:153; 5:49; 6:6; 3:11; 28:47.

<sup>10</sup> Bkz. Kur'an, 42:30, 48; 30:36; 30:41; 4:62; 4:79; 7:165.

ne de Hz. İbrahim babasını kurtarabilmiştir. Kur'an sadece örnek olarak birkaç peygamberin aile fertlerini dile getirmemiş, bu durumun aynı şekilde diğer insanlar için de geçerli olduğunu ifade etmiştir: "Ama (unutmayın ki) ne akrabalarınız ne de (hatta) kendi çocuklarınız, Kıyamet Günü size bir fayda sağlar, (çünkü o Gün) Allah aranızda (yalnızca erdemli davranıp davranmadığınıza göre) karar verecektir ve Allah bütün yaptıklarınızı görür." (60:3). Dolayısıyla Kur'an'a göre, ahirette ne baba çocuğun cezasını, ne de çocuk babasının cezasını çekecektir (31:33). Kur'an'ın bu konudaki temel prensibi, hayır konusunda da şer konusunda da herkesin kendi kazanacağı ile baş başa kalması (40:17) ve hiçbir kimsenin diğerinin yaptığından sorumlu olmamasıdır.<sup>11</sup> Bireysel sorumluluk durumu fertler için olduğu kadar toplumlar için de geçerlidir. Kur'an açık bir şekilde, her ümmetin kazancının kendisini bağladığını ifade ederek şöyle buyurmaktadır: "Şimdi o toplumlar geçip gittiler; onların kazandıkları kendilerine yazılacak, sizin kazandıklarınız ise size yazılacak ve onların yaptıklarından ötürü siz yargılanacak değilsiniz" (2:134).

İnsan sorumluluğuyla ilgili şu hususu da dikkate almak gerekir ki, Kur'an insana sorumluluk verirken, hiçbir zaman onu gücünün ötesinde bir şeyle sorumlu tutmamıştır. Kur'an, daima insanın maddi ve manevi gücünü dikkate alarak, onu ancak bilgi, kabiliyet ve maddi imkanları çerçevesinde sorumlu tutmuştur.<sup>12</sup> Örneğin Kur'an'ın çokça önem verdiği savaşa katılma konusunda bile, ağmaya, aksağa ve hastaya her hangi bir zorlamanın olmadığı hatırlatılmıştır (48:17; 24:61). Kur'an bu konuda, yapılan işin niteliğinin ve niceliğinin fazla önemli olmadığını, hiçbir nefse zerrece zulmedilmeyeceğini, "bir hardal tanesi kadar bile olsa" onun hesaba katılacağını belirtmiştir (21:47; karş. 14:51; ).

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, ister birey ister toplum bazında olsun, yaşanan mevcut kötülüklerin nedenini insan, başka bir yerde, kişide veya toplumda değil, öncelikle kendisinde aramalıdır. Allah bu konuda özellikle inananlara, kendileri düzgün olduğu sürece, diğer kimselerin yapmış oldukları kötülüklerin onlara bir zarar veremeyeceğini ifade etmekte ve şöyle buyurmaktadır: "Siz ey imana ermiş olanlar! Siz (yalnız) kendinizden sorumlusunuz: Sapkınlığa düşenler, eğer doğru yolda iseniz, size hiçbir zarar veremezler..." (5:105).

<sup>11</sup> Bkz. Kur'an, 53:38; 39:7; 34:25; 10:41; 109:1-5; 17:15; 6:164; 69:35.

<sup>12</sup> Bkz. Kur'an, 2:233, 236; 7:42; 65:7; 23:62; 2:286; 6:152.

### **Oto-kontrol (Öz denetim) Değeri**

Kur'an'ın ahlaki bir yaşam oluşturmada, insanlığa getirdiği en önemli değerlerden birisi ve en önemlisi oto kontrol prensibidir. Kur'an, insanları istenen yöne sevk edebilmek ve onlarda güzel davranışlar oluşturabilmek için, dış güçlerden ziyade, insanın kendi iç gücünü harekete geçirmeyi amaçlamıştır. Zira hiçbir dış güç, insanın sahip olduğu iç güç, yani öz denetim kadar güçlü olamaz. Kur'an, bu değeri benimsetirken de birtakım hususları insanların dikkatine sunmuştur.

Kur'an, her şeyden önce insanlara, "Allah'ın size bahşettiği nimetleri ve 'duyduk ve itaat ettik!' dediğinizde Allah'a karşı altına girdiğiniz kesin taahhüdü hatırlayın... (5:7) diyerek, insanları tâ ezelde vermiş oldukları sözle sorumlu tutmaktadır. Dolayısıyla insanın öncelikle verdiği bu söze sadık kalması gerekir. Ancak Kur'an, sadece insanlara, o ilk verilen sözü hatırlatmakla kalmamakta, çeşitli yerlerde farklı oto-kontrol mekanizmalarını da devreye sokmaktadır. Kur'an'ın en merkezi öz denetim prensibini şu ayet mealinde görmekteyiz: "... Aklınızdan geçeni açıklasanız da gizlenseniz de, Allah sizi onun için hesaba çekecektir..." (2:284). Kur'an sadece insan nefsinde olan bitenin değil, yerde ve göklerde zerre miktarı hiçbir şeyin gizli kalmayacağını<sup>13</sup> ve Allah'ın her şeyi, sır ve fısıltıları, gözün hain bakışını, gönüllerin gizlediğini dahi bildiğini ifade etmektedir.<sup>14</sup> Allah bir taraftan insanların yapmış oldukları tüm eylemleri gözetleyerek, onları daima denetim altında tuttuğunu, onların gizli ve açık tüm eylem ve düşüncelerine muttali olduğunu belirtirken, diğer taraftan tüm bu eylemlerin ayrıca ahirette karşısına çıkacağını belirterek, daima dikkatli olmasını istemektedir. Allah bu durumu Lokman (a.s)'ın oğluna yaptığı şu nasihatle örneklendirmektedir: "Yavrucuum! Ortada yalnızca hardal tanesi kadar bir şey de olsa, (yaptıklarınız) bir kayanın içinde (saklı) da bulunsa, yahut göklerin tepesinde ve yerin derinliklerinde de olsa, Allah onu aydınlığa çıkarır..." (31:16). İşte insan, özellikle de inanan bir kişi, yapmış olduğu tüm davranışların Allah tarafından gözetlendiği fikrine sahip olduğunda, eylem ve düşüncelerinde çok daha dikkatli olacaktır.

Kur'an, insanların dünyada yaptıkları davranışların sadece sürekli gözlemlendiğini değil, aynı zamanda onların sürekli melekler tarafından kaydedildiğini belirtmektedir.<sup>15</sup> Kur'an'a göre, öz denetim işi bununla da kalmamakta, ahirette de devam etmektedir. Zira Kur'an, insanların dünyadayken yapmış oldukları davranışlara yine insanın kendisinin, kendi uzuvlarının; kulaklarının, gözlerinin, derilerinin, dillerinin, elleri-

<sup>13</sup> Bkz. Kur'an, 3:5; 3:29; 10:61; 11:123; 14:38; 31:23.

<sup>14</sup> Bkz. Kur'an, 20:7; 25:6; 21:110; 22:76; 29:52; 35:38; 43:80; 49:18; 40:19; 58:7; 9:78; 43:80; 64:4; 67:3; 87:8.

<sup>15</sup> Bkz. Kur'an, 50:17-18; 82:10-12; 3:5; 60:1; 18:49.



nin ve ayaklarının şahitlik edeceğini dile getirerek,<sup>16</sup> adeta insanı her taraftan ciddi bir öz denetim içine itmektir. Kur'an, hesap gününde insanın karşılaşacağı durumu şöyle ifade etmektedir: "Oku kitabını, muhasebeci (olarak) bugün üzerinde nefsin yeter!" (17:14).

Sonuçta Kur'an, insana her nerede olursa olsun, Allah'ın onunla beraber olduğunu, yaptıkları her şeyi gördüğünü (57:4), bütün sinelerin özünü bildiğini (57:6) ve ahirette dışarıdan her hangi bir şahide gerek kalmadan, bizzat kendi uzuvlarının şahitlik yapacağını belirterek, çok güçlü bir öz denetim ağı kurmuştur. Elbette böyle bir şeye inanan kişinin, kolay kolay bir kötülük yapması düşünülemez. Bu da insanların dış güçlerle değil, daha çok, iç denetim yoluyla, etkili bir şekilde idare edileceğini göstermektedir.

### **Çalışma Değeri**

Kur'an'ın ideal bir toplum oluşturmadaki en temel prensiplerden ve ortaya koyduğu değerlerden birisi de hiç şüphesiz çalışmaya ilişkin emridir. Kur'an, çalışmayla ilgili olarak, "Ve insana uğruna çaba gösterdiği dışında bir şey verilmeyecektir" (53:39) diyerek, genel bir ifade kullansa da, ayetleri dikkatli bir şekilde incelediğimizde, bunun iki boyutunun olduğunu görmekteyiz. Birincisi dünyadaki çalışmaların karşılığı, ikincisi ise ahirete yönelik çalışmaların karşılığıdır. Ahiretle ilgili olarak da "...ve işlerini heder ettirmeyeceğiz: (ama sonuçta) herkes kendi kazandığının hesabını verecek" (52:21) buyrulmaktadır. Neticede, insan ister dünya için çalışsın, isterse ahiret için, ona ancak çalıştığı için karşılığı vardır. Kur'an'a göre hem dünya işlerinin düzgün gitmesinin ve başarıya ulaşmasının, hem de ahiret hayatının kazanılmasının tek yolu çalışmaktır.

İnsanların kazançları, onların yapmış oldukları işin niteliğine bağlıdır. Kur'an'a göre çalışmak suretiyle güzellikler ortaya koyanlar, bunun karşılığını daha fazlasıyla alabilecekleri gibi (42:23; 43:72), kötü sonuçlar doğuran çalışmaların da sonuçları kötü olacaktır. Ancak Kur'an insanlara, çalışmanın sadece, ahiret kazancı açısından şart olmadığını da hatırlatmaktadır. Kur'an bu durumu çok açık bir şekilde şöyle dile getirmektedir: "Halbuki, (ey insanoglular) sana ve senden önce yaşamış olanlara vahyedilmiştir ki, Allah'tan başkasına ilahi sıfatlar yakıştırırsan bütün çabaların kesinlikle boşa gidecektir; çünkü (öteki dünyada) mutlak ziyana uğrayanlardan olacaksın" (39:65). Bu ve benzeri ayetlerden öyle anlaşılıyor ki, insanın ahiret kurtuluşu için sadece dünyevî maksatla çalışması yetmemekte, aynı zamanda kişinin imanlı olması da gerekmektedir.

<sup>16</sup> Bkz. Kur'an, 24:24; 36:65; 17:36; 41:20-22.

Allah bir taraftan açık bir şekilde insanların çalışmasını emrederken (9:105), diğer taraftan da, hem birey hem de toplumsal refah ve mutluluğun temini için çalışmada birtakım ölçütler getirmiştir. Bu ölçütlerin başında da mesleki yeterlilik gelmektedir. Kur'an, değişik yerlerde bu konuya ışık tutmaktadır. Öncelikle, insanların her hangi bir işi yapabilmeleri için, o işte yeteri kadar bilgi sahibi olmaları gerekmektedir. Örneğin Kur'an, Hz. Davut (a.s)'un kıssasında bir mahkemeye ilgili olaydan bahsederken şöyle buyurmaktadır: "Biz de (buna karşılık) onun otoritesini güçlendirmiş ve kararlarında hikmet ve basiret üzere olmasını sağlamıştık" (38:20). Yine Kur'an hüküm verme konusunda, Hz. Davud ve Süleyman (a.s)'ın davaları ekinde yayılmış olan kişilerin kıssasını anlatırken, onlardan her birine bir hüküm ve ilim verildiğinden, ayrıca savaş meydanında harbin şiddetinden korunması için "zırh sanatının öğretildiğinden" bahsetmektedir (21:78-80).

Kur'an, tebliğ gibi önemli bir konuda da düzgün bir iletişimin ve buna bağlı olarak iknanın önemine değinerek, Hz. Musa'nın, Firavun'a giderken, kardeşinin de kendisiyle birlikte görevlendirilmesini istediğini şu sözlerle ifade etmektedir: "Ayrıca, kardeşim Harun'un konuşma tarzı benimkinden daha açık, daha düzgündür; öyleyse benim söylediklerimi doğrulayan bir yardımcı olarak O'nu benimle birlikte görevlendir..." (28:34; karş. 20:25-28).

Kur'an, ekonomik anlamda da mesleki yeterliliğe önem verdiğini Yusuf kıssasında dile getirmektedir. Allah bizzat Yusuf'a, "(eğriyi doğruyu ayırmaya yetecek) keskin bir muhakeme gücü ve (derin) bir kavrayış yeteneği" bahsettiğini belirtirken, (12:22), Yusuf da Mısır meliki kendisini özel danışman olarak görevlendirmek istediğinde, bu göreve itiraz ederek, "beni ülkenin hazineleri üzerinde görevlendir(in) ... güvenilir, bilgili bir gözcü, bir koruyucu olacağımdan emin olabilirsiniz" (12:55) diyerek, kendisinin ekonomi alanında daha yeterli olduğunu dile getirmiş ve melik de onun bu isteğini kabul etmiştir.

Aslında Kur'an, hangi iş olursa olsun, onun ancak ehline verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır (4:58). Dolayısıyla Kur'an, sadece ilmi gerektiren alanlarda mesleki yeterliliğe dikkat çekmemekte, fiziki güç gerektiren işlerde bile, işi daha iyi yapan kişilerin önceliğine işaret etmektedir. Kur'an, Hz. Musa'nın Medyen suyu başındaki geçen hadiseyi aktararak, Medyen halkı peygamberinin kızlarının şu sözlerini dile getiriyor: "Kızlardan biri: 'Babacığım,' dedi, 'o'nu ücretli olarak yanında tut; çünkü ücretli olarak yanında tutabileceğin en güçlü ve en güvenilir kişi bu olacak!'" (28:26). Görüldüğü gibi Kur'an, insanların belki en basit iş olarak algılayabildikleri çobanlık mesleğinde bile, bazı fiziki özelliklerin aranması gerektiğini insanların dikkatine sunmaktadır. Hatta Kur'an, mesleki yeterliliği sadece insanlar için değil, cinler için bile ön plana çıkar-

maktadır. Kur'an, Hz. Süleyman (a.s)'ın kıssasından bahsederken, Sebe kraliçesinin tahtını kimin daha çabuk getirebileceği sorulduğunda, cinlerden bir ifritin bunu yapabileceğini, zira kendisinin güçlü ve güvenilir biri olduğunu ileri sürdüğünü (27:39-40) anlatır.

Yukarıda verdiğimiz tüm örneklerden öyle anlaşılıyor ki, insanın dünya ve ahiret kazancı, kendi çalışmasıyla doğru orantılıdır. Bununla beraber, ahiret kazancı için sadece salt anlamda çalışmanın yetmediği, bu noktada çalışmanın niceliği kadar niteliğinin de önemli olduğu görülmektedir. Ayrıca Kur'an, sadece özel bilgi ve beceriyi gerektiren işlerde değil, sıradan günlük işlerde bile, belli bir mesleki yeterliliğin olması gerektiğini ortaya koymakta ve bunu çeşitli örneklerle insanların dikkatine sunmaktadır.

### **Özgüven Değeri**

Kur'an'ın insanlığa getirdiği en önemli değerlerden birisi de, onları sahte güçlere boyun eğmekten kurtararak özgürleşmesine, onurlarının ve gururlarının korunmasına yönelik getirdiği özgüven değeridir. Kur'an her şeyden önce, Allah'ın kudretinin yegane ve mutlak bir kudret olduğunu ilan ederek,<sup>17</sup> bütün göklerin ve yerin mülkünü kendisine ait olduğunu (67:1; 57:2,5), hem diriltebileceğini hem de öldürebileceğini (9:116; 35:1), yeryüzündeki tüm canlıların ipini elinde tuttuğunu (11:56), yeryüzünde hiçbir şeyin Allah'ı aciz bırakamayacağını (42:31), dolayısıyla insanların hiçbir şeyden korkmamaları (33:39), hiçbir varlığa boyun eğmemeleri (33:48) ve ihtiyaçlarını da doğrudan Allah'tan istemeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece Kur'an, insanların Allah'tan başkasına kul olmamaları gerektiğini belirterek (11:2), gerçek anlamda onları özgürleştirmektedir. Bu bağlamda Kur'an, sık sık göklerin ve yerin örneksiz yaratıcının sadece Allah olduğunu ve bir şeyi yaratmayı ya da olmasını istediğinde, ona sadece "ol" demesinin yeterli olduğunu ifade etmektedir.<sup>18</sup>

Allah, genel olarak insanların sadece kendisine dayanmasını ve güvenmesini isterken (13:11; 86:4), özelde inananları, kendisinin koruyup müdafaa edeceğini, onların gerçek dostu ve yardımcısının ancak kendisinin olduğunu belirtmekte<sup>19</sup> ve diğer inanç müntesiplerine, kafirlere karşı daha mesafeli, onurlu ve dik durmalarını istemektedir. Allah, özellikle müminlerin, dostlarının ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar olduğunu (5:51; 4:139), onların gerçek dost ve yardımcılarının önce Allah, sonra Rasul'ü sonra da iman etmiş olan kişiler olduğunu belirtmekte (5:55) ve onların müminlere karşı mütevazı, kafirlere karşıysa başları

<sup>17</sup> Bkz. Kur'an, 2:117; 73:9; 85:16.

<sup>18</sup> Bkz. Kur'an, 2:117; 36:82; 16:40; 54:50.

<sup>19</sup> Bkz. Kur'an, 22:38; 37:171-173; 58:21; 11:54-55; 65:3; 47:11.

yukarıda olmaları gerektiğini<sup>20</sup> dile getirmektedir. Bu bağlamda Kur'an, müminlere dost ve yardımcı olarak Allah'ın yeteceğini vaad etmekte (4:45; 4:132), üstünlük ve izzet'in ancak Allah'a, Rasul'üne ve müminlere ait olduğunu (63:8; 35:10), zilletin ise kafirlere has olduğunu (3:112) belirtmektedir. Kur'an bir bütün olarak, insanların sadece Allah'a güvenmelerini gerektiğini vurgulamakta ve şöyle demektedir: "...O halde Allah'a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun ve iman edenler yalnız Allah'a güvensinler." (5:11).

Kur'an, insanın günlük işlerinde de kimseye boyun eğmemesi gerektiğini, her türlü iyilik ve kötülüğün yegane yaratıcısının Allah olduğunu, her hangi bir olumsuzluk karşısında, onu giderecek olanın yine sadece Allah olduğunu belirtmekte ve şöyle buyurmaktadır: "Ve eğer Allah sana bir zarar vermek isterse kendisinden başka kimse onu gideremez; ve eğer sana iyilikte bulunursa da unutma ki O, dilediğini yapmaya kadirdir." (6:17). Dolayısıyla Kur'an, dünyada hiçbir şeyin Allah'ı aciz bırakamayacağını, ne yerde ne de gökte kendisinden başka bir dost ve yardımcı bulunmayacağını (29:22), Allah'ın dilemesi haricinde hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini, mutlak anlamda Allah'ın kudret sahibi olduğunu (41:47; 42:9), Allah'ın izni olmaksızın hiçbir musibetin isabet edemeyeceğini (64:11) ve sadece Allah'a güvenilmesi ve tevekkül edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>21</sup>

Kur'an'ın insanlara özgüven kazandırmada kullandığı diğer argümanlardan birisi de rızık ve ecel konusudur. Kur'an her şeyden önce, yeryüzündeki tüm canlıların rızıkının Allah'a ait olduğunu,<sup>22</sup> rızıkın tamamen kendi kontrolünde olduğunu, dilediği kimseye rızıkı genişlettiğini, dilediğine ise daralttığını belirterek,<sup>23</sup> insanların bu konuda endişe etmemeleri, onurlarını kıracak yollara başvurmamaları gerektiğini belirtmektedir.

Dünya hayatında insanların en çok endişe ettikleri konulardan birisi de yaşamını devam ettirme kaygısıdır. Bu konuda Kur'an, insanlara bir güven duygusu kazandırarak, onları lüzumsuz bir takım kaygı ve korkulara kapılmaktan kurtarmaktadır. Nasıl ki Allah yaratma, bir işi dileme ve yapma, rızık istediğine istediği şekilde verme kudretine sahipse, aynı şekilde insanların yaşam süresini tayin etme konusunda da yegane hüküm sahibidir. Öncelikle Kur'an, Allah'ın izni olmadan hiçbir kişinin ölmeyeceğini (3:145), diğer taraftan da insanların her nerede olursa olsun, göğe yükselen kulelerde olsalar bile, (4:78), savaş zaman-

<sup>20</sup> Bkz. Kur'an, 5:54; 9:73; 48:29; 66:9.

<sup>21</sup> Bkz. Kur'an, 9:51; 11:88; 45:19; 58:10; 64:13.

<sup>22</sup> Bkz. Kur'an, 11:6, 56; 17:31; 29:60; 42:19.

<sup>23</sup> Bkz. Kur'an, 3:26; 13:26; 28:82; 29:62; 30:37; 24:38; 34:36; 34:39; 39:52; 42:49-50; 53:48; 42:12; 57:2; 57:5; 65:3.

larında savaşa çıkmayıp evde saklansalar da (3:154) ölümden kaçamayacaklarını,<sup>24</sup> herkese bir ömür tayin edildiğini (35:11) ve ömrün hiçbir şekilde ne uzatılabileceğini ne de kısaltılabileceğini belirtmektedir.<sup>25</sup>

Tüm bu ayetler bize, ne rızık ne de ecel konusunda, insanların herhangi bir endişeye kapılmamaları, bunun için de onurlarını rencide edici herhangi bir davranışa yönelmemeleri gerektiğini, yalnızca her şeyin yaratıcısı ve takdir edicisi olan Allah'a güvenmeleri ve dayanmaları gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca Kur'an, özellikle Müslümanların kendi aralarında, toplumdaki münafık, kafır, Yahudi ve Hıristiyanlara karşı nasıl davranması gerektiğini belirterek (25:72; 25:63), her yer ve zamanda, onurlarını korumaları gerektiğini, zira gerçek izzetin sadece Allah'a, Rasul'üne ve Müslümanlara ait olduğunu ifade etmektedir.

### **Ahlaki Değerler**

Değerler açısından Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu en temel konulardan birisi hiç şüphesiz ahlaki değerlerdir. Kur'an, ahlaki değerlere öylesine önem verir ki, neredeyse hemen her ayet ve surede, mutlaka ahlakla ilgili önemli mesajların yer aldığını görürüz. Hatta Kur'an, çok sıradan bir davranış şekli olan, eve girme ve soru sorma adabından (33:53, 59), en üst seviyedeki uluslar arası ilişkilere kadar tüm işlerin belli ahlaki ilkeler çerçevesinde yapılmasını istemektedir. Ancak biz, Kur'an'ın insanlığa getirdiği ahlaki ilkeleri kategorik olarak şu iki temel çerçevede ele alıp inceleyebiliriz. Bunlar, bireysel nitelikli ahlaki değerler ile toplumsal nitelikli ahlaki değerlerdir. Aslında bu ahlaki değerleri, mutlak anlamda böyle gruplara ayırmak pek doğru olmayabilir, zira bazen daha çok bireyi ilgilendiren ahlaki bir ilke ya da prensip toplumu, toplumsal olarak kategorize edebileceğimiz ahlaki bir durum da bireyi ilgilendirebilir.

Kur'an'ı incelediğimizde, bazen ahlakla ilgili doğrudan, bazen dolaylı, bazen de ibadetler yoluyla birtakım olumlu davranışların kazandırılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Şimdi kısa olarak birkaç örnek verelim.

*Bireysel nitelikli ahlaki değerler:* Kur'an daha çok bireysel nitelikli olmak üzere, her şeyden önce insanın hoşgörü sahibi olmasını (2:109; 7:199), şükredici olmasını (2:152), güçlülere karşı sabretmesini;<sup>26</sup> azimli olmasını (3:159; 2:155), herhangi bir şey hakkında hüküm verirken kuruntu ve iddialardan uzak, gerçek bilgiye dayanmasını,<sup>27</sup> ahde vefalı olmasını (2:40; 5:1), dürüst olmasını (2:42), sözünde durmasını (2:224), emanetlerini ve ahitlerini gözetmesini (70:32), ölçü ve tartıda

<sup>24</sup> Bkz. Kur'an, 33:16; 3:156; 3:168.

<sup>25</sup> Bkz. Kur'an, 3:145; 7:34; 16:61;35:11; 71:4.

<sup>26</sup> Bkz. Kur'an, 3:159; 2:45, 155.

<sup>27</sup> Bkz. Kur'an, 2:113; 22:17; 34:26; 2:62; 2:111.

dürüst olmasını,<sup>28</sup> tutum ve davranışlarında tutarlı ve dengeli olmasını,<sup>29</sup> güçlü bir iradeye sahip olmasını (2:35), iyimser ve ümitvar olmasını,<sup>30</sup> kötülüğü güzellikle savmasını (23:96) hatta kötülüğe karşı iyilik etmesini,<sup>31</sup> harcamalarında dengeli olmasını,<sup>32</sup> nezaketli olmasını (4:86), ihtiyatlı davranmasını (4:102) ve itidalli olmasını emretmektedir.<sup>33</sup>

Olumsuz ahlaki nitelikler olarak da Kur'an, özellikle Müslümanların fuhşiyattan (çirkinliklerden), zulümden, azgınlıktan, saldırganlıktan (16:90; 7:33), miskinlikten (3:146) cimrilikten,<sup>34</sup> her hangi bir zorluk karşısında yılmaktan ve zaaf göstermekten, uzak durmalarını istemektedir. Ayrıca her türlü hırsızlığı (5:38-39) ve insanları alaya almayı da (104:1) yasaklamaktadır.

*Toplumsal nitelikli ahlaki değerleri:* Kur'an, bir taraftan bireylerin ahlaki açıdan olgunlaşmasına yönelik bir takım ahlaki prensipler vaz ederken, diğer taraftan da sadece bireyi değil, toplumun diğer fertlerini de ilgilendiren ahlaki ilkeler ortaya koymuştur. Bu noktada Kur'an, bazen toplu halde birtakım ahlaki ilkelerden bahsetmiş, bazen de ayrıntılı olarak muayyen bazı ahlaki ilkeler ortaya koymuştur.

Kur'an başta anne-babaya itaat etmeyi, yakınlara, yoksula, yolda kalmışa, öksüzlere, akrabalara, biçarelere yardımcı olunmasını ve eşlerin birbirlerine karşı görevlerini tam olarak yerine getirmeyi tavsiye eder.<sup>35</sup> Yine Kur'an, mutlak anlamda canın korunmasını (2:178-179), kan dökülmemesini, hiç kimsenin evinden ve yurdundan çıkarılmamasını ve savaşlarda ahitlerin yerine getirilmesini (2:84, 177) emretmektedir. Kur'an, evrensel bir ilke olarak, insanların toplumda ne zulmetmesini ne de zulme uğramasını ister (2:279, 282). Çalışma ve dini sorumluluk açısından, kadın erkek arasındaki eşitliği,<sup>36</sup> birlikte karar vermeyi, danışmayı,<sup>37</sup> dini özgürlüğü,<sup>38</sup> adil olmayı,<sup>39</sup> insanlar arasında düzeltmeyi (2:224), dayanışmayı,<sup>40</sup> paylaşmayı,<sup>41</sup> emanete riayet etmeyi,<sup>42</sup> şiddete

<sup>28</sup> Bkz. Kur'an, 6:152; 17:35; 26:181-183; 83:1-3.

<sup>29</sup> Bkz. Kur'an, 2:44; 61:2-3; 62:5; 39:18; 31:18-19.

<sup>30</sup> Bkz. Kur'an, 39:53-54; 15:55-56; 12:87; 94:5-6.

<sup>31</sup> Bkz. Kur'an, 28:54-55; 41:34-35.

<sup>32</sup> Bkz. Kur'an, 17:26-27, 29; 6:141; 7:31.

<sup>33</sup> Bkz. Kur'an, 5:87; 5:94; 7:31-32; 25:67; 67:12.

<sup>34</sup> Bkz. Kur'an, 3:180; 4:37; 9:34; 17:31, 100; 33:19; 47:38; 57:24; 64:16; 92:8-11.

<sup>35</sup> Bkz. Kur'an, 2:83, 215, 177; 2:220; 17:26; 4:34-36.

<sup>36</sup> Bkz. Kur'an, 3:195; 57:12-14; 57:18; 58:1; 40:40; 47:19; 48:5; 37:149-152; 16:58; 53:21-22; 43:19; 17:40; 33:35-36; 4:32; 43:17-18.

<sup>37</sup> Bkz. Kur'an, 3:159; 42:38; 27:30-35; 2:233; 3:159; 7:104-114; 27:29-34; 42:38.

<sup>38</sup> Bkz. Kur'an, 2:114, 145, 272, 256; 2:272; 33:45; 26:3; 35:8; 18:6; 26:118; 13:31; 15:89; 16:82; 10:41; 11:12; 5:48, 92, 99; 6:107; 13:40; 88:21-22; 6:108; 7:188; 72:26; 42:48.

<sup>39</sup> Bkz. Kur'an, 5:8; 5:106; 4:135),

<sup>40</sup> Bkz. Kur'an, 22:28; 3:96-97; 2:117; 2:198; 6:143.

karşı misliyle karşılık vermeyi veya tercihen affetmeyi (16:126), karşılıklı sözleşmelerde ahde vefayı,<sup>43</sup> dürüst şahitlik yapmayı,<sup>44</sup> ve son olarak iyilik konusunda yarışmayı emretmektedir.<sup>45</sup>

Olumsuz özellikler açısından baktığımızda Kur'an'ın, toplumda insanları kaosa sürükleyecek, ya da toplumun huzur ve barışını bozacak tüm eylemleri yasakladığını görmekteyiz. Bu bağlamda Kur'an, kesinlikle haksız bir gerekçeyle adam öldürmeyi,<sup>46</sup> bozgunculuk yapmayı, fitne çıkarmayı,<sup>47</sup> gıybeti (49:12), zannı,<sup>48</sup> içki ve kumarı<sup>49</sup> da kesin bir şekilde yasaklar.

Görüldüğü gibi Kur'an, bir taraftan daha çok bireysel nitelikli ahlaki davranışlarla erdemli kişiler yetiştirmeyi amaçlarken, diğer taraftan da daha çok toplumsal ahlaki değerler yoluyla, bu fertlerin yaşayacağı ideal toplumlar oluşturmayı amaçlamaktadır. Sonuç olarak Kur'an'ın ahlaka ilişkin emir ve yasaklarına baktığımızda, insan hayatının her alanını kuşattığını ve onu hiçbir zaman kendi başına bırakmadığını görmekteyiz.

### **Kur'an'ın İnsanlığa Getirdiği Hedefler**

Kur'an, insanlara birtakım değerler getirirken, aynı zamanda onların belli hedeflere ulaşmalarını da amaçlamaktadır. Bu hedefler, sadece dünya merkezli olmayıp, aynı zamanda ahirete yöneliktir. Zaten Kur'an'ın en önemli özelliği de dünya ve ahiret dengesini kurarak, insanların hem bu dünyada, hem de öbür alemde mutlu ve başarılı olmalarını sağlamaktır. İşte Kur'an'ın insanlığa getirdiği hedeflerden bazıları şunlardır:

### **İnsanı Takva Sahibi Yapmak**

Kur'an'ın inananlara yönelik en temel hedeflerinden birisi, onları takva sahibi yapmaktır. Takva kavramı bir bakıma İslam'ın özünü oluşturmaktadır. O halde takva nedir? Takva "insanın kendisini Allah'ın himayesine koyarak, ahirette zarar ve elem verecek şeylerden iyice korunmasıdır." Takvaya ermenin de birtakım kuralları vardır. Bunların başında Allah'a samimiyetle ibadet etmek ve fenalıklardan korunmak gelmek-

<sup>41</sup> Bkz. Kur'an, 3:92; 2:254; 14:31; 13:22; 8:3; 2:3, 215, 219, 265, 267, 272-274; 3:92; 4:38-40; 63:10.

<sup>42</sup> Bkz. Kur'an, 4:58; 8:28; 23:8; 70:32.

<sup>43</sup> Bkz. Kur'an, 16:91; 2:27, 177; 3:76; 5:1, 13.

<sup>44</sup> Bkz. Kur'an, 2:140; 4:135; 5:8, 106; 25:72; 65:2; 70:33.

<sup>45</sup> Bkz. Kur'an, 11:7; 2:148; 5:48; 35:32; 57:21; 23:57-61.

<sup>46</sup> Bkz. Kur'an, 2:178; 4:92-93; 5:32; 17:33; 25:68.

<sup>47</sup> Bkz. Kur'an, 5:64; 11:85, 116; 13:25; 16:88; 26:183; 28:84.

<sup>48</sup> Bkz. Kur'an, 6:148; 43:20; 16:35.

<sup>49</sup> Bkz. Kur'an, 2:219; 4:43; 5:90-91.

tedir. Zira Kur'an, iyilik ve ibadette nicelikten ziyade niteliğe, yani ihlase önem vermektedir. Kur'an'ın ifadesiyle önemli olan, dini yalnız Allah'a özgü kılarak O'na kulluk etmektir.<sup>50</sup> Konuyla ilgili bir ayette Allah şöyle buyurur: "Ey insanlar! Sizi ve sizden önce yaşamış olanları yaratan Rabbinize kulluk edin ki, O'na karşı sorumluluğunuzun bilincine varasınız" (2:21). Allah'ın sık sık hatırlattığı hususlardan birisi de hiç şüphesiz insanların fenalıklardan korunmasıdır (39:28).

Kur'an'a göre hedef çok yaşamak değildir. Kur'an'ın ifadesiyle elbette insanlardan çoğu bin sene dahi yaşamak ister ((2:96). Ancak önemli olan kişinin çok yaşaması değil, kaliteli yaşamasıdır. Kur'an, insanların Müslüman olarak yaşayıp Müslüman olarak ölmesini istemekte (2:217; 3:102), "azığın en hayırlısının takva azığı" (2:197), en güzel elbisenin "takva elbisesi"(7:26) ve en nihai sonucun da takva olduğunu (20:132) belirtmektedir. Zira Kur'an, her hangi bir kişinin dininden dönerek ya da kafir olarak ölmesi halinde, o kişinin bütün amellerinin dünya ve ahirette heder olacağını ve cehennemlik olacağını belirtmektedir (2:217).

Kur'an farklı ayetlerde, o günkü Arap toplumundaki bazı adetlerin, örneğin yüzleri doğuya veya batıya çevirmenin (2:177), ya da evlere arkalardan girmenin iyilik olmadığını (2:189), esas iyilik ve takvanın İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak esaslarını samimi bir şekilde yerine getirmekle mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Kur'an en geniş bir şekilde, takva sahibi kişilerde bulunması gereken özellikleri de şöyle sıralamaktadır: İnanç esasları olarak başta Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaba ve bütün peygamberlere iman etmek; yakınlarına, öksüzlere, biçarelere, yolda kalmışa, dilenenlere ve esirlere seve seve mal vermek; bollukta ve darlıkta infak etmek, kızdıklarında öfkelerine hakim olmak, insanların kusurlarını affetmek, namazı kılmak ve zekatı vermek; anlaş-tıkları vakit ahitlerini yerine getirmek, özellikle de sıkıntı ve hastalık hallerinde ve savaşın şiddetli zamanında sabır ve sebat etmek (2:177; 3:134). Aslında yukarıdaki esaslar, bir bakıma İslam'ın özünü teşkil etmektedir. Dolayısıyla gerçek anlamda takvaya ulaşmak için, hem inanç, hem ibadet, hem de ahlaki esaslara inanıp onları uygulamak gerekmektedir. Kur'an'a göre, sadece yukarıda ve diğer birtakım ayetlerde sıralanan bazı ritüelleri yapmak yeterli değildir. Önemli olan onlara inanarak samimi bir şekilde gereğini yerine getirmektir. Zira Kur'an, kurban kesmekle ilgili olarak şöyle buyurmaktadır: "Onların ne etleri Allah'a ulaşır, ne de kanları; lakin O'na ulaşan, yalnızca sizin O'na karşı gösterdiğiniz bilinç ve duyarlıktır..." (22:37). Kur'an, insanlar arasında da üstünlük açısından tek kriterin takva olduğunu belirterek (49:13), gerçek anlamda insanlar arası eşitliği ortaya koymuştur.

<sup>50</sup> Bkz. Kur'an, 39:11, 14; 40:14, 65; 16:52.



### Dünya-Ahret Dengesini Sağlamak

Kur'an'ın, baştan sona ısrarla üzerinde durduğu en temel konulardan birisi de hiç şüphesiz, dünya-ahret dengesinin oluşturulmasıdır. Aslında bu durum oldukça paradoksal bir durumdur. Zira zaman olarak kıyaslandığında, dünya hayatı ahiret hayatına göre kıyaslanamayacak derecede kısa olmasına rağmen, sonsuz hayatın temellerinin de bu dünya hayatında atıldığını görmekteyiz. Meseleye bu açıdan baktığımızda, dünya hayatının azımsanamayacak derecede önemli; diğer taraftan ise, gerek süre olarak, gerekse nimet açısından, dünya hayatının ahiret hayatına kıyasla son derece küçük bir yer işgal ettiğini görmekteyiz. İşte yüce Allah, sık sık insanları uyararak, gerçek hayatın ahiret yurdu olduğunu hatırlatarak, dünya hayatına ancak yaşanacak süre kadar önem verilmesi gerektiğini, esas olanın ahiret hayatını kazanmak olduğunu hatırlatmaktadır. Elbette bunu söylerken Kur'an, hiçbir zaman dünya hayatını tamamen yok sayma gibi bir cihete de gitmemiştir. Kur'an, dengeli bir şekilde, ancak daima ahiret hayatını önceleyen bir denge kurulmasını istemiştir.

Öncelikle Kur'an, sadece dünya hayatını ya da sadece ahiret hayatını istemenin doğru olmadığını belirtir. Bu konuda Kur'an, "...Ey Rab-bimiz! Bize bu dünyada ver, diye dua ederler -böyleleri, ahiretin nime-tinden nasib almayacaklardır" (2:200) şeklinde buyurarak, sadece dünya hayatını istemenin doğru olmadığını belirtirken, bir başka ayette de Allah, Karun'a hitaben "Allah'ın sana verdiklerinden yararlanarak yalnızca ahiret yurdunda (iyi bir yer tutmanın) yolunu ara; bu arada, pek tabii, bu dünyadaki nasibini de unutma" (28:77 ) demiştir. Böylece sadece ahiret yurduna önem ve ağırlık vermenin de doğru olmadığı bizlere hatırlatılmış olmaktadır. Bunun yerine Allah, insanların hem dünyada hem de ahirette kendilerine iyilik ve güzellik verilmesini istemelerini emretmektedir (2:201; 7:156). Bununla beraber Kur'an, değişik yerlerde dünya hayatıyla ilgili betimlemeler yapmakta (3:14) ve asıl önemli olanın ahiret hayatı olduğunu vurgulamaktadır.<sup>51</sup>

Kur'an, yukarıdaki ayet meallerinde de gördüğümüz gibi, dünya ve ahiret hayatından sadece birisini tercih etmenin doğru olmadığını belirtirken, dünya ve ahiret hayatının özelliklerini karşılaştırmalı olarak insanların dikkatine sunmaktadır. Kur'an'a göre dünya hayatı, "geçimi az"<sup>52</sup> "yakın hayat" (10:24; 87:16), "aldatıcı bir zevkten başka bir şey olmayan" (3:185; 10:23), "bir oyun, eğlence ve süsten ibaret,"<sup>53</sup> "alçak bir yer" (7:169), "rüzgarların savurduğu bir çöp kırıntısı" (18:45), "kısa bir geçinme yeri" (40:39, 3:14) bir övünme, mal ve evlat çoğaltma yarışı-

<sup>51</sup> Bkz. Kur'an, 3:14; 4:77; 87:16-17; 28:60.

<sup>52</sup> Bkz. Kur'an, 4:77; 9:38; 10:70; 13:26.

<sup>53</sup> Bkz. Kur'an, 6:32; 47:36; 57:20.

nın yer aldığı (57:20) bir mekan olarak tasvir edilmektedir. Diğer taraftan ahiret hayatıyla ilgili olarak da, asıl varılacak güzel yerin Allah'ın yanı olduğu (3:14), "ahiret ödülünün ve yurdunun daha hayırlı olduğu,"<sup>54</sup> ahiretin güzel bir gelecek (38:40), "sonu güzel olan yurt" (13:24), "sevapça ve umutça daha hayırlı bir yer" (18:46), "rızkı daha hayırlı ve daha sürekli" (20:131), "daha hayırlı ve daha kalıcı,"<sup>55</sup> "dereceler bakımından da, üstünlük bakımından da daha büyük" (17:21), buna karşılık "azabı da daha çetin ve daha sürekli" (20:127; 39:26) olduğu ifade edilmektedir.

Kur'an, dünya ve ahiret hayatıyla ilgili yukarıdaki değerlendirmeleri yaptıktan sonra, "Allah'a karşı sorumluluk bilinci duyan herkes için (iki hayattan) en iyisi, en üstünü ahiret hayatı olduğuna göre artık aklınızı kullanmayacak mısınız?" (7:169) diyerek yine de tercihi insanın kendisine bırakmaktadır. Eğer insan, sadece dünya hayatı ve süsünü isterse, orada onlara amellerinin karşılığının tam olarak verileceğini (11:15), ancak ahirette onlar için ateşten başka bir şey olmadığını ve yaptıkları amellerin hepsinin de boşa çıkacağını belirtmektedir (11:16). Başka bir ayette de, "Kim öteki dünyada kazanç elde etmeyi isterse onun kazancında bir artış sağlarız: bu dünyada bir kazanç isteyene ise ondan bir şeyler veririz, fakat böyle biri, öteki dünya(nın nimetlerin)den hiçbir pay alamayacaktır" (42:20) diyerek, nihai tercihi insanın kendisine bırakmaktadır.

### **Sosyo- Ekonomik Adaleti Gerçekleştirmek**

Kur'an, yeryüzündeki canlıların beslenmeleriyle ilgili her hangi bir sorunun olmadığı konusunda ısrar eder, zira Allah, dünyadaki her yaratık için kafi derecede yiyecek yaratmıştır (11:16; 6:151). Eğer yeryüzünün her hangi bir köşesinde, mutlak bir fakirlik varsa, bu durum kaynakların yetersizliğinden değil, aksine adil olmayan ekonomik ve siyasi sistemlerden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Kur'an, sosyal sınıf, inanç, renk veya cinsiyet ayrımı yapmadan, kanun önünde mutlak eşitliği tanıyıp isterken; ekonomik anlamda mutlak bir eşitliği ya da mutlak bir mal varlığı dağılımını da istememektedir. Kur'an, toplumun belli bir düzen içinde devamını sağlamak için (43:32), Allah'ın herkesi eşit bir şekilde yaratmadığından söz eder. Dolayısıyla insanlar arasında biyolojik ve psikolojik açıdan olduğu kadar, sosyo-ekonomik açıdan da farkın olması oldukça doğaldır. Ancak Kur'an, bu farklılıkların kesinlikle, yok-sul kesim aleyhine suiistimal edilmemesini emretmektedir.

Kur'an'ın, Allah'a imandan sonra en çok tekrarladığı, hatta ahirete imanla eş değer tuttuğu hususlardan birisi de hiç şüphesiz, toplumda

<sup>54</sup> Bkz. Kur'an, 12:57, 109; 16:41; 3:198; 42:36.

<sup>55</sup> Bkz. Kur'an, 28:60; 16:96; 87:17.

sosyal dayanışma konusudur. Kur'an pek çok yerde, Allah'a kulluk edip, ona hiçbir şeyi ortak koşmayarak, başta anne-baba olmak üzere toplumda kırılğan bir yapıya sahip olan akrabaya, öksüzlere, yoksullara, yakın ve uzak komşuya, yakın arkadaşına, yolcuya ve himaye edilenlere yardım edilmesini tavsiye etmektedir (4:36; 17:23). Kur'an, özellikle Mekke döneminde bu sosyal dayanışma konusuna o kadar önem vermiştir ki, bazı ayetlerde yoksulu doyurmayanlar cehennemle tehdit edilirken (69:34; 74:44), bazı ayetlerde de doğrudan iman konusuyla ilişkilendirilerek bu tür insanlar, ahiret gününü yalanlayanlarla bir tutulmuştur (107:1, 3-7). Diğer taraftan toplumdaki bu tür insanlara yardım eden kişiler de sürekli olarak övülmüş ve karşılığında cennet nimetleriyle müjdelenmişlerdir (76:8). Kur'an yoksulu, yetimi, akrabaya bakmakla bakmamayı "sarp yokuşa" (90:11-12) benzetmekte, toplumun bu aciz kesimine yardım edenleri sarp yokuşa tırmananlar olarak değerlendirirken, yardımcı olmayan kişileri de sarp yokuşa tırmanamayanlar olarak nitelendirmektedir (90:10-16).

Aslında Kur'an'a göre, yoksula yardım etmek, zenginler tarafından fakirlere yapılan bir lütuf olmayıp, dini bir vecibedir. Kur'an çok açık bir şekilde, "onların mallarında belli bir hisse vardır; saile ve mahruma (isteyene ve utancından dolayı istemeyip mahrum kalana)" (70:24-25) diyerek, zenginlerin bu görevlerini ifa etmelerini istemektedir. Yine Kur'an'a göre, zenginlerin mallarından fakirlere yardım etmeleri, mallarında bir arınma ve yücelme olarak tavsif edilmiştir ((92:18). Kur'an, öksüz ve yetimlere yardım edilmemesi şöyle dursun, onların azarlanmasını bile reddetmektedir (93:9-10).

Yukarıda örnek olarak verdiğimiz tüm bu ayetlerden ortaya çıkan husus şudur: Kur'an, katı bir bencilliği reddederek, Allah'ın vermiş olduğu rızkın mutlak olarak eşit olmasa bile, toplumda tabii ihtiyaçları karşılayacak tarzda paylaşılmasını istemektedir. Bu yüzden Kur'an, hali vakti yerinde olanlara, Allah'ın rızkından bol bol yemelerini, istifade etmelerini, ancak bunları yaparken de hiçbir zaman fakirleri unutmamaları gerektiğini hatırlatmaktadır (22:28).

Tabii ki Kur'an, toplumda sosyal dayanışmayı, sosyal adaleti temin için sadece birtakım tavsiyelerle kalmamış, bir taraftan olumlu yaptırımlar getirirken, diğer taraftan da caydırıcı yaptırımlar öngörmüştür. Olumlu yaptırımlar olarak Kur'an, her şeyden önce kişinin rızkını temin için, kendi bireysel çalışmasını emretmektedir. İslami anlayışta çalışma, kişinin kendi hayatını devam ettirebilmek amacıyla yaptığı her türlü meşru iş ve gayrettir ve dini bir emir ve ibadet olarak telakki edilmiştir. Kur'an'ın bu konudaki öğretisi açıktır. Allah ancak çalışan ve azimle gayret eden kişilere yardım edecektir (29:69). Ancak çalışmak için yeterli fiziki donanımına sahip olamayan ya da çeşitli nedenlerden dolayı ihtiyaç

içinde olan kişilerin tabii ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla, Kur'an'ın ortaya koyduğu en temel prensiplerden bir diğeri de zekat ve sadakadır. Dolayısıyla zengin olan her Müslüman, malından belli bir oranda fakirlere vermekle yükümlüdür.<sup>56</sup> Sadaka ise zekat kadar zorunlu olmamakla beraber yine de Müslümanların malından vermeleri gereken bir paydır.<sup>57</sup> Elbette buradaki amaç, bir dilenenler gurubu yaratmak değil, toplumda dengeyi ve asayiş sağlamaktır. Kur'an'ın malın dağıtımıyla ilgili olarak ortaya koyduğu prensiplerden üçüncüsü de miras hukukudur.<sup>58</sup> İslami anlayışta mirasın amacı, mal ve mülkün sadece birkaç elde değil, daha geniş bir şekilde sirkülasyonunu sağlamaktır. Miras dağıtımını özellikle kadınlar açısından çok daha önemli sonuçlar doğurmaktadır. Zira dünyanın her yerinde bu konuda en çok haksızlığa uğrayan kadınlardır. Dolayısıyla İslam'ın öngördüğü miras dağılımı sağlandığında, kadınlar daha fazla ekonomik faaliyetlere katılabilecekler, daha fazla ekonomik özgürlüğe sahip olabilecek ve sonuçta bu olumlu durum, onların çocuklarına ve aile hayatlarına da yansiyacaktır.

Kur'an, bir taraftan toplumdaki sosyal dayanışmayı temin için olumlu yaptırımlar öngörürken, diğer taraftan sosyal dayanışmayı engelleyen eylemleri de yasaklamıştır. Bunların başında faiz gelmektedir. Kur'an, çok açık bir şekilde faizi yasaklayarak,<sup>59</sup> malın ve varlığın fakirden zengine geçmesini, ekonomik adaletsizliğin artmasını ve hepsinden de öte toplumda sadece faiz yoluyla kazanç temin eden atıl bir sınıfın oluşmasını engellemeyi amaçlamaktadır. Kur'an bir taraftan faizi yasaklarken, diğer taraftan tüm meşru olmayan ticari eylemleri de yasaklamıştır. Bu bağlamda, örneğin tekelciliği, stok yapmayı kumar ve şans oyunları ile her türlü alkol ve benzeri uyuşturucu maddelerin satılmasını da yasaklamıştır (2:219; 5:90-91). Son olarak Kur'an, Müslümanların yemesini, içmesini ve meşru şartlar altında hayatın diğer zevklerini de tatmasını isterken, aşırı tüketimi yani israfı da (7:31) yasaklamıştır. Bununla birlikte İslam, israfın her türüsünü yasaklarken, cimriliği de<sup>60</sup> aynı şekilde yasaklamıştır. İslam'ın bu konudaki tavrı orta yoldur. Dolayısıyla bir Müslüman, önce temel ihtiyaçlarını karşılayacak, ondan sonra, toplum ancak belli bir seviyeye geldiğinde, diğer şeyler için harcama yapabilecektir.

### **Örnek Bir Toplum (Ümmet) Oluşturmak**

Kur'an bir taraftan ideal bir insan tipi yaratmaya çalışırken, diğer taraftan da diğer insanlara örnek olabilecek bir toplumun (ümmetin)

<sup>56</sup> Bkz. Kur'an, 2:43, 110, 177, 215, 267, 273, 3:92 vd.

<sup>57</sup> Bkz. Kur'an, 2:83, 3:17; 4:36 vd.

<sup>58</sup> Bkz. Kur'an, 4:2, 11-12, 176.

<sup>59</sup> Bkz. Kur'an, 2:275-276, 278-279; 130; 4:161; 30:39.

<sup>60</sup> Bkz. Kur'an, 3:180, 4:37, 9:35 vd.

oluşturulmasından bahsetmektedir. Kur'an'ın deyimiyle, "İslam toplumu" diğer toplumlar için örnek bir toplumdur. Kur'an bu toplumu, "dengeli ve ölçülü bir toplum" (2:143) ve "insanlık (insanlığın iyiliği) için çıkarılmış hayırlı bir topluluk" (3:110) olarak tasvir etmektedir.

Acaba bu dengeli ve ölçülü ümmetin ya da hayırlı ümmetin özellikleri nelerdir? Kur'an bu konuda şöyle buyurmaktadır: "Siz, insanlığın iyiliği için çıkarılmış hayırlı bir topluluksunuz; doğru olanı emreder, eğri olandan alıkoyarsınız ve Allah'a inanırsınız" (3:110). Başka bir ayette, bu hayırlı ümmetin özellikleri biraz daha geniş bir şekilde şöyle tavsif edilmektedir: "Onlar, Allah'a ve Ahiret Gününe inanırlar; doğru olanı emreder, eğri olandan alıkoyarlar ve hayırlı işlerde birbirleriyle yarışır: işte bunlar dürüst ve erdemli kimselerdendir" (3:114).

Kur'an, oluşturulacak bu örnek toplumun, fonksiyonunu da şu şekilde açıklamıştır: "(O yardıma layık olanlar ki) kendilerini yeryüzünde egemen kılsak (dahi) salâta devam ederler, arınmak için verilmesi gerekeni verirler, yapılması iyi ve doğru olanı emreder, yanlış ve kötü olanı yasaklarlar..." (22:41).

Yukarıdaki ayetlere baktığımızda, Kur'an'ın ortaya koymaya çalıştığı örnek toplumun, dini bir takım vecibeleri yerine getirmelerinin ötesinde, temel olarak toplumun huzurunu temin için iki önemli misyonla görevlendirildiklerini görmekteyiz: Bunlar da iyiliği emretmek ve kötülüklerden sakındırmaktır. Böylece Kur'an, ideal bir toplum oluşturmayı hedeflemektedir.

### **Bir İnanç Toplumu Oluşturmak**

Kur'an her ne kadar, Hz. Muhammed'i son peygamber, İslam dinini en son ve kamil bir din, İslam ümmetini de tek ümmet olarak kabul etse de,<sup>61</sup> kendisinden önce gelen peygamberlerin ve getirdikleri dinin varlığını daima kabul edip, onları tasdik etmiş ve söz konusu dinlerin mensuplarıyla ortak bir zemin oluşturmayı amaçlamıştır. Kur'an, sık sık Yahudi ve Hıristiyanları eleştirip, Allah'ın sadece belli bir kavmin ya da milletin değil, tüm insanların Rabbi (2:139) olduğunu belirterek, daha kuşatıcı bir tavır benimsemiştir. Kur'an bu hususu, "Ve sizin Tanrınız, tek Tanrı'dır; O'ndan başka tanrı yoktur" (2:163) diyerek, ortak bir inanç toplumu oluşturmayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Kur'an, Müslümanların özelliklerinden bahsederken, onların geçmiş peygamberlere ve onların getirdikleri kitaplara inandıklarını ve onlar arasında her hangi bir ayırım yapmadıklarını belirtmektedir.<sup>62</sup> Kur'an'ın reddettiği grup, hiçbir kitap ve peygamber tanımayan kafirler ve müşriklerdir. Kur'an, Allah'a

<sup>61</sup> Bkz. Kur'an, 3:19; 3:85; 21:92; 23:52.

<sup>62</sup> Bkz. Kur'an, 2:136; 2:285; 3:3; 3:84; 4:163.

ortak koşanları “pislik” ve “murdar” olarak nitelendirmekte, inanmayanların sözünü en alçak söz olarak tasvir etmekte ve puta tapanların, Mescidi Haram’a bile yaklaştırılmamalarını emretmektedir (9:28, 95, 40).

Kur'an, başta Kitap Ehli olarak vasıflandırdığı Yahudi ve Hıristiyanları İslam'ın şemsiyesi altında toplamayı hedeflemiş, onlarla en güzel bir şekilde tartışılmasını (29:46; 16:125) ve onların da Kur'an'a inanmalarını istemiştir. Bu konuda Kur'an'da şu ayeti görmekteyiz: “... size geçmişte bildirilmiş olan haberleri doğrulayıcı nitelikte indirdiğim bu vahye inanın; onun gerçekliğini inkar edenlerin öncüsü olmayın...” (2:41). Ehli Kitabın Kur'an'ı kabul etmemesi üzerine, Allah onları ortak bir noktaya davet ederek şu çağırışı yapmıştır: “Ey geçmiş vahyin izleyicileri! Sizinle bizim aramızdaki şu ortak ilkeye gelin: Allah'tan başka kimseye kulluk etmeyeceğiz, O'ndan başka hiçbir şeye ilahlık yakıştırmayacağız ve Allah ile birlikte insanları rab edinmeyeceğiz...” (3:64).<sup>63</sup>

Kur'an her ne kadar Müslümanları, harbî olan inkarcıları, Yahudi ve Hıristiyanları dost edinmemeleri konusunda uyarsa da,<sup>64</sup> onlarla insanî düzlemde iyi geçinilmesini (60:8), Kitap Ehli'nin hepsinin bir olduğunu, onlardan bazılarının Allah'a, kendilerine ve Hz. Peygamber'e indirilene inandıklarını ve Allah'a karşı da saygılı olduklarını belirtmektedir.<sup>65</sup> Dolayısıyla Kur'an, daima diğer topluluklardan da iyilerin olacağını, birtakım prensiplere uymakla onların da kurtuluşa erebileceğini beyan etmiştir. Bu konudaki ayetlerden birisi şöyledir: “Kuşkusuz, (bu ilahi kelama) iman edenler ile Yahudi inancının takipçilerinden, Hıristiyanlardan ve Sabiilerden Allah'a ve Ahiret Günü'ne inanmış, doğru ve yararlı işler yapmış olanların tümü, Rab'lerinden hak ettikleri mükafatları alacaklardır; ve onlar ne korkacak, ne de üzüleceklerdir” (2:62; 5:69). Görüldüğü gibi Kur'an, tekelci bir tavır sergilemek yerine, geçmiş ümmetlerden de belirli şartlarda kurtuluşa erecekleri sıralayarak, onların hepsini bir tutmayacağını, inançsızlara karşı ortak bir inanç gurubu oluşturmayı amaçlamaktadır.

Kur'an'ın bu noktadaki nihai hedefi, gerek kafir ve münafık, gerekse Kitap Ehli olsun, onları İslam'a davet etmektir (22:67). Eğer kabul ederlerse, bir sorun yoktur. Reddettiklerinde ise Kur'an, kıyamet gününde haklıyı ve haksızı ortaya çıkaracağını (22:17) haber vermektedir. Bu konudaki Kur'an'ın son ikazı şudur: “...Bizim yaptıklarımızın hesabı bize çıkacaktır, sizin yaptıklarınız da size. Bizimle sizin aranızda bir çekişme olmamalı: Allah hepimizi bir araya toplayacaktır; çünkü varış O'nadır” (42:15).

<sup>63</sup> Bkz. Kur'an, 19:36; 22:34; 29:46.

<sup>64</sup> Bkz. Kur'an, 8:73; 5:51; 9:23; 60:1.

<sup>65</sup> Bkz. Kur'an, 3:199; 21:105; 3:75.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, esas itibariyle Kur'an, düşman olarak ateist ve müşrikleri görmektedir. Kendisine kitap verilenlere ise, daima farklı olarak daha sıcak bakmış ve hakikati görüp kabul etmeyi diğerlerine oranla daha ümitli bulmuştur. Bununla beraber İslam, evrenselliği gereği, kapısını tüm insanlara her zaman için açık bırakmıştır.

### **Dünya Barışını Tesis Etmek**

Kur'an'ın en nihai hedeflerinden birisi de, aile hayatından (4:128) uluslar arası ilişkilere kadar yeryüzünde barış ve huzuru tesis etmektir. Her ne kadar Kur'an, mutlak anlamda bir dünya barışının olamayacağını (2:251; 22:40), daima kötüyü iyinin mücadele edeceğini belirtse de, dünya barışını tehdit eden fitne ve bozgunculukla sürekli mücadele edilerek, inanan-inanmayan herkesin barış ve huzur içinde yaşamalarını istemektedir. Bu bağlamda Kur'an, önce müminleri kardeş olarak ilan etmiş, onların kendi aralarında kardeşçe yaşamaları gerektiğini, aksi bir durumda mutlaka aralarının düzeltilmesi lüzumunu (49:9-10) belirtmiş, daha sonra da tüm insanlığın barış içinde yaşamalarını istemiştir.

Kur'an, dünya barışı için önce, insanların huzurunu bozan bozgunculukla mücadele etmekte ve bu tür eylemlere kalkışanları çok ağır bir şekilde eleştirmektedir. Kur'an, geçmiş toplumlardan da örnekler vererek, sık sık yeryüzünde karışıklık çıkarıp bozgunculuk yapılmaması, şımarılmaması ve böbürlenilmemesi gerektiğini,<sup>66</sup> bozgunculuk yapanların sonuçlarının çok acı olduğunu hatırlatmakta,<sup>67</sup> halkı zalim olmadan, ülkeleri helak etmeyeceğini ifade etmektedir (28:59; 46:35).

Kur'an, şirki ve dinsizliği yaymayı, dinden döndürmeyi, Allah'ın haramlarını çiğnemeyi, asayışı bozmayı, vatandan çıkarmayı veya çıkarılmasına yardım etmeyi birer fitne eseri olarak kabul etmiş<sup>68</sup> ve bu tür eylemde bulunan kişilere çok ağır cezalar öngörerek (5:33) onlarla sonuna kadar mücadele edilmesini istemiştir.<sup>69</sup> Zira Kur'an'a göre, fitneyle mücadele edilmediği takdirde, bu durum sadece haksızlık edenlere erişmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumun tümünü olumsuz yönde etkileyecektir (8:25). Burada dikkat edilmesi gereken çok önemli bir husus da, bir savaş nedeni olan dini özgürlüğün, sadece Müslümanlar için değil, aynı zamanda diğer din mensupları için de geçerli bir neden olmasıdır. Zira Allah, çok açık bir şekilde Müslümanlara savaş izninin verildiğini açıklarken, dini özgürlük konusunda Müslümanlarla diğer inanç sahibi kişiler arasında her hangi bir ayırım yapmamış ve şöyle buyurmuştur: "Onlar ki sadece 'Bizim Rabbimiz Allah'tır!' dedikleri için haksız

<sup>66</sup> Bkz. Kur'an, 7:56, 74; 28:77; 29:30, 36; 28:3-4; 40:75.

<sup>67</sup> Bkz. Kur'an, 27:14; 20:42-79; 46:20.

<sup>68</sup> Bkz. Kur'an, 2:191; 2:217; 22:40; 60:9.

<sup>69</sup> Bkz. Kur'an, 4:91; 8:39; 49:9.

yere yurtlarından çıkarıldılar. Çünkü, Allah insanları birbirlerine karşı savunmasız bıraksaydı, şüphesiz o zaman, içlerinde Allah'ın isminin çokça anıldığı manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler (çoktan) yıkılıp gitmiş olurdu, ... (22:40). Bu yüzden de toplumda fitne konusuna hiç müsamaha gösterilmeden üzerine gidilmelidir.

Kur'an'ın önemle üzerinde durduğu husus, fitnenin, baskının ve zulmün engellenerek ortadan kaldırılmasıdır. Hatta Kur'an'a göre, zulüm ve baskı (fitne) adam öldürmekten daha kötüdür (2:191; 2:217). Kur'an'ın bu konudaki nihai hedefi, yeryüzünden fitnenin tamamen ortadan kaldırılmasıdır. Fitne ortadan kalkıp da barış ve huzur temin edilinceye kadar Kur'an, Müslümanların mücadele etmesini istemiştir (2:193). Yoksa tek başına dini yayma isteği bazılarının zannettiği gibi, bir savaş nedeni olmamıştır. Hatta Kur'an, "İnanc(ınız)dan dolayı size karşı savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan sürmeyen (inkarcılara) gelince, Allah onlara nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz: çünkü Allah adil davrananları sever" (60:8) diyerek, tüm çabasının toplumda barış ve huzuru temin etmek olduğunu göstermektedir.

Kur'an esas itibariyle Müslümanların, Müslüman olmayanlarla iyi ilişkiler sürdürmesini ister ve onlar barış yanlısı oldukları sürece, daima onlarla barış içinde yaşamalarını öngörür (8:61). Bununla birlikte Kur'an, Müslümanların daima uyanık olmaları ve hazırlıklı bulunmaları gerektiğini, ancak bu şekilde düşmanlarından emin olabileceklerini hatırlatır (8:61). Bu ideal başarılmadığında ise Kur'an, toplumda barış ve huzuru temin için, inanç özgürlüğü ve insanca yaşam için bazı durumlarda savaşa izin vermiştir. Ancak bunu hiçbir zaman kişisel bir kazanç, ya da karşı tarafa bir saldırı mahiyetinde ele almamış, savaşa daha çok savunma olarak, savunmasız durumda olan kişilerin hakkını korumak amacıyla<sup>70</sup> izin vermiştir. Savaş durumunda bile Kur'an, Müslümanların zulüm yapmamalarını (2:190) emretmiş ve kötülüğün cezasının ancak onun gibi bir kötülük olabileceğini, hatta düşmanın bile affedilip bağışlanmasının daha hayırlı olacağını beyan etmiştir (42:40).

### **Sonuç**

Sonuç olarak diyebiliriz ki, her ne kadar insanlık, kendisini önceki dönemlere kıyaslayarak gelişmişliğini ilan etse de, aslında evrensel insani değerler açısından baktığımızda, onun hala büyük bir bocalama ve buhran içinde olduğunu, hatta daha kötüye doğru gittiğini görmekteyiz. İnsanlığın mevcut durumu bize, bir zamanlar Aydınlanma Dönemi düşünürlerinin iddia ettikleri, dinlerin öneminin kalmayacağı tezi bir tarafta, daha önemli hale geldiğini göstermektedir. Özellikle bu noktada bir

<sup>70</sup> Bkz. Kur'an, 4:75; 22:39-40; 42:39.



bütün olarak insanlığın, İslam'ın ilke, prensip ve öğretilerine ne kadar muhtaç olduğu görülmektedir.

İşte Kur'an, bir taraftan insanlara başta açıklamaya çalıştığımız, bir takım değerleri getirirken, diğer taraftan da bu değerler doğrultusunda bazı hedeflere ulaşmayı amaçlamaktadır. Kur'an'ın ortaya koyduğu hedeflere ulaşmak için de bu değerleri benimseyip yaşamak gerekmektedir. Zira Kur'an'ın ortaya koyduğu değerlerle hedefler arasında bir tutarlılık ve bir neden sonuç ilişkisi vardır. Kur'an'ın ortaya koyduğu değerleri benimsemeden, yaşayıp hayata geçirmeden, hedeflerinin gerçekleşmesini beklemek imkansızdır. Burada önemli olan, başta Müslümanlar olmak üzere tüm insanlığın, Kur'an'ı bir bütün olarak ele alıp, geçmiş kavimlerin başlarına gelenlerden ders çıkararak kendi inanç, tutum ve davranışlarına yön vermesidir. Zira Allah, sadece belli bir ırkın ya da dinin mensuplarının değil, canlı cansız tüm varlıkların Rabbi olduğu gibi, gönderdiği Kur'an da sadece Müslümanların değil, tüm insanlığın kitabıdır.

## İSA-MESİH'İN ÖLÜMDEN DIRİLMESİ HAKİKAT Mİ MİTOLOJİ Mİ? İsa'nın Ölümünden Dirilişi ve Taraftarlarına Görülmesiyle İlgili Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi

Doç. Dr. Mahmut AYDIN\*

### ÖZET

İsa-Mesih'in ölümünden dirilmesi inancı günümüz Hıristiyanlığının bel kemiğini oluşturmaktadır. Dahası bu inancın hem kilise hem de Hıristiyan teolojisindeki önemi çok büyüktür. Kilise, otoritesini ölümünden dirilen ve göğe yükseldiğine inanılan İsa-Mesih'in havarilerine bahsettiği otoriteden/yetkiden almaktadır. Ölümünden dirilen İsa, teolojik epistemolojinin bir garantisi olarak akademik teolojiye hizmet etmektedir. İsa'nın çarmıha gerilmesinin üçüncü gününde ölümünden dirildiği yönündeki inancın Hıristiyan düşüncesindeki bu öneminden dolayı günümüz Hıristiyanlığındaki hemen her konunun İsa'nın ölümünden dirilmesi ve göğe yükselmesi olayına bağlı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu yazımızda Hıristiyanlık için bu denli önemli olan İsa'nın ölümünden dirilmesi olayını ele alarak bu olayla ilgili kutsal kitap rivayetlerini tarihsel açıdan değerlendirip İsa'nın akıbetinin ne olduğu sorusunu yanıtlamaya çalıştık. Bunu yaparken kendimize şu soruları soracağız. İsa gerçekten ölümünden dirildi mi? Dirildiyse nasıl dirildi? Dirilme olayının görgü tanıkları var mı? Yoksa İsa'nın öldüğünü bir türlü kabul edemeyen taraftarları, bağlılıkları nedeniyle onu imanlarında mı diriltmiştir? Ya da çarmıhta yaşadığı acı ve ıstıraptan dolayı bayılan İsa, kaya mezara kapatıldıktan sonra kendine gelince havarileri bu durumu ölümünden dirilme olarak mı anlamıştır? Çalışmamızın sonunda konuyla ilgili şu temel sonuçlara ulaştık: İsa'nın ölümünden dirilmesi ölen bedeninin tekrar yaşam kazanması değil, ilk taraftarlarının gözünde şekil değiştirmesi ve aşkınlaşması anlamına gelmektedir. Bundan dolayı Hıristiyan düşüncesinde İsa'nın ölümünden dirildiğine iman onun ölen bedenine ne olduğuna bağlı değildir. İsa'nın ölümünden dirilmesi ilk Paskalya Pazarında yani İsa'nın çarmıha gerilmesinin üçüncü gününde olan bir olay değil, ilk Hıristiyan cemaati içinde daha sonraları ortaya çıkan bir inanç konusudur. Yeni-Ahit kaynakları İsa'nın ölümünden dirilmesini ve taraftarlarına görünmesiyle ilgili ilk Hıristiyan toplumunda ortaya çıkan farklı rivayetleri ve tecrübeleri nakletmekte yoksa söz konusu olayın nasıl vuku bulduğunu görgü tanıklarına başvurarak tasvir etmemektedir.

**Anahtar Kavamlar:** İsa-Mesih, İsa-Mesih'in Ölümünden Dirilmesi, Ölümünden Dirilen İsa'nın Taraftarlarına Görülmesi, Boş Mezar, Pavlus, Petrus, Yakup, Mecdeli Meryem, İsa'nın Göğe Yükselmesi

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Öğretim Üyesi

**ABSTRACT****RESURRECTION OF JESUS-CHRIST IS A REALITY OR MYTH?****A Historical Evaluation of Christian Accounts Concerning Resurrection and Appearances of Jesus-Christ to His Followers**

As is well know the resuurrection of Jesus is the central point of the Christianity. Its significance in the church and in theology is immense. Since the church derives its right to exist from the authority bestowed on it by the resurrected and ascended Christ and this Christ stil serves academic theology as a guarentee for theological epistemology. By taking into account the significance of issue of the resurrection of Jesus from dead after his cruxifiction we can say that in today's Christianity everything quite simply depends on the event of the resurrection of Jesus. Because of this importance of this event for Christianity we wanted to answer what really happened to Jesus after his cruxifiction by the Roman governer Pontus Pilatus by analysing deeply Christian accounts which are found both canonic and non-canonic sacred writings and evaluate them from the historical point of view. In the end of our examination of these sources we reached the following conclusion. The resurrection of Jesus did not involve the resusciation of his body after his dead. Belief in Jesus's resurrection did not depend on what happened to his body. The resurrection was not an event that happened on the first Easter Sunday. Since the earlier strata of the New Testament contain no appearance stories of Jesus to his followers, it does not seem necessary for Christians faith to believe the literal veracity of any of the later narratives concerning this event.

**Key words:** Jesus-Christ, Resurrection of Jesus-Christ, Appearance of Jesus to His Followers, The Empty Tomb, Paul, Peter, Jacob, Mary of Magdala, ascension of Jesus.

**Giriş**

Bilindiği üzere geleneksel Hıristiyan inancına göre İsa, elçiliğinin son dönemlerinde MS. 30 yıllarında Kudüs'teki kutsal mabette bazı olaylara ve karışıklıklara sebebiyet verdiği için dönemin Roma valisi tarafından kargaşa, anarşi ve isyan çıkarmakla suçlanarak çarmıh cezasına çarptırılmış ve idam edilmiştir. Ölümünün üçüncü gününde ise ölümden dirilmiş, taraftarlarına görünmüş ve daha sonra da göğe yükselmiş ve dünyanın sonuna doğru da tekrar yeryüzüne gelip ona tabi olanlarla birlikte bin yıl sürecek bir Tanrısal Krallık tesis edecek bir figürdür. Bu geleneksel inanç günümüz Hıristiyanlığının inanç bildirgesi olarak kabul edilen İznik-Kadıköy akidesinde de şu şekilde yansımaları bulmaktadır: "...üçüncü günde ölümden dirilmiş ve göğe yükselmiştir... Yaşayanları ve ölüleri yargılamak için muzaffer bir şekilde tekrar gelecektir." Bu inanç günümüz Hıristiyanlığının bel kemiğini oluşturmaktadır. Dahası bu inancın hem kilise hem de Hıristiyan teolojisindeki önemi çok büyüktür. Kilise, otoritesini ölümden dirilen İsa'nın havarilerine bahsettiği otorite-

den/yetkiden almaktadır. Ölümden dirilen İsa, teolojik epistemolojinin bir garantisi olarak akademik teolojiye hizmet etmektedir. İsa'nın ölümden dirilmesi inancının Hıristiyan inancı için olan bu önemini daha net olarak ortaya koymak için Hıristiyan teologlarından yaptığımız şu alıntılarını okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz:

İsa'nın ölümden dirilmesi sorunu, Hıristiyan inancının önemli bir sorunu, hatta en önemli sorunudur. Sıradan Hıristiyanlar bu gerçeğin nadiren farkında olmasına rağmen, inancın ve teolojinin diğer sorunlarına bu sorun tarafından karar verilmektedir.<sup>1</sup>

Hıristiyanlık, İsa'nın Tanrı tarafından ölümden kaldırılması gerçeğiyle ayakta durmakta ya da yıkılmaktadır.<sup>2</sup>

Hıristiyanlık, Nasıralı İsa'nın yaşayan ve güçlü bir şekilde etkili Mesih olarak ikrar ve ilan edildiği Paskalya'da başlar. Paskalyasız İncilin, inancın, tebliğin, kilisenin, ibadetin ve misyonun olması söz konusu değildir.<sup>3</sup>

Görüldüğü üzere günümüz Hıristiyanlığının temel unsurları İsa'nın ölümden dirilmesi inancına bağlıdır. Bu yazımızda Hıristiyanlık için bu denli önemli olan İsa'nın ölümden dirilmesi olayını ele alarak bu olayla ilgili kutsal kitap rivayetlerini tarihsel açıdan değerlendirip İsa'nın akıbetinin ne olduğu sorusunu yanıtlamaya çalışacağız. Bunu yaparken kendimize şu soruları soracağız. İsa gerçekten ölümden dirildi mi? Dirildiyse nasıl dirildi? Dirilme olayının görgü tanıkları var mı? Yoksa İsa'nın öldüğünü bir türlü kabul edemeyen taraftarları, bağlılıkları nedeniyle onu imanlarında mı diriltmiştir? Ya da çarmıhta yaşadığı acı ve ıstıraptan dolayı bayılan İsa, kaya mezara kapatıldıktan sonra kendine gelince havarileri bu durumu ölümden dirilme olarak mı anlamıştır?

Bu ve benzeri soruları yanıtlamak için temel kaynak olarak tarihsel İsa'yı ortaya koymaya çalışan Hıristiyan araştırmacıların bulgularını esas alacağız. Rudolf Bultmann'ın şu sözü bizi böyle bir araştırma yapmaya sevk etmiştir: "İsa gerçekte değil, kerigmada yani ilk Hıristiyan toplumunun imanında ölümden dirilmiştir".<sup>4</sup> Bultmann'ın bu ifadesine göre İsa, tarihsel olarak değil, ona inan kişilerin imanlarında ölümden

<sup>1</sup> Hans Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, 1987, s. 19 naklen Gerd Lüdemann, *What Really Happened to Jesus: A Historical Approach to the resurrection*, London: SCM Pres, 1995, s. 1.

<sup>2</sup> Jürgen Moltmann, *Theology of Hope*, London: SCM Pres, 1976, s. 165.

<sup>3</sup> Hans Küng, *On Being Christian*, London: SCM Pres, 1977, s. 381.

<sup>4</sup> Rudolf Bultmann, "The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus", s. 42 (Carl E. Braaten & Roy A. Harrisville, eds., *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus*, New York: Abingdon Press, 1964, içinde); ayrıca bkz., John Marsh, *Jesus in his Lifetime*, London: Sidgwick & Jackson, 1981, ss. 235-236.

dirilmiştir. Buna göre tarihin İsa'sı gerçekte ölümden dirilmemiş fakat ona inanlar İsa'nın hala kendileriyle beraber olmasını, onun ölümden dirilmesi olarak algılamışlardır. Kısaca Bultmann'ın bu ifadesine göre, İsa gerçekte değil, ona inanların imanlarında dirilmiştir ve günümüz Hıristiyanları için önemli olan da budur. Hıristiyan İncillerinde yansımasını bulan kerigmaya göre İsa-Mesih, insanlığın günahlarına kefaret olarak çarmıha gerilmiş, gömülmüş, üçüncü günde ölümden dirilmiş, göğe yükselmiş ve dünyanın sonuna doğru tekrar yeryüzüne gelerek yarım bıraktığı işi tamamlayıp Tanrı'nın Krallığını ikame edecektir. İşte Bultmann'a göre Hıristiyanlar için önemli olan da bunun böyle bilinmesi ve buna olduğu gibi iman edilmesidir. Yoksa İsa'nın çarmıhtan önceki yaşamının Hıristiyan imanı için hiçbir önemi yoktur. Nitekim teolog Willi Marxsen Hıristiyanların "Tanrı, İsa'yı ölümden diriltti" inancıyla ilgili şu tespitte bulunmaktadır: "Benim İsa'ya imanım için, Petrus'un, İyi Cuma'dan<sup>5</sup> sonra İsa'ya yönelik bu iman ikrarına nasıl vardığı hiç önemli değildir. Dahası kişinin inancını nasıl bulduğu ve bu inancı bana nasıl ulaştırdığı da eşit derecede önemli değildir... Benim için bağlayıcı olan inancın daima aynı olduğudur... İnancımız ilk tanıkların ve Petrus'un inancına katıştığında yegane Hıristiyan inancı olmaktadır".<sup>6</sup>

İsa'nın ölümden dirilip taraftarlarına görünmesiyle ilgili rivayetleri tarihsel açıdan değerlendirmeye başlamadan önce şu üç noktayı da okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz. (1) İsa'nın ölümden dirilmesi anlamında kullanılan "resurrection" terimi ilk yüzyıl Yahudi düşüncesinde ve ilk Hıristiyan toplumunun tecrübesinde bir kimsenin ölümünden sonra tekrar yaşama dönmesi, normal bir insan olarak hayat sürmesi ve tekrar ölmesi anlamına gelmemekteydi. Marcus Borg'un ifadesine göre burada kişiler yaşam bulma anlamına gelen *resuscitation* terimiyle eski şekline değil de yeni bir yapıya bürünme anlamına gelen *resurrection* kelimeleri karıştırılmaktadır. Bu ayırımı göre *resuscitation*, ölen veya öldüğüne inanılan bir kişinin tekrar hayat bulması yani ölen bedeninin tekrar yaşam kazanması ve eskisi gibi yemesi, içmesi, uyması ve bir gün tekrar ölmesi anlamına gelmektedir. *Resurrection* terimi ise ölen kişinin önceki hayatına geri dönmesi değil, önceki halinden farklı yeni bir varlığa bürünmesi veya diğer bir ifadeyle yani şekil değiştirmesi ya da kozmik bir yapı arz etmesi anlamına gelmektedir. Bu anlamda *resurrection* olan kişi yaşam ve ölüm kategorisinin ötesine geçmektedir. Çünkü bu kişinin *resuscitation* olan kişi gibi tekrar eski haline gelmesi söz konusu değildir. İşte Borg'a göre İsa-Mesih yeniden hayat bulma/eski şekline dönme anlamında değil, yeni bir şekle veya yapıya

<sup>5</sup> Good Friday: Hıristiyanlıkta Paskalya'dan önceki Cuma gününe denmektedir. Bu günde İsa'nın çarmıha gerdiğine inanılmaktadır.

<sup>6</sup> Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, London: SCM Pres, 1970, s. 126vd.

bürünme anlamında ölümden dirilmiştir. Buna göre Paskalya/Easter'da olan şey, ölen İsa'nın tekrar eski bedenine geri dönerek yaşama dönmesi değil, başka bir varlığa bürünmesi yani aşkınlaşmasıdır.<sup>7</sup>

Bu girişten sonra şimdi İsa'nın ölümden dirilişiyle ilgili İncillerde ve Yeni-Ahit'in diğer kaynaklarında yer alan rivayetleri zikrederek bunları tarihsel olarak değerlendirmeye geçiyoruz.

### **İsa'nın Ölümden Dirilişiyle Hıristiyan Kutsal Yazılarındaki Rivayetler**

Bu yazıda, İsa'nın çarmıhın üçüncü gününde ölümden dirilip taraftarlarına görüldüğü şeklindeki geleneksel Hıristiyan inancının dayandığı kutsal kitap rivayetlerinin tarihsel olarak çözümlenmesi ve değerlendirilmesi yapılacağından, hem Hıristiyan inançlarıyla ilgili başvuracağımız ilk el kaynaklar hüviyetinde olan Yeni-Ahit yazılarında hem Yeni-Ahit dışındaki kaynaklardaki rivayetler ele alınacaktır. Bu yapılırken temelde şu sorulara yanıt aranmaya çalışılacaktır: İsa'nın ölümden dirilmesi rivayetlerinin diğer bir deyişle Paskalya geleneğinin ardında/arka planında hangi hususlar bulunmaktadır? Paskalya'da gerçekte ne olmuştur?

Hıristiyan kaynaklarına göre İsa, taraftarlarına devamlı surette Tanrısal Krallığın çok yakın olduğunu hatta kapıda olduğunu vaaz etmiş ve taraftarları da bu mesajı iyice kabullenerek söz konusu krallığı dört gözle bekler duruma gelmişti. Ancak İsa'nın Yahudi önde gelenlerinin desteğiyle Romalı idareciler tarafından yakalanması ve idam cezasına çarptırılması taraftarlarını büyük bir hayal kırıklığına uğratmıştı. Çünkü taraftarlarının Tanrı'nın Krallığının gelmesinin an meselesi olduğu yönündeki rüyaları/beklentileri, İsa'nın ani bir şekilde Roma idaresi tarafından yakalanıp çarmıhta idam edilmesiyle tam bir hüsrana dönüşmüştü. Dahası İsa, Roma idaresi tarafından siyasi bir suçlu olarak görülerek idam edildiği için yardımcısı konumunda olan havarileri de sıranın kendilerine geldiğini düşündüklerinden dolayı kaçıp saklanmayı yeğlemişlerdi. Bunun karşısında İsa'nın kadın taraftarları ise kendilerini erkeklerle göre daha güvende hissettiklerinden hem çarmıh olayına tanıklık etmiş hem de İsa'nın Arimethea'lı Yusuf tarafından nereye gömüldüğü görmüşlerdi. Bundan dolayı aşağıda göreceğimiz üzere özellikle Sinoptik İncillerde İsa'nın ölümden dirilme rivayetleri genel olarak kadın taraftarlarla ilişkilendirilmektedir.

İsa'nın akıbetiyle ilgili bu bilgilerden sonra öncelikle ölümden dirilme ve taraftarlarına görünmesiyle ilgili Hıristiyan kaynaklarında yer

<sup>7</sup> Marcus Borg & N.T. Wright, *The Meaning of Jesus: Two Visions*, New York: HarperCollins, 1999, s. 131.

alan rivayetleri ana hatlarıyla vereceğiz daha sonra da söz konusu rivayetlerin tarihsel açıdan çözümlemesini yapacağız. Bunu yapmaya başlamadan önce bu iki hususu da okuyucunun dikkatine sunmak istiyoruz. İsa'nın ölümden dirilme ve taraftarlarına görünmesiyle ilgili en erken yazılı kayıtlar MS. 54 yıllarında yazılan Pavlus'un Korintlilere birinci mektubunda yer almasına rağmen ilgili rivayetleri vermeye İncillerden başlayacağız ve daha sonra Pavlus'un mektuplarındaki rivayetleri zikredeceğiz. Çünkü her ne kadar Pavlus'un söz konusu mektubu İncillerden önce yazılmış olsa da İncillerdeki bilgiler kayda geçirilinceye kadar sözlü olarak nakledildiği için yazıya geçirildiği şekliyle olmasa da en azında fikir olarak Pavlus'dan önce ilk cemaat arasında bilinmekteydi. İsa'nın ölümden dirilmesi olayının görgü tanığı olmadığı için Hıristiyan kaynaklarında bu konuda yer alan bilgiler İsa'nın en yakınında bulunanların İsa'nın akıbetiyle ilgili tecrübelerini rapor etme, yorumlama ve farklı şekillerde hikaye etmekten ibarettir.

### **Markos İncili**

İlk yazılan İncil olan ve İsa'dan yaklaşık 35 yıl sonra derlenen Markos İncili, İsa'nın ölümden dirildiğini ifade etmesine rağmen, onun taraftarlarından herhangi birine görüldüğüne ilişkin hiçbir bilgi ihtiva etmemektedir. Markos İncili, Mecdeli Meryem, Yakup'un annesi Meryem ve Salome adlı üç kadının, Şabat/Cumartesi gününün ertesi yani Pazar günü İsa'nın gömüldüğü mezara gittiklerini; mezarın girişini kapatan taşın yerinden yuvarlandığını, mezarın içine girdiklerinde sağ tarafta beyaz kaftanlı genç bir adamın oturuyor olduğunu gördüklerini ve adamın onlara İsa'nın ölümden dirildiğini söylediğini nakletmektedir. Devamında Markos'a göre genç adam bu üç kadına, gidip havarilerine İsa'nın Celile bölgesine gittiğini ve orada kendileriyle buluşacağını söylemelerini tavsiye etmiştir. Ancak kadınlar gördükleri manzara karşısında korkutan dehşete kapıldıklarından mezar bölgesinden ayrıldıktan sonra hiç kimseye bir şey söylememişlerdir.<sup>8</sup>

### **Matta İncili**

Markos İncili'nden yaklaşık 10-15 yıl sonra derlenen Matta İncili'nde ise Markos İncili'ndeki bilgiler bir anlamda Matta İncili yazarının görüşleri doğrultusunda revize edilmiştir. Bu çerçevede Matta'da üç kadın değil iki kadının –Mecdeli Meryem ve Yakup'un annesi Meryem-Şabat günü ertesi İsa'nın mezarını ziyarete gittiği ifade edilir. Devamında Matta, kadınların büyük bir sarsıntı ve gürültüyle birlikte gökten bir meleşin inip mezarın girişindeki taşı yuvarladığını ve üzerine oturduğunu ve mezarı bekleyen askerlerin korkutan oldukları yere yığıldıklarını gördükleri belirtilir. Görüldüğü üzere burada Matta İncili yazarı taşın

<sup>8</sup> Markos, 16: 1-8.

mezarın girişinden nasıl yuvarlandığını ifade etmeyen Markos İncili'ne bir eklemeye bulunarak deprem şeklinde bir sarsıntı sonucunda gökten ilahi bir elçinin geldiğini ve taşı mezarın önünden yuvarladığını ifade etmektedir. Tıpkı Markos İncili'nde ifade edildiği gibi bu ilahi elçi kadınlara İsa'nın öğrencilerine gidip İsa'nın ölümünden dirildiğini, Celile bölgesine gittiğini ve orada kendileriyle buluşacağını söylemelerini öğütlemiştir. Matta İncili yazarı kadınların aldıkları bu öğüdü yerine getirmek için hızla mezar bölgesinden uzaklaşırken yolda İsa'nın kendilerine görüldüğünü, onları selamladığını ve ilahi elçinin kendilerine verdiği öğüdü tekrarladığını da öyküye dahil etmiştir.

Matta İncili yazarı öyküyü kadınların mezardan ayrılmasıyla bitirmeyerek ona yeni ilaveler yapmıştır. Bu ilaveye göre kadınlar mezardan ayrılınca sarsıntı sonucu bayılan muhafızlar ayılıp doğruca kente gitmiş ve olup bitenleri başkahanlere anlatmışlardır. Devamında Matta, İsa'nın aleyhine pusu kuran başkahanlerin toplum liderleriyle bir toplantı yaptığını ve bu toplantıda haberi getiren askerlere rüşvet vererek "İsa'nın öğrencilerinin geceleyin mezara gelerek cesedi çaldıkları" dedikodusunu etrafa yaymalarını istediklerini belirtmektedir.<sup>9</sup> Matta İncili'ndeki son görünme olayında ise on bir havari Celile'deki bir dağa gider ve orada İsa kendilerine görünür. Bazıları bu görünme esnasında İsa'ya tazimde bulunur bazıları da onun gerçekten İsa olup olmadığından kuşku duyar. Bu son görünme esnasında İsa havarilerini öğretisini tüm uluslara yaymakla görevlendirilir. Hıristiyanlıkta "büyük görev" olarak adlandırılan bu görevlendirme Hıristiyan misyonerliğinin temel dayanağını oluşturmaktadır. Bu noktada şu açıkça ifade etmeliyiz ki Matta İncili'nin sonunda yer alan bu pasaj- "bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adıyla vaftiz edin. Size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim"<sup>10</sup>- Hıristiyan araştırmacılarına göre hiçbir şekilde İsa'ya ait değildir. Matta İncili'nin derleyicisi onu Pavlus'un teolojisini meşrulaştırmak için İnciline dahil etmiştir.<sup>11</sup>

### **Luka İncili ve Elçilerin İşleri**

Yukarı da gördüğümüz üzere Markos İncili'nde çarmıh ve defin esnasındaki siyasi durumdan İsa'nın cesedine gereken tazimin yapıldığına tanık olan Mecdeli Meryem, Yakup'un annesi Meryem ve Salome adlı üç kadının İsa'nın kaya mezara konan cesedini kutsamak için mezara üç kadın gitmişti. Daha sonra yazılan Matta İncili'nde kadınların sayısı iki olarak ifade edilmişti. Luka İncili yazarı ise mezara İsa'yı kutsamak için

<sup>9</sup> Matta, 28:1-15.

<sup>10</sup> Matta, 28:19-20

<sup>11</sup> Bkz. Robert W. Funk & Roy W. Hoover, and The Jesus Seminar, *Five Gospels; The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Scribner, 1993, s. 270.



Mecdeli Meryem, Yohana, Yakup'un annesi Meryem ve bunlarla birlikte diğer kadınların gittiğini söyleyerek kadınların sayısını artırma yoluna gitmektedir. Tıpkı kaynak olarak kullanılan Markos İncili gibi Luka da kadınların mezara gittiklerinde, mezarın önündeki taşın yuvarlanmış olduğunu ve mezarın boş olduğunu ifade etmektedir. Ancak Luka İncili'nde Markos İncili'nde olduğu gibi bir değil, iki meleğin/göksel elçinin kadınlara görünüp onlara İsa'nın Celile'de taraftarlarında görüleceği ve ölümden dirileceği kehanetinde bulunduğunu hatırlatarak İsa'nın ölümden dirildiğini haber verdiği bilgisi yer almaktadır. Bu hadiseyi tecrübe eden kadınlar mezardan döner dönmez olan biteni on bir havariye ve karşılaştıkları herkese anlatırlar. Ancak havariler kadınlara inanmaz, Bunun üzerine Petrus doğrudan mezara koşar ve eğilip mezarın içine bakınca İsa'nın gömülürken sarıldığı bezlerden başka bir şey göremez. Bunun üzerine şaşkına dönmüş bir şekilde geri döner.<sup>12</sup>

Yukarıda gördüğümüz üzere Markos İncili'nde İsa'nın ölümden sonra taraftarlarına görünmesiyle ilgili hiçbir bilgi verilmemişti. Matta İncili'nde ise İsa ilk olarak kadınlara görünmüştü. Luka İncili'nde ise İsa bu defa Kudüs civarındaki Emanyus köyüne gitmekte olan iki öğrencisine görüldüğü ifade edilmektedir. Luka İncili'nde bu görünme olayının anlatıldığı pasaj gerçekten çok ilginç.<sup>13</sup> Zira bu pasajda Pavlus'un Mesih-merkezli öğretisi özetlenerek meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Çünkü anlatılan öyküye göre İsa, Kudüs civarında Emanyus adlı bir köye gitmekte olan iki öğrencisine görünerek onlarla yol arkadaşlığı yapmış ve bu esnada onlardan çarımha gerilmesi ve mezarının boş bulunmasıyla ilgili halk arasında dillendirilen hikâyeleri dinlemiş. Daha sonra onlarla yemek yerken sofrada şükran duası yapıp ekmeği bölüp onlara vermiş ve olay üzerine daha önce onun kim olduğunu farkında varamayan söz konusu iki öğrenci İsa'yı tanımış ve Emanyus köyüne gitmekten vazgeçip doğruca Kudüs'e geri dönmüş ve olan biteni on bir havariye ve onların etrafında toplananlara anlatmıştır.

Bu iki öğrenci İsa'yı gördüklerini havariyelere anlatırken İsa'da gelip onların arasına katılmış ve onlara "Size esenlik olsun" deyince havariler ve diğer insanlar birden hayalet gördüklerini zannedip ürkünce İsa onlara "neden telaşlanıyorsunuz? içinde neden böyle kuşkular doğuyor. Ellerime ve ayaklarıma bakın; işte benim! Bana dokunun da görün. Bir hayalette et ve kemik olmaz. Ama görüyorsunuz ben de var"<sup>14</sup> diyerek onlara bir hayalet olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.

Luka'nın kadınlara, havariyelere ve diğer insanlara görünen figürünün bir hayalet değil, ölümden dirilen İsa'nın kendisi olduğunu ispat

<sup>12</sup> Luka, 24: 1-12.

<sup>13</sup> Luka, 24:13-35.

<sup>14</sup> Luka, 24:36-43.

etmeye yönelik bu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Zira yukarıda gördüğümüz üzere Markos İncili'nde mezarı boş bulan kadınlar gördüklerini hiç kimseye anlatmamış; Matta İncili'nde ise İsa'yı görünce bazı havariler onun varlığından kuşku duymuştu. Luka'da ise bazıları gördükleri şeyin hayalet olduğunu düşünmüştü. Görüldüğü üzere her üç İncil'de de bu tecrübeleri yaşayanlar gördüklerinden eşit derecede etkilenmemişlerdi. Kanaatimizce havarilerin ve diğer insanların kendilerine görünenin gerçekten İsa olup olmadıklarıyla ilgili yaşadıkları ikilemi ve kuşkuyu gidermek için Luka İncili yazarı görünenin başkası değil, İsa olduğunu ispatlamak ihtiyacı hissetmiş ve bu bağlamda da İsa'nın görüldüğü kişilere çarmıh esnasında yaralanan ellerini ve ayaklarını gösterdiğini ve hayalet olmadığını göstermek için de onlardan yiyecek istediği bilgisini İnciline ilave etme gereği duymuştur. Nitekim Luka İncili'nde yer alan bu bilgilerin tarihsel değerini sorgulayan Hıristiyan araştırmacılar Luka İncili yazarının verdiği bu bilgilerin hiçbir tarihsel dayanağının olmadığını ileri sürmektedir. Haddizatında söz konusu araştırmacılara göre Luka'nın amacı tarihsel bilgi vermek değil, Pavlus'un önderliğinde ilk Hıristiyan cemaatinde ortaya çıkan İsa algısını tasdik etmek ve bu şekilde onun daha da yerleşmesine katkı sağlamaktır.<sup>15</sup>

Luka İncili yazarı İncilinde anlattığı bu öykünün bazı bölümlerini *Elçilerin İşleri* adlı kitabının hemen başında da tekrar etmektedir. Burada İsa'nın ölümünden dirilmesinden sonra kırk gün taraftarlarıyla birlikte olduğu daha sonra ise göğe yükseldiği ifade edilmektedir. Öyküye göre kendileriyle beraber kırk gün yaşayan İsa, taraftarlarına Tanrı'nın ege-menliği ile ilgili öğretisini tekrar hatırlatarak onlardan şu talepte bulunmuştur: "Kudüs'ten ayrılmayın. Baba'nın vermiş olduğu ve benden duymuş olduğunuz sözün gerçekleşmesini bekleyin. Şöyle ki Yahya suyla vaftiz etti, ama sizler bir kaç güne kadar Kutsal Ruh'la vaftiz edileceksiniz".<sup>16</sup>

### **Yuhanna İncili**

İsa'nın ölümünden dirilmesiyle ilgili bilgiler Yuhanna İncili'nin 20 ve 21. bölümlerinde yer almaktadır. 20. bölümde Mecdeli Meryem'in Yahudi takvimine göre haftanın ilk günü yani Pazar sabahı erkenden İsa'nın defnedildiği mezara gittiği ve mezarın önündeki taşın kaldırılmış olduğunu görünce geri dönüp Simun Petrus'a ve İsa'nın çok sevdiği diğer havarilere İsa'nın mezarında olmadığını haber verdiği nakledilmektedir. Bunun üzerine Petrus ve adı zikredilmeyen bir havarinin koşarak mezara gittiği, mezarda sadece İsa'nın gömülürken sarıldığı keten bezleri bul-

<sup>15</sup> Robert W. Funk & The Jesus Seminar, *The Acts of Jesus; The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, SanFrancisco: HarperColins, 1998, s. 486; Lüdemann, *What Really Happened to Jesus*, ss. 45-46.

<sup>16</sup> Elçilerin İşleri, 1: 4-5.

dukları ve ismi zikredilmeyen havarinin iman ettiği ifade edilmektedir. Ancak onun niçin ve neye iman ettiği belirtilmemektedir. Bütün bunlardan sonra da Yuhanna'nın yazarı okuyucuya mezarı boş bulanların hiçbirinin İsa'nın ölümden dirilmesinin mukadder olduğunu belirten Kutsal Yazıyı hala anlamadıklarının da altını çizmeyi ihmal etmemektedir.

Yuhanna'ya göre bu olaydan sonra Petrus ve diğer isimi zikredilmeyen havari evlerine dönmüş ancak Mecdeli Meryem mezarın başında kalarak ağlamaya devam etmiş ve iki göksel elçinin kendisine görünüp niçin ağladığını sorduğunda, birilerinin İsa'nın cesedini mezardan çaldığını ve onu nereye koyduklarını bilmediğini söylemiş. Bu esnada arkasına döndüğünde oranın bahçıvanı olduğunu sandığı birini görür ve onun gerçekte kim olduğunu tanımayarak ona "eğer onu (İsa'yı) nereye koyduklarını gördünse söyle de gidip onu alayım" der. Bunun üzerine adam ona "Meryem" diye hitap edince döner ve onun İsa olduğunun farkına varır ve bu şekilde İsa'yı dirilmiş olarak gören ilk kişi olur. Mecdeli Meryem tanık olduğu bu olayı havarilere anlatır. Akşam olunca da havariler Yahudilerden korktukları için buldukları yeri kilitlemiş otururlarken İsa onların yanına gelip onları selamlar; elleri ve ayaklarındaki çivi izlerini göstererek onlara kendisinin gerçekten İsa olduğunu ispatlar. Havariler onun gerçekten İsa olduğundan emin olunca da İsa onları, "Baba beni gönderdiği gibi ben de sizi gönderiyorum" diyerek insanları kendi taraftarı yapmak için görevlendirir, onların üzerine kutsal ruhu üfler ve onlara insanların günahlarını affetme yetkisini verir. Devamında Yuhanna İncili, Tomas adlı havarinin, İsa diğer havarilere görüldüğünde onlarla birlikte olmadığı için İsa'nın elleri ve ayaklarındaki çivi izlerini bizzat görmedikçe onların İsa'yı gördüklerine inanmayacağını söyleyince İsa'nın sekiz gün sonra Tomas'a da görüldüğünü ve onun da İsa'ya dokunarak onun gerçekten ölümden dirildiğine inandığını nakletmektedir.<sup>17</sup> Yuhanna İncili derleyicileri İncil'e ilave niteliğinde olan 21. bölümde ise İsa'nın Galile'de Taberiye gölünün kenarında balık tutmaya giden Simun Petrus, Tomas, Natanyel, Zebedenin iki oğlu ve diğer iki kişinin bulunduğu yedi kişilik havari grubuna görünmesi olayı ayrıntılı bir şekilde anlatılmaktadır. Rivayete göre havariler balık tutmak için göle açılır ancak hiç balık tutmadan geri dönerler. Gölün kenarında dolaşan İsa onlara yaklaşır ancak onlar onu tanımazlar. İsa onlara hiç balık tutamadınız mı diye sorar. Onlar hayır cevabını verince o zaman ağı kayığın sağ yanına atın tutarsınız der. Onlar da İsa'nın dediğini yapar ve oldukça fazla balık tutarlar. Bunun havarilerden İsa'nın sevdiği biri Petrus'a adamın İsa olduğunu söyler ve bu şekilde tüm havariler kendilerine görünen ve tavsiyede bulunan adamın İsa olduğunu öğrenir ve çok sevinirler.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Bkz., Yuhanna 20:1-30.

<sup>18</sup> Bkz., Yuhanna 21: 1-25.

### **Petrus İncili**

İsa'nın ölümden nasıl dirildiğini tasvir eden tek kaynak oldukça mitolojik bir anlatım gösteren ve olayları parça parça nakleden Petrus İncilidir. Petrus'un İsa'nın ölümden dirilişiyle ilgili verdiği bilgilerin dirilme olayını doğru bir şekilde tasvir ettiği söylenemez. Zira Petrus'un İncili mitolojik bir figürün mezardan çıktığını tasvir etmektedir. İki aydınlık saçan figür büyük bir gürültüyle gökten iner. Mezarın ağzındaki taş kendiliğinden yuvarlanır ve bu göksel figürler İsa'nın mezarına girerler. Daha sonra mezardan üç kişi dışarı çıkar. Bunlardan gökten gelip mezara giren iki göksel elçi gökyüzüne ulaşacak kadar uzundu. Bu ikisinin ellerinden tuttuğu üçüncü figür ise gökten de uzundu ve bu figür de İsa-Masih idi. Bu üç şahsın ardında bir haç vardı. Bu esnada gökten şu ses gelmişti: "Uyuyanlara vaazda bulundunuz mu? Haç'tan gelen ses de "evet" diye yanıt verdi.<sup>19</sup>

Bütün bu olaylar Sebt gününde olmuştu. Yahudi haftasının ilk günü olan Pazar günü İsa'nın annesi Meryem dostlarıyla birlikte daha önce Yahudilerden korktuğu için yapamadığı gömme işlemlerini yapmak için mezara geldi. Amaçları gelenekte olduğu gibi ağlamak ve dövünmekti. Mezara geldiklerinde kaya mezarın önündeki taşın yuvarlanmış olduğunu ve güzel elbiseler içinde gen bir adamın mezarda oturduğunu gördüler. Bu genç, Meryem ve dostlarına İsa'nın geldiği yere muhtemelen göğe döndüğünü söyledi. Bunun üzerine kadınlar korkutan kaçıştılar.

### **İbrani İncili**

Bu öykü az bir farkla İbrani İncili'nde de zikredilmektedir. İncilin bir fragmanında İsa, ketenden yapılmış kefenini başkahinin kölesine teslim edip gömüldüğü kaya mezardan uzaklaşmakta ve İsa'nın ölümden dirildiğini görünceye kadar oruç tutacağına yemin eden kardeşi Yakup'a görünmektedir. Öykünün yer aldığı İbrani İncili'nin bu fragmanı Eski-Ahit'in Latince tercümesini yapan Jerome tarafından nakledilmektedir.<sup>20</sup>

### **Meryem İncili**

Son dönemlerde keşfedilen Meryem İncili, Meryem'in İsa ile ilgili vizyon yaşadığını tasdik etmektedir. Bu vizyonun, diğer İncillerde anlatılan İsa'nın Meryem'e görünmesi rivayetleriyle aynı olup olmadığı belli değildir. İlgili rivayet şöyledir:

Meryem dedi: "Rüyamda Rabbi gördüm ve ona dedim ki. 'Rab, seni bugün rüyada gördüm'.

<sup>19</sup> Petrus, 9:1-4; 10:2-5

<sup>20</sup> Funk, *The Acts of Jesus*, ss. 491-492.

O da bana öyle yanıt verdi: 'Beni görmekten dolayı şaşırmadığın/bocalamadığın için seni kutluyorum. Aklın olduğu yerde hazine de vardır'.<sup>21</sup>

### **Pavlus'un Yazıları**

Yeni-Ahit'in önemli bir kısmını hatta temelini oluşturan Pavlus'un yazılarında İsa'nın ölümden dirildiğiyle ilgili herhangi bir tasvir olmadığı gibi kendisi için iddia ettiği görünme olayı da yer almamaktadır. Bunun yerine Pavlus, iddiaya göre İsa'nın kendilerine görüldüğü kişilerin listesini vermektedir. Bu liste onun 54 yılında yazdığına inanılan Korintlilere ilk mektubunda şu şekilde yer almaktadır.

... Kutsal Yazılar uyarınca Mesih üçüncü gün ölümden dirildi. Kefas'a, sonra onikilere görüldü. Daha sonra da beş yüzden çok kardeşe aynı anda görüldü. Onların çoğu hala yaşıyor, bazılarısıya öldüler. Bundan sonra Yakup'a, sonra bütün elçilere ve en son zamansız doğmuş bir çocuğa benzeyen bana da görüldü. Ben elçilerin en küçüğüyüm. Tanrının toplumuna zulmettiğim için elçi olarak anılmaya bile layık değilim. Ancak şimdi ne isem Tanrı'nın lütfuyla öyleyim"<sup>22</sup>

Pavlus burada İsa'nın görüldüğü kişileri kronolojik sıraya göre vermiş görünmektedir. Ancak onun bunu yaparken gerçek sıralamayı bildiği konusundan Hıristiyan yazarlar emin değiller. Bazı Hıristiyan yazarlar, Pavlus'un sunduğu bu listenin onun Şam yolundaki vizyonundan önce yaklaşık 33 yıllarında cemaat içinde hâlihazırda oluşmuş olduğunu, diğer bazıları da söz konusu listenin Pavlus'un ihtidasından sonra yaptığı misyon seyahatleri sırasında oluştuğunu iddia etmektedir.<sup>23</sup> Pavlus'un Kefas veya Petrus'u ve on ikileri gruplaması Yakup ve diğer havarilerden oluşan rakip bir grubun da olduğunu akla getirmektedir. İsa'nın hareketi içinde Petrus ve Yakup'un liderliğini ettiği iki grup olduğu ve bunların farklı fikirlere sahip olduğu konusunda bazı kanıtlar vardır. Bu pasajda İsa'nın Kefas ve Onikilere görüldükten sonra beş yüzden fazla kişiye görüldüğünün söylenmesi oldukça anormaldir. Çünkü söz konusu şartlarda İsa'nın görünse bile bu kadar kişiye görünmesi mümkün görünmemektedir. Elçilerin İşlerinin 2. bölümünde anlatılan Pentekost günü hariç İsa'nın kalabalıklara görüldüğü rivayeti başka yerde yer almamaktadır. Elçilerin İşlerinden yer alan rivayete göre söz konusu gün büyük sayıda kalabalıklar gökten Ruhun inişini tecrübe etmiştir. Funk'a göre İsa'nın öğrencileri İsa'nın ölümden dirilme rivayetlerini Pentekost günü Kutsal Ruhla karşılaşmalarından ayırt edememiş-

<sup>21</sup> Meryem İncili 5:8-9, Meryem İncili için bkz. <http://www.gnosis.org/library/marygosp.htm>.

<sup>22</sup> I. Kornintliler, 15: 4-9.

<sup>23</sup> Funk, *The Acts of Jesus*, s. 454.

lerdir. Pavlus'un bu pasajda naklettiği listede dikkati çeken bir diğer önemli husus İsa'nın gördüğü kişiler arasında yukarıda gördüğümüz üzere Yuhanna İncili de dahil olmak üzere diğer İncillerin hemfikir olduğu Mecdeli Meryem'e yer verilmemesidir. Bu pasajda Pavlus açıkça söz konusu rivayeti naklettiği geleneğin dışında olduğunu ifade etmektedir. Ancak bunu yaparken o İsa'nın kendine görünmesinin kendinden önce havari olan diğerlerine görünmesiyle aynı ağırlıkta ve önemde olduğunu da vurgulamayı ihmal etmemektedir.<sup>24</sup> Hıristiyan araştırmacıları Pavlus'un İsa'nın diğer kişiler yanında kendine de görüldüğünü ifade etmesinin temel nedeninin kendi havarilik otoritesini pekiştirmek olduğunu ileri sürmektedir. Nitekim böyle yapmak suretiyle Pavlus, cemaat içindeki konumunun Petrus ve Yakup'tan daha aşağı olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır. Dahası nasıl ki Petrus'un ilk Hıristiyan cemaatinde diğer havarilerden öne çıkması ölümünden dirilen İsa'nın ilk görüldüğü kişilerden biri olmasına bağlıysa, Pavlus'un da ilk cemaat içinde temayüz etmesi İsa'nın diğerlerine gördüğü gibi kendine de gördüğü rivayetine bağlıdır.<sup>25</sup>

Sanders'a göre Pavlus, Korintlilere ölen Hıristiyanların ölümünden dirilip dirilmeyeceği hakkında konuşurken onlara vuku bulacak olan ölümünden dirilmenin nasıl olacağını izah etmeye çalışmak için önce onlara İsa'nın ölümünden dirilerek görüldüğü kişilerin listesini sunmakta sonra da ölümünden dirilmiş İsa'yı görmesi esnasında yaşadığı ilk el tecrübeyi nakletmektedir.<sup>26</sup> "Rabbimiz İsa'yı görmedim mi?"<sup>27</sup> "Tanrı bana kendi oğlunu vahyetmedi mi?"<sup>28</sup>. Pavlus'a göre ölümünden dirilmeye her bir birey beden alacak ancak alınacak bu beden normal/fiziki bir değil, dönüşmüş/transformatasyona uğramış yani manevileşmiş bir bedendir. Çünkü Pavlus'a göre beden ve kan Tanrı'nın Krallığını miras olarak alamaz. Bundan dolayı dirilen vücutlar bedensel değil, manevi olacaktır.<sup>29</sup> Pavlus bu görüşünü İsa'ya uygular ve şöyle der: "Toprakta olanın imajında nasıl dünyaya geldiysek aynı şekilde göksel olanın imajını taşıyacağız. Bizler topraktan olana nasıl benzer idiysek, göksel olana da benzeyeceğiz".<sup>30</sup> Pavlus bu görüşünü şu şekilde tekrar ifade eder: "Hepimiz ölmeyeceğiz; son borazan çalınca hepimiz bir anda göz açıp kapayana dek değiştirileceğiz. Evet, borazan çalınacak, ölümler çürümez olarak dirilecek ve biz

<sup>24</sup> Robert W. Funk, *Honest to Jesus*, SanFrancisco: HarperColins, 1996, s. 265; Lüdemann, *What Really Happened to*, ss. 102 vd; ayrıca bkz., John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity*, SanFrancisco: HarperColins, , 1999, ss. 546-551.

<sup>25</sup> Funk, *The Acts of Jesus*, s. 454.

<sup>26</sup> E.P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin Books, 1993, s. 277.

<sup>27</sup> I. Korintliler, 9:1

<sup>28</sup> Galatyalılar, 1:16

<sup>29</sup> Sanders, , *The Historical Figure of Jesus*, s. 277.

<sup>30</sup> I. Korintliler, 15: 49

de şekilde değiştireceğiz. Çünkü bu çürüyen varlığımız çürümezliği, bu ölümlü varlığımız ölümsüzlüğü giymelidir.”<sup>31</sup>

### **İsa Kime? Nasıl? Nerede ve Ne Zaman Göründü?**

İsa'nın çarmıha gerildikten sonra üçüncü günde ölümden dirilip başta annesi Meryem olmak üzere havarilere ve diğer kişilere görüldüğü yönünde kanonik İncillerden ve diğer Hıristiyan kaynaklarından naklettiğimiz rivayetlerin tarihsel değerini daha iyi ortaya koymak için söz konusu rivayetler bağlamında şu soruların yanıtını bulmak gerekmektedir. İddiaya göre İsa kime veya kimlere ilk olarak görünmüştür? Söz konusu görünmenin gerçek tabiatı nedir? Görünme hadisesi nerede ve ne zaman vuku bulmuştur?

Kanonik ve kanonik olmayan Hıristiyan kutsal yazılarında İsa'nın ölümden dirilmesi ve taraftarlarına görünmesiyle ilgili rivayetleri ana hatlarıyla ifade ettikten sonra şimdi de bu rivayetlerde yer alan bilgiler ışığında İsa'nın ilkin kime veya kimlere görüldüğü sorusunu yanıtlamaya çalışalım.

### **İsa İlkin Kime Göründü?**

Bu sorunun yanıtını verebilmek için öncelikle yukarıda İncillerden ve diğer ilk dönem Hıristiyan kaynaklarından naklettiğimiz İsa'nın görünmesiyle ilgili bilgileri bir bütün olarak ele alarak birbirleriyle mukayese yapmamız gerekmektedir. Bunu yaptığımızda karşımıza çıkan ilk önemli husus, ilk İncil olan Markos'da İsa'nın ölümden dirilip taraftarlarına görüldüğü bilgisinin yer almadığı ancak onu kaynak olarak kullanan Matta ve Luka'nın bu bilgilere yer verdiğidir. Matta'ya göre ölümden dirilen İsa, önce birisi annesi olan iki Meryem'e daha sonra da Celile bölgesinde on bir havarisine görünmüştür.

Luka'da ise İsa'nın Petrus'a görüldüğü rapor edilmekte ancak bunun nasıl olduğu anlatılmamaktadır. Yine Luka'da İsa mezara gelen kadınlara ilaveten Emayus köyüne gitmek üzere yola çıkan iki öğrencisine ve daha sonra da on bir havarisine görünmektedir. Elçilerin İşlerinde ise göğe yükselmeden önce İsa'nın havarilerine görünüp onlarla kırk gün birlikte yaşadığı bilgisine yer verilmektedir.

Kaynaklarda İsa'yı dirilmiş görenlerin sayı ve kimlikleri hakkında bu bilgiler dışında daha fazla bir açıklamaya yer verilmemektedir. Yuhanna İncili'nde İsa, gömüldüğü kaya mezarın hemen dışında Mecdeli Meryem'e görünmektedir. Daha sona aynı gece bu defada kapalı kapılar ardında İsa havarilerine görünmektedir. Bir hafta sonra ise Tomas'ın da hazır bulunduğu bir zamanda İsa havarilerine tekrar görünmektedir.

<sup>31</sup> I.Korintliler, 15-51-53.

Yuhanna 21'de Taberiye veya Celile'de deniz kıyısında yedi havarinin huzurunda gerçekleşen tek bir görünme sahnesinden bahsedilmektedir.

Petrus İncili'nde iki asker, bir yüzbaşı ve bazı Yahudi önde gelenlerin, ikisi üçüncüsünün koluna girmiş üç şahsın mezarı terk ettiğini gördüğünden bahsedilmektedir. İbraniler İnciline göre ise İsa, ilk olarak kardeşi Yakup'a görünmüştür. Meryem İncili ise zaman ve yer belirtilmeden Meryem'in İsa ile ilgili bir vizyon/rüya gördüğünü rapor etmektedir.

İncillerde ve diğer Hıristiyan kaynaklarında İsa'nın ölümden dirilmesi ve taraftarlarına görünmesiyle ilgili naklettiğimiz rivayetleri bir bütün olarak ele aldığımızda tekrarları bir kenara bırakacak olursak şöyle bir tabloyla karşılaşırız.

#### İsa'nın Bireylere Görünmesi

Petrus (Pavlus ve Luka)

Mecdeli Meryem (Matta, Yuhanna 20)

Kardeşi Yakup (Pavlus, İbranilere Mektup)

Pavlus (Pavlus ve Elçilerin İşleri)

#### İsa'nın Bir Grup İnsana Görünmesi

On bir havari (on bir havari, Luka, Yuhanna 20)

On iki havari (Pavlus)

Tüm elçilere/havarilere (Pavlus, Elçilerin İşleri)

Tiberya sahilinde sekiz havariye (Yuhanna 21)

Aynı anda 500 kişiye (Pavlus)

#### İsa'nın Görüldüğü Diğer Kişiler

Emmanus yolunda iki kişiye (Luka)

Kimliği belirtilmeyen Mecdeli Meryem dışında başka bir Meryem'e (Matta)

İki asker, bir yüzbaşı ve bazı önde gelen yaşlı Yahudilere (Petrus)

Adları belli olmayan/belirli olmayan tanıklara (Elçilerin İşleri)

Yukarıda verdiğimiz görünme rivayetlerinden tekrarları çıkararak verdiğimiz bu listeyi tekrar eleştirel bir şekilde gözden geçirdiğimizde bazı tekrar ve anormalliklerle karşılaşmaktayız. Örneğin listede yer alan İsa'nın on birlere ve diğer bir rivayette de on ikilere görünmesi aslında iki ayrı gruba değil tek bir gruba işaret etmektedir. Durum böyle olunca



listenin 5. ve 6. maddeleri aynı olaya işaret etmektedir. Yine listede yer alan İsa'nın "tüm havarilere görüldüğü" ifadesi de on birlere veya on ikilere işaret etmektedir. Pavlus'un Korintlilere Mektubundaki liste İsa sonrası iki rakip grup oluştuğunu ortaya koymaktadır. Buna göre Petrus ve on ikiler bir tarafta, Yakup ve tüm havariler diğer tarafta. Tiberya sahilinde İsa'nın yedi havariye görüldüğü ifadesi onun on birlere veya on ikilere görünmesi rivayetinin bir varyantı olsa gerek. Burada işaret etmemiz gereken diğer bir nokta İsa'nın taraftarlarına nerede görüldüğüyle ilgili mekan sorunudur. Luka ve Yuhanna'da rivayet edilen İsa'nın on birlere /on ikilere görünmesi hadisesi Kudüs'te, yedi havariye görünmesi Celile'de meydana gelmektedir. On birlere veya on ikilere kimlerin dahil olduğu net olarak bilinmediği için sayılardaki değişiklikler fazla önemli olmayabilir.

İsa'nın bir defada beş yüz kişiye görünmesi rivayeti oldukça anormal görünmektedir. Dahası bundan sadece Pavlus'ın bahsetmesi de oldukça manidardır. İsa'nın Emayus yolunda iki kişiye görünmesi, Mecdeli Meryem dışında ikinci bir Meryem'e görünmesi, iki askere ve bir yüzbaşıya görünmesi, bazı Yahudi önde gelenlerine görünmesi ve adları zikredilmeyen diğer tanıklara görünmesi rivayetleri de diğer anormallikler arasında yer almaktadır. Dahası rivayetler sadece tek kaynaktan gelmekte ve diğer kaynaklar tarafından desteklenmemektedir. Bundan dolayı araştırmacılar onları herhangi bir tarihsel güvenilirliği olmayan masalsı anlatımlar olarak nitelemektedir.<sup>32</sup>

İsa'nın ölümden dirildikten sonra taraftarlarına görüldüğüyle ilgili bu çeşitli ve çelişkili rivayetler birbirleriyle uzlaştırılmaya çalışıldığında bu rivayetlerin aslında olaydan çok sonra derlendiği ve bundan dolayı da güvenilir olmadıkları şüphesi ortaya çıkmaktadır. Dahası bunların bazı lider ve sponsorlar adına yapıldığı da ihtimal dâhilindedir.

Rivayetlerle ilgili bu genel girişten sonra şimdi bazı sorular sorarak İsa'nın ilkin kim veya kimlere ve nasıl görüldüğüyle ilgili rivayetleri daha da yakından incelemeye çalışalım.

İsa ilk olarak kime görünmüştür? İsa'nın ölümden dirildikten sonra ilk olarak kime görüldüğünün tespit edilmesi, görünme rivayetlerinin gelişmesinde önemli bir role sahiptir. Yukarıda naklettiğimiz rivayetleri incelediğimizde ilk kime görüldüğü sorusunun yanıtı için üç adayın olduğu görülür. Bunlar Petrus, Mecdeli Meryem ve İsa'nın kardeşi Yakup'tur.

<sup>32</sup> Bkz., Lüdemann, *What Really Happened to*, ss., 82-98; Funk, *The Acts of Jesus*, ss. 454-455

Pavlus ve Luka'ya göre İsa'yı ölümden dirilmiş olarak ilk gören Petrus'dur. Markos'un boş mezar rivayetine Matta'nın yaptığı ilavede İsa, biri Mecdeli Meryem diğeri de başka bir Meryem olmak üzere iki kadına görünmektedir. İbraniler İncili'nde yer alan rivayete göre ise İsa'yı ilk gören kişi kardeşi Yakup'tur. Pavlus, Korintlilere I. Mektubunda İsa'nın görüldüğü kişilerin listesini verirken Mecdeli Meryem'den bahsetmemesi ilginçtir. Funk'a göre bunun nedeni Meryem'im kadın olmasından dolayı ait olduğu ataerkil toplumun onu lider pozisyonunda görmek istememesidir. Bundan dolayı İsa'yı ilk görme şerefi ölümünden sonra ikiye ayrılan İsa toplumunun liderleri olan Petrus ve Yakup'a verilmiştir.<sup>33</sup>

İsa'nın ilk kime görüldüğüyle ilgili rivayetlerde yer alan diğer bir kırılma da Yuhanna 20'de Petrus ile adı zikredilmeyen havari arasında yaşanan dostane rekabettir. Bu rivayette Mecdeli Meryem mezarı boş bulunca durumu Petrus'a ve adı zikredilmeyen diğer havariye haber vermekte ve onlar da birbirleriyle yarışarcasına koşarak mezara gitmekte, mezara ilk olarak adı zikredilmeyen havari gelmekte ancak içeriye Petrus önce girmektedir. Bu rivayette Yuhanna'nın mensubu olduğu grubun lideri Petrus'a mezara ilk girme şerefi verilmekte ancak adı zikredilmeyen diğeri havarinin de Petrus'un ardından mezara girip olanları göründe İsa'nın ölümden dirildiğine ilk inanan kişi olduğu söylenerek o da onurlandırılmaktadır. Kanaatimizce bu rivayet, İsa sonrası cemaatinde yaşanan siyasi rekabeti de ortaya koymaktadır.

*İsa Taraftarlarına Nasıl Görünmüştür?* İsa'nın ölümden dirilmesiyle ilgili ilk rivayetler gerçek veya hayali bazı işitsel iletişim vasıtalarının eşlik ettiği aydınlatıcı/ışık saçıcı görüntülerden oluşmaktadır. Örneğin Matta ve Yuhanna 21'de İsa'nın görünmesi eylemi, göğe yükselmiş olan İsa'nın taraftarlarına görüldüğü şeklinde daha çok manevidir. İsa'nın mezarında kadınlara görünmesi, Emayus yolunda iki kişiye ve hem Luka hem de Yuhanna 20'de on birlere görünmesi daha çok yeniden dirilen/canlilik kazanan bedende fiziki olarak görünme şeklinde gerçekleşmektedir. İsa'nın görünmesiyle ilgili rivayetleri birbirleriyle mukayese ettiğimizde Kudüs'te mezarın bulunduğu bölgeye yakın gerçekleşen görünmeler fiziki yani bedensel görünme, diğer yerlerde cereyan ettiği ifade edilen görünmeler ise daha çok manevi olarak görünmeler olarak nitelendirilebilir. Genel olarak kanonik İncillerin nakillerinde İsa'nın görünmesi boş mezar rivayetleriyle irtibatlı olarak daha çok bedeni ve dokunulabilir yani fizikidir. Pavlus'un yazılarında olduğu gibi karşıt gelenekte ise görünme eylemi, bedenin yeniden hayat bulması yani canlanmasıyla irtibatlı olmayacak şekilde daha çok ruhsal yani manevidir.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Funk, *Honest to Jesus*, s. 267.

<sup>34</sup> Crossan, *The Birth of Christianity*, ss. xxvii-xxxii

Ölümden dirilen İsa'nın taraftarlarına görünmesi işleminin bir me- leğin görünmesi veya diğer ilahi varlıkların görünmesi gibi tanrısal var- lıkların görünmelerinden ayırt etmek oldukça zor görünmektedir. Nite- kim Markos İncili, İsa'nın elbiselerinin son derece beyaz yani beyazlatıcı- ların beyazlatmasından daha beyaz olduğunu ifade ederek onun görün- tüsünü değiştirip aşkın bir figür haline getirmektedir. İlgili yerde Markos İncili İsa'yı Sina dağında aşkınlaşan/görüntüsü değişen iki önde gelen Yahudi figürü olan Musa ve İlyas'la da buluşturmaktadır.<sup>35</sup>

İsa'nın ölümden dirilip taraftarlarına görünmesi hadisesi ile tanrı- sal bir figürün tezahürü arasındaki benzerlikler İsa'nın mucizevi şekilde balık avlamasıyla ilgili iki öyküde de gözlemlenebilir. Bunlardan biri Yuhanna 21'de diğeri de Luka'da yer almaktadır. Luka'daki anlatıma göre havariler sabaha kadar balık avlar ancak hiç balık tutamaz. Ancak İsa'nın talimatıyla balık ağlarını alçalttıklarında yani suya indirdiklerin- de iki tekne dolusu balık avlarlar. Bu manzara karşısında Petrus ve di- ğerleri şaşırır ve oldukları yerde donup kalır. Yuhanna 21'de bu rivayet ölümden dirilip taraftarlarına görünme rivayet olarak aynen kopya edil- mektedir. Yani nasıl ki İsa hiç balık yakalayamayan taraftarlarına muci- zevi şekilde kayıklar dolusu balık yakalatıp onları şaşırttıysa aynı şekil- de Yuhanna 21'de de öldükten sonra dirilerek onlara görünmüş ve onları şaşırtmıştır.

Elçilerin İşleri ve Luka'da gördüğü manzara karşısında şaşırıp ka- lan Stephen'in vizyonundan bahsedilmektedir. İlgili rivayete göre Stephen'in, gökyüzünün açıldığını ve İsa Tanrının sağ yanında ayakta dururken Tanrı'nın parlaklığını gördüğü anlatılmaktadır. Her ne kadar Luka, Stephen'in bu vizyonunu bir ölümden dirilip görünme eylemi ola- rak nitelemese de bu vizyonu diğer görünme öykülerinden ayırt etmek oldukça zor görünmektedir. Stephen'in bu vizyonuyla Pavlus'un Şam yolunda gördüğü vizyon aynı kategoride değerlendirilebilir. Luka bu olayı Elçilerin İşlerinde üç kere tekrar etmektedir.<sup>36</sup> Tekrar edilen bu üç versiyon detayda farklılık arz etmesine rağmen genel muhteva birbiriyle uyum içindedir. Buna göre, her üç öyküde de Pavlus'da kör edici bir ışıkla kamaşmakta ve bir ses duymaktadır. Burada sorulması gereken soru Elçilerin İşlerinde nakledilen bu üç rivayetler Pavlus'un Korintililere I. Mektubunda kendi vizyonunu anlattığı öykünün gerçek bir tasvirin sunup sunmadığıdır. Pavlus'un öyküsüne baktığımızda ölümden dirilip göklere yükselen İsa'nın Pavlus'u doğrudan havari tayin ettiği yer alırken Elçilerin İşlerinde Pavlus on ikilerden biri olarak zikredilerek onun dere- cesi düşürülmektedir. Luka'nın bunu yapmasının muhtemel nedeni onun sadece hayattayken kendisine arkadaşlık/yoldaşlık edenlerin

<sup>35</sup> Markos, 9: 2-4

<sup>36</sup> Elçilerin İşleri 9:3-12; 22:1-16; 26:9:19.

İsa'nın havarisi olabileceğine inanmasıdır.<sup>37</sup> Buna göre Luka'nın sadece İsa'yı yaşamında gören ve onun dostu olanların ölümden dirildikten sonra onu görebileceğine inandığını söyleyebiliriz. Yani İsa'nın ölümden dirilmesinin tanıkları ancak yaşamında onunla dostluk etmiş olanlar ko-numunda olan havariler olabilir.<sup>38</sup>

Vahiy kitabının yazarı da Patnos adasında bir vizyon geçirmektedir. Bu vizyonun bir bölümü İsa-Mesih'i tasvir etmektedir.<sup>39</sup> Vahiy yazarına göre vizyondaki İsa figürü ayaklarında kadar uzanan bir elbise giyiyordu, saçları ve başı kar gibi bembeyazdı. Gözleri ışık gibi parlıyordu. Gözleri alev alev yanan bir ateş gibiydi. Yüzü ise güneş gibi parlamakta, sesi ise gök gürültüsü gibiydi. Bu vizyonla İsa'nın ölümden dirilip taraftarlarına görünme öyküleri bazı açılardan benzeşmektedir. Örneğin her ikisinde de yoğun bir beyazlık, göz kamaştırıcı bir ışık ve gök gürültüsü gibi bir sesin işitildiği rivayetleri yer almaktadır.

Funk'a göre hem görünme hem de İsa ile ilgili vizyonlarda yer alan görülen ilahi ışığın parlaklığı/ göz kamaştırıcılığı muhtemelen Daniel Kitabından ve diğer Eski-Ahit kitaplarından gelmektedir. Eski-Ahit metinleri, El ve Baal adlı iki tanrısal motifi kral ve dehşet verici savaş tanrısı olarak tasvir eden Kenan mitolojisinden büyük ölçüde esinlenmişlerdi. Daniel kitabında yer alan şu pasaj da Yeni-Ahit yazarlarını büyük ölçüde etkilemiştir.<sup>40</sup> "Tahtlar kuruluncaya kadar ve Günleri eski olan oturuncaya kadar baktım; esvabı kar gibi ak ve başının saçı temiz yapağı gibi idi. Tahtı ateş alevleri ve tekerlekleri yanar ateşti. Önünden bir ateş ırmağı çıkıyor ve akıyordu; binlerce binler ona hizmet ediyorlardı ve on binlerce binler önünde ayakta duruyorlardı, mahkeme kuruldu ve kitaplar açıldı".<sup>41</sup> Görüldüğü üzere bu sahnedeki kaynağı ateş olan son derece göz alıcı bir parlaklığa sahip olan Tanrı imajı Daneil ile iletişim kurmaktadır. James Robinson da ölümden dirilmiş İsa'nın taraftarlarına görünmesiyle ilgili ilk rivayetlerin İsa'yı ışık saçan bir şekilde tasvir ettiğine dikkat çekmektedir.<sup>42</sup> Yukarıda gördüğümüz üzere hem Pavlus hem de

<sup>37</sup> Elçilerin İşleri, 1:1-21; 13:13.

<sup>38</sup> Funk, *The Acts of Jesus*, ss.458-460

<sup>39</sup> Vahiy, 1:12-16. Burada Vahiy kitabının yazarı olan Yuhanna gaipten bir ses duymakta ve arkasına dönüp baktığında da şu manzarayla karşılaşmaktadır: "...yedi altın kandil-lik ve bunların ortasında, giysileri ayağına kadar uzanan, göğsüne altın kuşak sarılmış insanoğluna benzer birini gördüm. Başı ve saçı ak yapağı gibi beyaz, kar gibi bembeyazdı. Gözleri ise alev alev yanan bir ateşti sanki! Ayakları, ocakta kor haline gelmiş parlak tunca benziyordu. Ve sesi gürül gürül akan suların sesi gibiydi. Sağ elinde yedi yıldız vardı ve ağzından dışarı iki ağızlı keskin bir kılıç uzanıyordu".

<sup>40</sup> Funk, *Honest to Jesus*, 269.

<sup>41</sup> Daniel, 7:9-10

<sup>42</sup> Bkz. Jamesi M. Robinson "From Easter toValentinus (or to the Apostles'Creed)", *Journal of Biblical Literature*, 101/ 1982, ss. 5-37.

Luka İsa'nın ölümünden sonra ışık saçan bir şekilde tezahür ettiğini iddia etmektedir.

### **İsa'nın Taraftarlarına Nerede Görüldü?**

Hıristiyan bilim adamlarının çoğu İsa'nın ölümden dirildikten sonra görünmesi eyleminin Markos İncili'nde anlatıldığı ve Matta tarafından da detaylandırıldığı şekliyle Celile bölgesinde olduğu fikrindedir. Bu konsensüsün temel nedeni bilim adamlarının İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra sıranın kendilerine geldiğini düşünen öğrencilerinin İsa'yı dolayısıyla da Kudüs'ü terk edip kaçtıklarından emin olmalarıdır. Bu fikir birliğinden hareketle Luka'da ve Yuhanna 21'de İsa'nın Kudüs ve civarında görüldüğüyle ilgili yer alan rivayetlerin tarihsel açıdan doğru olmadıkları rahatlıkla söylenebilir. Luka'nın İsa'nın taraftarlarına Kudüs'de görüldüğünü söylemesinin muhtemel nedeni onun havarilerin Kudüs'ü terk etmemelerini istemesi olabilir. Nitekim rivayette İsa, taraftarlarını Kudüs'ü terk etmemeye çağırılmaktadır. Yuhanna'da Kudüs'e önem verdiği için İsa'nın önce Kudüs'te daha sonra Celile'de görüldüğünü ifade etmektedir. Petrus İncili Petrus, Andrev ve Levi'nin İsa'nın çarmıha gerilmesinden sonra hareketten ayrılarak tekrar balıkçı teknelere dolayısıyla da Celile'ye döndüklerini ve bu esnada İsa'nın onlara görüldüğünü ifade etmektedir. Pavlus'un İsa'nın gördüğü kişileri listelediği ifadelerinde bu eylemin nerede vuku bulduğuna ilişkin bir ipucu söz konusu değildir.

### **İsa, Ölümünden Dirildikten Sonra Taraftarlarına Ne Zaman Görüldü?**

Yukarıda gördüğümüz gibi İsa'nın ölümden dirilip taraftarlarına görüldüğünü iddia eden Hıristiyan kaynakları onun ilk olarak kime, nerede ve nasıl görüştüğü konusunda hemfikir değildir. Peki nerede, nasıl ve kime gördüğünü bilmediğimiz bu görünme eylemini ne zaman vuku bulmuştur? İncil rivayetlerini verirken ifade ettiğimiz üzere ilk İncil olarak kabul edilen ve sadece İsa'nın ölümden dirildiği bilgisiyle yetinilen Markos İncili'nde bu eylemin Celile'de vuku bulduğuna yönelik bir bilgi yoktur. Dahası Markos'da yer alan bilgiler, eğer böyle bir görünme vuku bulduysa bile onun Paskalya Pazarında olmasının da mümkün olmadığını ima etmektedir. Matta'da İsa'nın Paskalya Pazarı mezara giden iki kadına ve ne kadar sonra oluşu belirtilmeden Celile dağında bir grup insana gördüğü ifade edilmektedir. Luka ise görünmenin Paskalya'da Kudüs'te olduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki Luka, Paskalya'da taraftarlarına görünen İsa'nın daha sonra göğe yükseldiğini iddia etmektedir. Bununla birlikte aynı Luka bu defa Elçilerin İşlerinde İsa'nın göğe yükselmesinin taraftarlarına görünmesinden kırk gün sonra gerçekleştiğini iddia etmektedir.

Yuhanna da tıpkı Luka gibi görünme eyleminin Paskalya'da olduğu konusunda ısrar etmektedir. Ancak Yuhanna'ya göre İsa Paskalya'da on birlere görüldüğünde Tomas orada olmadığı için ona da görünmek için bir hafta sonra on birlere tekrar görünmektedir. Yuhanna'nın ilavesinde İsa'nın daha sonra Celile'de de görüldüğü bilgisi yer almaktadır. İsa'nın önce Kudüs'te daha sonra da Celile'de görüldüğü şeklindeki bir sıralama makul görünmemektedir. Buraya kadar gördüğümüz üzere ilk görünme rivayetlerinin bu eylemin Celile'de olduğunu bildirmesine rağmen, İsa hareketinin mitsel sembolü olan Kudüs'ün durumu ve İsa'nın gömüldüğü mezarın boş bulunması efsanesi mitsel bir köken oluşturma adına tarihsel verileri gölgede bırakmıştır.<sup>43</sup>

İsa'nın ışık saçan görünümüleri aylarca hatta yıllarca ilk cemaat arasında tekrar edilip durmuştur. Örneğin İsa'nın Pavlus'a görünmesi, Paskalya'yı takip eden 40 gün içinde değil, en azından üç dört yıl sonra vuku bulmuş olmalıdır. Nag Hammadi metinleri içinde yer alan Gizli Yakup İncili'nde çarmıh hadisesinden sonra taraftarlarına 550 gün öğretilen bir İsa tasviri yapılmaktadır.<sup>44</sup> Dahası üçüncü yüzyılda Mısır'da derlenen bir yazılar koleksiyonu olan *Pistis Sophia*'da İsa'nın hepsine değil bazı öğrencilerine on bir yıl öğretilen bulunmaya devam ettiği bilgisi yer almaktadır. İsa'nın bazı kişilere görüldüğü rivayetleri günümüzde de devam etmektedir. Bütün bu gerçeklerden dolayı Funk'a göre İsa'nın taraftarlarına ne zaman görüldüğünü, kaç kere olduğunu ve ne kadar sürdüğünü söylemek mümkün görünmemektedir.<sup>45</sup>

### **Vahiy Olarak Yeniden Dirilme**

Reginald Fuller, İsa'nın ölümden dirilip taraftarlarına görünmesi hadisinin fiziki bir görünme değil, onun taraftarlarına kendini açması yani manevi olarak taraftarlarının İsa'yı hissetmesi olarak anlaşılmasının daha iyi olacağını ifade etmektedir.<sup>46</sup> Çünkü öyküye göre İsa'nın taraftarlarına görünmesi gözleri gör eden bir ışık şeklinde olmuş ve ışıkla beraber göklerden bir ses işitilmiştir. Muhtemelen bu ses harici bir kaynaktan değil, İsa'nın taraftarlarının kendi içlerinden gelmiştir.

Yukarıda yer verdiğimiz İsa'nın taraftarlarına görünme öyküleri detaylı bir şekilde incelendiğinde aslında onların fiziki bir görünmeden ziyade muhataplarına bir takım mesajlar verdiğini görürüz. Örneğin bu görünme hadiselerinde bazı kişilere görev verilmekte, bazılarından bir

<sup>43</sup> Funk, *Honest to Jesus*, s. 271.

<sup>44</sup> Nag Hammadi metinlerinde yer alan Gizli Yakup İnciliyle ilgili bkz., <http://www.gnosis.org/naghamm/1ja.html>, <http://www.gnosis.org/naghamm/2ja.html>

<sup>45</sup> Funk, *Honest to Jesus*, s. 271.

<sup>46</sup> H. Reginald Fuller, *The Formation of the Resurrection Narratives*, Philadelphia: Fortress Pres, 1980, s. 49.

şeyler yapmaları istenmekte, bazılarında da diğer taraftarları bilinçlendirmeleri talep edilmektedir. Misyon görevi yani İsa'nın öğretilerini yayma görevi bu görünme hadiselerinde ilk olarak Petrus'a verilmektedir. Ondan sonra İsa, kardeşi Yakup'a daha sonra tüm havarilere ve en sonunda da Pavlus'a görünerek onları mesajı yaymakla görevlendirdiğini ifade etmektedir. Bu hadise bize öyle geliyor ki Kudüs ve Judea bölgesinde tebliğ faaliyetinde bulunan İsa'nın ölümünden sonra öğretisinin bu bölgelerin dışına taşınması ve buna paralel olarak mesajı yayma konusunda havarilerin misyonunun gerekçesi olması için ilk Hıristiyan toplumu tarafından geliştirilmiştir. Çünkü İsa'nın öldüğü ve dirilme hadisesinin vuku bulduğu dönemde Pavlus henüz İsa'nın sözde havarisi olmadığı gibi muhtemelen İsa'nın öğretilerinden de fazla haberdar değildi. Haddi zatında Pavlus, İsa ile hiç karşılaşmamıştı. Böyle bir durumda İsa ölümünden dirilip havarilerine görünmüş olsa bile Pavlus'a görünmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Ancak İncillerin Pavlus'un Şam yolundaki vizyonundan ve Hıristiyanlığın Antakya bölgesinde tohumlarını atmasından sonra yazıldığı hatırlanacak olursa İsa'nın Pavlus'a ve diğer havarilere görünmesi iddiasının fiziki bir görünme değil, İsa'nın öğretisinin Kudüs ve Judea bölgesi dışında yayılmaya çalışılmasını meşrulaştırma çalışması olduğu görülür. Nitekim Pavlus, Korintlilere ve Galatyalılara mektuplarında İsa'nın kendisini mesajını yaymakla görevlendirdiğini ifade etmektedir. Luka'da Pavlus'un bu görevlendirilişini onun Şam yolundaki vizyonu ile irtibatlandırmaktadır.

Yine görünme öykülerinde İsa'nın 5000 kişiye görüldüğü iddia edilmektedir. Fuller bu hadisenin ilk Hıristiyan toplumunun tesisini temsil ettiğini ifade eder. Buna göre Matta ve Luka'da ifade edildiği üzere İsa'nın kendisini jurnalleyen Yudas İskaryot dışındaki on bir havariye görünmesi onları mesajı yaymakla görevlendirmesi olarak anlaşılmalıdır.<sup>47</sup> (33) Nitekim bu yüzdendir ki pek araştırmacı Luka 5:1-11'de İsa'nın Genezar gölünde balık tutan balıkçıların yanına gidip onlara ağlarını gölün derin sularına atmalarını söylemesi ve bunun neticesinde balıkçıların mucizevi şekilde çok fazla balık yakalamaları olayını ölümünden dirilme görüntüsü olarak görmektedir. Çünkü İsa'nın ölümünden dirilerek havarilere görünmesi onları mesajını yayma konusunda yetkili kılması ve onlara doğru öğretiyi yanlış olandan ayırt etme yetisini vermesi anlamına gelmektedir. Nitekim bu bağlamda Matta İncili'nde İsa'ya şu sözler söylenmektedir: "Size doğrusunu söyleyeyim... Her şey yenilediğinde, insanoğlu görkemli tahtına oturduğunda, siz ardımdan gelmiş olanlar sizler, on iki tahta oturup İsrail'in on iki oymağını yargılayacaksınız".<sup>48</sup> Yuhanna İncili'nde de İsa'ya Kutsal Ruhu havarilerinin üze-

<sup>47</sup> Matta 28: 16-20; Luka 24: 47-49 bkz. Fuller, *The Formation of the Resurrection Narrative*, s. 49

<sup>48</sup> Matta, 19:28.

rine üfledikten sonra onlara şöyle der: “Kimin günahını bağışlarsanız, bağışlanmış olur; kimin günahını bağışlamazsanız, bağışlanmamış olur”.<sup>49</sup>

İncillerin İsa'nın ölümden dirilip havarilerine görünmesi olayıyla ilgilenmesinin muhtemel temel nedeni İsa'nın öğretisini kimin temsil ettiği diğer bir deyişle onun veliahdının kim olduğu konusudur. Buna göre İsa'nın ölümden dirilip taraftarlarına görünmesi dini bir konu değil, cemaatin liderinin kim olacağıyla ilgili siyasi bir konuydu. Nitekim İsa'nın ölümden dirilme hadisesine tanıklık edenlere ilk Hıristiyan toplumunda öncelik ve imtiyaz verilmiş ve bu kişiler kilisenin yapılanmasını belirlemede etkin olmuştur.<sup>50</sup>

Elaine Pagels İsa'nın ölümden dirilmesi doktrinin sadece dinsel temelli açıklanamayacağını, onun pratik ve siyasi sonuçlarının da dikkate alınması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre eğer bu konu sadece dini ise o zaman ikinci yüzyıl Kilise Babalarından Tertullian niçin İsa'nın bedensel dirilişini inkar edenleri heretik/sapkın olarak nitelendirmiştir? Dahası niçin Tertullian İsa'nın ölümden dirilmesini inananların ölümden dirilmesiyle irtibatlandırmıştır? Ona göre tıpkı İsa'nın ölümden dirilmesi gibi her inanan ölümden dirilmenin vuku bulacağını ümit eder. Pagels'e göre Tertullian bu soruları sadece metafizik ve teolojik nedenlerden dolayı sormamıştır. Onun bu tarz bir argüman geliştirmesinin nedeni ilk kilisenin yapısının yetkiliğini ortaya koymaktı. Buna göre İsa'nın bedensel olarak ölümden dirilişi havari “Petrus'un halefleri olarak kiliseye ziyadesiyle liderlik yapma iddiasında olan belli kişilerin otoritesini meşrulaştırmaktadır”.<sup>51</sup> Kiliseyi idare etme ve çekip çevirme yetkisini piskoposlara, başpiskoposlara ve papalara veren İsa'yı ölümden dirildikten sonra ilk defa göre kişi olan havari Petrus'dur. Buna göre İsa'yı bedensel olarak ölümden dirilmiş şekliyle ilk gören Petrus olduğundan ilk Hıristiyan toplumunun lideri o olmuş ve o da bu liderliği kendisinden sonraki kişilere tevdi etmiştir.

Bilindiği üzere Hıristiyan düşüncesine göre mutlak otorite ve tüm müteakip otoritelerin temeli İsa'dır. İsa bu otoriteyi vaftizinde ve şekilde değiştirmesi tecrübeleri sonucunda elde etmiştir. Yuhanna ve Matta İncillerine göre sahip olduğu bu otoriteyi İsa, Petrus'a vermiş ve onu cemaatin lideri yapmıştır.<sup>52</sup> Çünkü Petrus onu ölümden dirilmesinden

<sup>49</sup> Yuhanna, 20:23.

<sup>50</sup> Bz., John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: the Life of A Mediterranean Jewish Peasant*, SanFrancisco: HarperColins, 1991, ss. 395-404; Funk, *Honest to Jesus*, s. 272.

<sup>51</sup> Elaine Pagels, “The Controversy over Christ's Resurrection: Historical Event or Symbol?”, (*The Gnostic Gospels*, New York: Random House, 1979 içinde), s. 6.

<sup>52</sup> Bkz., Yuhanna, 21; Matta, 16:13-20.



sonra gören ve ölümden dirilme inancına ilk tanklık eden kişidir. Yukarıda gördüğümüz gibi İsa'nın ölümden dirilmesi hadisesin ilk tanıklık edenin Petrus'mu yoksa annesi Meryem, Mecdeli Meryem, Yakup veya Pavlus'mu olduğu konusunda farklı görüşler olsa da bu hadisede Petrus'un diğerlerine üstünlüğü herkes tarafından kabul edilmiştir. Yukarıda Hıristiyan kaynaklarından naklettiğimiz İsa'nın ölümden sonra taraftarlarına görüldüğü rivayetlerine baktığımızda bu görünmelerin İsa bedensel olarak mezarından kalktı şeklinde değil de vecd halinde vahiylerde ve vizyonlarda ve rüyalarda olduğunu görmekteyiz.

### **Değerlendirme**

Yukarıda Hıristiyanlığın yapı taşı olan İsa-Mesih'in çarmıha gerilerek idam edilmesinin üçüncü gününde ölümden dirilerek taraftarlarına görünmesiyle ilgili kanonik ve kanonik olmayan Hıristiyan kaynaklarında yer alan ve oldukça çeşitlilik arz eden rivayetleri ve bunların izahını okuyucunun dikkatine sunduk. Şimdi de "İsa'ya gerçekte ne oldu?" sorusunun yanıtını açık-seçik bir şekilde ortaya koymak için söz konusu rivayetleri bir bütün olarak ele alarak değerlendirmeye geçiyoruz.

Dört kanonik İncile göre kadın taraftarları ve havarileri çarmıhın üçüncü günün de üstatları İsa'nın mezarını ziyaret gitmiş ve mezarı boş bulmuştur. Mezar yerinde kendilerine İsa'nın ölümden dirildiği haber verilmiş. Sinoptik İncillerde İsa'nın kısa bir zaman sonra taraftarlarına görüldüğü ve onlara bazı talimatlar verdiği bilgisi de yer almaktadır.

İsa'nın çarmıhın üçüncü gününde mezarını ziyaret Mecdeli Meryem'in etrafında şekillenmektedir. Bu konuyla ilgili tüm rivayetleri rivayetlere göre Mecdeli bu olayda esas figür, onunla beraber mezara gidenler ise figürandır. Çünkü bu kişilerin kimler olduğu rivayetten rivayete değişiklik arz etmektedir. Buna göre bu hadisenin tarihselliği Mecdeli'nin gerçekten mezarı ziyaret edip etmediğine ve eğer ettiyse bu ziyaret esnasında neler yaşandığının tam olarak ortaya konmasına bağlıdır. Bu çerçevede kaynaklara baktığımızda Mecdeli Meryem'in İsa'nın mezarını ziyaretinin tarihsel bir vakıa olmadığı görülmektedir. Çünkü bu hadisenin kaynağı, İsa'nın çarmıha gerilmesinden çok sonra İsa'nın ilk cemaatinin saldırılarına karşı ortaya çıkan bir efsaneye dayanmaktadır.

Ölümden dirilme hadisesinin üçüncü gün vuku bulduğu hususunu tarihsel olarak ispatlamak mümkün değildir. Bu olayın üçüncü günde olduğu Eski-Ahit kitaplarından Hosea 6:2'ye dayanılarak varsayılmaktadır. Çünkü bu hadise Eski-Ahitteki kehanetlerin vuku bulması olarak yorumlanmaktadır.

Yukarıda gördüğümüz üzere İsa'nın üçüncü günde ölümden dirilmesi ve mütemediyen taraftarlarına görünmesi hadiseleri hiçbir Yeni-Ahit kaynağında detaylı bir şekilde tasvir edilmemektedir. Bu kaynaklar

sadece İsa'nın ölümünden dirildiğinin *apriori* olarak kabul edip onu okuyucu kitlelerine şöyle şöyle oldu tarzında bazen basit raporlarla<sup>53</sup>, bazen kısa ve öz nakillerle<sup>54</sup>, bazen masalımsı anlatımlarla<sup>55</sup>, bazen de sadece görüldüğü kişilerin listesini vermek<sup>56</sup> suretiyle duyurmaktadır.

Çarmıh sonrasında İsa'nın bazı kişilere görüldüğü rivayetlerine baktığımızda ilk görünme hadiselerinin mezarın yanında değil, başka yerlerde olduğunu görmekteyiz. Ancak daha sonraki rivayetlerde İsa'nın görünmesi olayı ile mezar yeri birleştirilerek bu hadisenin söz konusu yerde de olduğu iddia edilmektedir. Bu da gösteriyor ki çarmıh olayı ve İsa'nın ani bir şekilde aralarından ayrılmasını bir türlü hazmedemeyen Petrus ve diğer havariler, İsa'yı kendi imanlarından dirilterek onu ölümden dirilmiş olarak gördüklerini iddia etmişlerdir.

Rivayetlerde hem Kudüs hem de Galile bölgesi İsa'nın taraftarlarına görüldüğü yerler olarak ifade edilmektedir. Eğer ilk görünme hadisesi çarmıhın vuku bulduğu Kudüs'te olduysa Galile'de olanları izah etmek oldukça zordur. Eğer İsa Kudüs'te havarilerine görüldüyse o zaman onların niçin bu olaydan sonra Galile'ye geri döndüğü sorusu ortaya çıkmaktadır. Dahası çarmıh hadisesi Fısıh bayramına denk gelen sebt günü arifesi olan Cuma günü olmuş. Cumartesi sebt günü olduğu için İsa'nın havarilerinin Kudüs'te kalması zorunluydu. Ölümünden dirilmenin çarmıhın üçüncü günü olan Pazar günü olduğu rivayetini dikkate aldığımızda havarilerin Galile'ye gitmiş olmasının mümkün olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim Pavlus'a göre üçüncü gün olan şey, İsa'nın taraftarlarına görünmesi değil, ölümden dirilmesidir.<sup>57</sup>

İncil rivayetlerine göre ilk görünme Mecdeli Meryem'e olmuş ve bu hadisede Kudüs'te vuku bulmuş. Tarihsel olarak kesin olan şey İsa'nın Mecdeli'ye görüldüğü değil, Mecdeli'nin İsa'yı gördüğünü zannetmesi/tahayyül etmesidir. Ya bu hadise ya daha sonraları yani İsa'nın ölümünden dirildiği haberleri Galile'den Kudüs'e ulaştığında oldu ya da İsa eş zamanlı olarak birkaç yerde aynı anda taraftarlarına görüldü.

İsa'nın ölümden dirilmesi ve taraftarlarına görünmesi rivayetlerinin hiçbirisi görgü tanıklarından gelmemektedir. Yani Hıristiyan kaynaklarında vuku bulduğu iddia edilen bu olaylara tanıklık eden ilk el kişiler yoktur. Bu rivayetler ilk Hıristiyan toplumunun veya teoloji eğitimi almış kişilerin nakilleriyle ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı tüm bu hadiseler ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan yeni durumlar açıklanamazı açıklama-

<sup>53</sup> Bkz., Luka, 24:34; Elçilerin İşleri, 1:3-4; 10:39-41; 13:28-31; Yuhanna, 20:18.

<sup>54</sup> Bkz., Matta, 28:8-10, 16-20; Yuhanna, 20:19-23.

<sup>55</sup> Bkz., Luka, 24:13-35; Yuhanna, 21:1-14; Petrus, 9: 1-14.

<sup>56</sup> Bkz., I. Korintliler, 15:3-8.

<sup>57</sup> Bkz., I. Korintliler 15:4.

ya yönelik girişimler olarak görülmelidir. Bunların gerçek tarihsel olaylarla uzaktan yakından bir ilgisi ve alakası olması mümkün görünmemektedir.<sup>58</sup>

Hıristiyan kaynakların genel ifadesine göre Roma valisi Pontius Pilatus yaklaşık 30 yılında Fısıh bayramına tekabül eden Cuma günü İsa'yı çarmıha gerdirmiştir. Bilindiği üzere İsa, Fısıh bayramını kutlamak için havarileriyle birlikte Galile'den Kudüs'e gelmişti. İsa'nın siyasi bir suçlu olarak çarmıha cezasına çarptırılmasından sonra havarileri onu terk ederek Galile'ye geri dönmüşlerdi. İsa'yı en son terk eden havariler arasında daha üstün bir konumda olan Petrus idi. Havariler İsa'yı terk ederken İsa ile birlikte Kudüs'e gelen kadın taraftarları onunla kalmıştır. Bu durumun muhtemel nedeni, İsa, dönemin idaresine isyan eden bir mücrim olarak görüldüğü ve bundan dolayı da çarmıh cezasına çarptırıldığı için erkek taraftarları sıranın kendilerine geldiğini düşünerek kaçıp saklanmak zorunda kalmalarından dolayı Kudüs'ü terk edip Galile'ye geri dönmeleridir. Kadınlar ise kendilerini böyle bir tehdit altında hissetmediğinden İsa'yı terk etmemiştir.

İsa'nın yakalanmasının ardından mahkeme edilmesi, çarmıha gerilmesi ve ölümü aynı günden vuku bulmuştur. Bu hadiseler o yıl Fısıh bayramının ilk gününe tekabül eden sebt gününün önceki gün yani Cuma günü olmuştur. Bu durum Yahudiler için bir sorun teşkil etmekteydi. Çünkü geleneğe göre Yahudiler ölümlerini iki gece çarmıhta bırakmazdı. İsa, Cuma günü çarmıha gerildiği için onun Şabat yasağı girmeden bir an önce defnedilmesi gerekiyordu. Bu durumdan dolayı vali Pilatus, Yahudilerin İsa'yı erkenden çarmıhtan indirip defnetmelerine izin vermiştir. Hiç kimse İsa'nın son saatlerinin nasıl geçtiğini bilmemektedir. Yargılanma ve çarmıh esnasında İsa'nın söylediği iddia edilen sözler daha sonra onun ağzına konmuştur. Dolayısıyla İsa'nın nasıl yargılandığı ve çarmıh esnasında tam olarak ölüp ölmediği belli değildir.

İsa'nın ölümünün yol açtığı üzüntü ve hayal kırıklığı içinde Galile'ye dönen havariler çok kısa bir zaman sonra İsa'nın akıbetiyle ilgili Kudüs'ten gelen haberlerle tekrar ümitlenmeye başlamışlardır. Zira onlar, kadın tarafların üçüncü günde yani Pazar günü defin işlemini tamamlamak için İsa'nın gömüldüğü yere gittiğinde İsa'nın mezarda olmadığını ve orada bulunanlar tarafından (melekler) onun ölümden dirildiğini bildirildiği haberini almışlardı. Bu haber üzerine dönemin siyasi idarecilerinden korktukları için Galile'ye geri dönen havariler tekrar Kudüs'e gelerek İsa'nın çok yakında olmasını umdukları geri gelişini beklemeye başlamışlardır. Bu durum, Tanrısal Krallık gelmeden İsa'nın aralarından ayrılması dolayısıyla büyük bir hayal kırıklığı yaşamalarına

<sup>58</sup> Bkz., Marsh, *Jesus in his Lifetime*, s. 240.

rağmen havariler arasında Tanrısal Krallığın geleceği fikrinden vazgeçemediklerini göstermektedir.<sup>59</sup>

Bilindiği üzere Vaftizci Yahya'nın dönemin idarecisi Herod Antipas tarafından idam edilmesinden sonra öğretilerine başlayan İsa-Mesih, döneminin insanlarını özellikle de İsrailoğullarını günahlarından tövbe ederek Tanrı'nın iradesinin hâkim olduğu Tanrısal Krallığa hazır hale gelmeye davet etmiş ve ona inananlar da bu öğretiyi kabul etmişti. Hatta İsa bunu yaparken söz konusu Tanrısal Krallığın kendi döneminde gerçekleşeceğini insanlara müjdelemişti. Ancak İsa'nın beklenmedik bir şekilde Roma valisi Pontus Pilatus tarafından yakalanarak çarmıhta idam edilmesi taraftarlarını büyük bir hayal kırıklığına uğratmakla kalmamış aynı zamanda kendilerinin artık Roma idaresinin hedefi haline geldiklerini düşünmeye sevk etmişti. Bu haleti ruhiye içinde olan havariler vali Pilatus ve onun destekçisi olan Yahudi yetkililerden korktukları için İsa daha idam edilmeden onu terk etmiş ve geldikleri yere yani Galile'ye dönmek zere yola çıkmışlardı. İsa'nın havarileri ve erkek taraftarları bu şekilde kaçıp saklanma yolunu seçerken aynı tehlikeyi hissetmeyen bayan taraftarları hem çarmıh anına hem de çarmıh sonrası Josep Arimathea adlı önce gelen bir Yahudi'nin İsa'nın cesedini çarmıhtan indirip gömmesine tanık olmuştu. İşte bundan dolayıdır ki İncillerde İsa'nın ölümden dirilmesi ve taraftarlarına görünmesiyle ilgili rivayetlerde kadın taraftar daha merkezi rol oynamaktadır.

Hıristiyan kutsal yazılarındaki Paskalya (İsa'nın ölümden dirilmesi ve göğe yükselmesi) rivayetleri tarihsel İsa'nın öyküsünün bir parçası değil, onun ölümden sonraki durumu ile alakalıdır. Buna göre Markos ve Matta İncili'nde havariler Galile'ye gitmiş ve İsa orada kendilerine görünmüştür. Luka İnciline göre ise çarmıh esnasında havariler Kudüs'ü terk etmemiştir. Yine İsa'nın göğe yükselmesiyle ilgili Luka İncili 24:50-53'de ve bu İncilin yazarının kaleme aldığı Elçilerin İşleri 1:6-11'de farklı bilgilere yer verilmektedir.

Bir diğer çarpıcı nokta da yukarıda ayrıntılı olarak gördüğümüz üzere İsa'nın taraftarlarına/havarilerine görünme öyküleri arasındaki çelişki ve farklılıklardır. Matta'da birinde Mecdeli Meryem'e ve annesi Meryem'e diğerinde de on bir havarisine olmak üzere iki defa görünmektedir. Luka'da İsa, dirildikten sonra kadınlara hiç görünmemekte, önce birin adı Cleopas diğerinin adı ise bilinmeyen iki havarisine, daha sonra da diğer havarilerine görünmektedir. Elçilerin İşlerinde de İsa bazen görünerek bazen de ortadan kaybolarak kırk gün taraftarlarıyla birlikte olmaktadır. Burada şu soruya da yanıt vermek gerekmektedir: İsa ölümden dirildikten görüldüğü kişilere nasıl görünmüştür? Yani o bu

<sup>59</sup> Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, s. 276.

görünmelerde nasıl bir yapıya/şekle sahipti? Luka'ya göre İsa görüldüğü kişiler tarafından hemen tanınabilir bir yapıda değildi. Örneğin Emayus yolunda iki taraftarına görüldüğünde uzunca bir süre onlarla birlikte seyahat etmesine ve konuşmasına rağmen onlar bir türlü İsa'yı tanıyamamıştır. İsa bu görünmelerde bazen taraftarlarına görünmüş bazen de ortadan kaybolmuştur. Ancak o hiçbir şekilde bir hayalet değildi. Çünkü o konuşabiliyor, yemek yiyebiliyor ve kendisine dokunulabiliyordu.

Hıristiyan kaynaklarında İsa'nın Paskalya günü ile ilgili bilgi veren ilk eserler İnciller değil, onlardan daha önce kaleme alınmış olan Pavlus'un mektuplarıdır. Hayatında İsa ile hiç karşılaşmamış olan ve İsa sonrasında önce onun taraftarlarını tespit edip Roma ve Yahudi idarine jurnalleme işiyle meşgul olan ve daha sonra Şam yolunda İsa'nın kendine görünüp kendisini millet havarisi tayin ettiğini iddia eden Pavlus Korintlilere I. Mektubunda ölümden dirilen İsa'nın görüldüğü kişilerin bir listesini sunmaktadır. Buna göre İsa önce Petrus'a sonra on ikilere (on iki havariye) sonra 500 kişiye, sonra kardeşi Yakup'a, sonra tüm havarilere ve sen sonunda da Pavlus'un kendisine görünmektedir.

İlk yüzyıl Filistin bölgesinde dirilme hadisesine benzer iki fenomen hakkında bilgi sahibiydi. Bunlar hayaletler ve ölen kişinin tekrar hayata dönmesi. Bilindiği üzere hayalet rüyalarda görülen veya kişilerce tahayyül edilerek oluşturulan gerçek olmayan görüntülerdir. Yukarıda gördüğümüz gibi Luka, görünen varlığın hayalet olmasının mümkün olmadığı çünkü ete ve kemiğe sahip olduğunu söyleyerek<sup>60</sup> açıkça, Pavlus ise İsa'nın manevi bir bedende dirildiğini söyleyerek dolaylı olarak İsa'nın dirilmesini hayalet olarak nitelendirmeye karşı çıkmaktadır. Hem Pavlus hem de Luka İsa'nın yeniden hayat bulmuş bir beden olduğunu reddetmektedir. Pavlus'a göre İsa, fiziki yani tabii bedenden manevi olan dönüşmek suretiyle şekil değiştirmiştir. Bundan dolayı da görüldüğü kişiler onu açık-seçik bir şekilde tanıyamamıştır. Dahası İsa, bazen taraftarlarına görünmüş bazen de ortadan kaybolmuştur. Nitekim yukarıda giriş kısmında ifade ettiğimiz üzere Borg da *resurrection* ve *resuscitation* kelimeleri arasında bir ayırma giderek İsa'nın öldükten sonra tekrar aynı bende hayata dönmediğini, aksine yeni bir varlığa büründüğünü ileri sürmektedir.

Nerede ve kime görüldüğü ve nasıl bir yapıya sahip olduğu konularında İncil derleyicileri ve diğer ilk dönem Hıristiyan yazarları arasında birbirinden farklı rivayetler olduğu ve bu rivayetlerden yola çıkarak ortak bir sonuç çıkarmanın mümkün olmamasından dolayı İsa'nın akıbetinin ne olduğunu ortaya koymamız hiçbir şekilde mümkün görünme-

<sup>60</sup> Luka, 24:40

mektedir. Nitekim yukarıda da gördüğümüz gibi Yeni-Ahit kaynakları İsa'nın ölümden dirilmesini ve taraftarlarına görünmesiyle ilgili ilk Hıristiyan toplumunda ortaya çıkan farklı rivayetleri ve tecrübeleri nakletmekte yoksa söz konusu olayın nasıl vuku bulduğunu görgü tanıklarına başvurarak tasvir etmemektedir. Haddizatında Hıristiyan düşüncesinde İsa'nın ölümden dirilmesine iman onun bedenine ne olduğu hususu üzerine değil de başta havariler olmak üzere İsa'nın ilk cemaatinin ona olan imanları ve bağlılıklarından dolayı onun ölümünü bir türlü kabul edememeleri sonucunda ilk Hıristiyan cemaatinde yaşanan vizyon ve tecrübelere dayanmaktadır.

İsa'nın akıbetiyle ilgili Hıristiyan kaynaklarında yer alan rivayetlerle ilgili yaptığımız bu analiz ve çözümler bizi şu muhtemel sonuca götürmektedir. İlk yüzyılda Roma işgali altındaki Filistin bölgesinde bir Yahudi peygamberi, gezginci bir vaiz, şifa verici ve sosyal bir önder olarak ortaya çıkan İsa, dönemin Yahudileri kendilerini Roma işgalinden kurtaracak bir Mesih beklentisi içinde olmalarından dolayı kral Mesih olarak algılanmaya başlamış ve kısa sürede etrafına büyük halk kitleleri toplanmaya başlamıştı. Ortaya çıkan bu durum hem bölgeyi işgal altında tutan Romalı idarecileri hem de onların işbirlikçileri durumunda olan dini otoriteyi temsil eden Yahudi din adamlarını rahatsız edince, bu iki grubun işbirliğiyle yakalanan İsa, halkı yönetime karşı isyana teşvik eden potansiyel bir isyankâr olarak görüldüğü için devlete isyan suçuna verilen çarmıh cezasına çarptırılmıştır. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre çarmıha gerilen kişilerin canı normal olarak 24 saat gibi bir zaman diliminde çıkmasına rağmen İsa'nın canı 6 saat gibi çok kısa bir sürede çıkmıştır. Ayrıca yine kaynakların ifadesine göre çarmıha gerilen kişilerin canları kolay çıksın diye ayaklarından kırılmasına rağmen İsa'nın ayakları Romalı askerler tarafından kırılmamıştır. Bu iki nokta ve Kur'an'ın<sup>61</sup> İsa'nın çarmıhta ölmediği yönündeki vurgulu ifadesi bizi şu muhtemel sonuca götürmektedir. Yahudi din adamlarının işbirliğiyle Romalı idareciler tarafından elleri ve ayakları çivilenerek çarmıha gerilen İsa, çektiği acı ve ıstıraptan dolayı bayılınca yetkililer İsa'nın öldüğüne hükmetmiş ve bu arada Arimethealı Yusuf gibi toplumda hatırı sayılır bazı kişilerin tavassutuyla çarmıhtan indirilerek kaya bir mezara konulmuştur.<sup>62</sup> Burada dikkat edilmesi gereken temel nokta İsa'nın toprağa defnedilmediği, kaya bir mezarın içine konulduğu hususudur. Kanaa-

<sup>61</sup> 4 Nisâ, 157-158.

<sup>62</sup> İsa-Mesih'in Romalı güçler tarafından yakalanıp vali Pontus Pilatus tarafından çarmıh cezasına çarptırılmasıyla ilgili Hıristiyan rivayetlerinin tarihsel açıdan değerlendirilmesiyle ilgili bkz., Mahmut Aydın, "İsa'ya Ne Oldu? İsa'nın Tutuklanması, Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesiyle İlgili İncil Rivayetlerinin Tarihsel Açısından Değerlendirilmesi", *Milel-Nihal: İnan. Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 1/2, 2004, ss. 41-93 (www.dinlertarihi.com).

timizce öldü sanılarak kaya mezara konan İsa bir müddet sonra ayılmış ve kendine gelince de mezarın önündeki taşı yuvarlayarak dışarı çıkmıştır. Bu olaylar Yahudilikte çalışma yasağının olduğu Şabat günü arifesinde olduğu için Pazar sabahına kadar mezara kimse gitmemiş. Pazar sabahı çarmıha gerilen İsa'yı, Yahudi uygulamasına göre defnedemeyen kadın taraftarları defin işlemini tamamlamak için kaya mezara gelip de mezarı boş bulunca önce dehşete kapılmış sonra da mezar etrafında olan kişilerin telkiniyle İsa'nın ölümden dirildiği izlenimine kapılmaya başlamışlar ve bu bilgiyi gidip diğer kişilerle de paylaşmışlardır. Kısaca çarmıhta çektiği acıdan dolayı bayılan İsa'nın kapatıldığı kaya mezarda ayılması taraftarlarınca onun ölümden dirilmesi olarak yorumlanmış ve bu durum yukarıdaki kutsal kitap rivayetlerinde gördüğümüz üzere gelişen Hıristiyan toplumunun beklentilerine ve ilk Hıristiyan cemaati içinde öne çıkan şahsiyetlerin konumlarına uygun olarak yeniden farklı şekillerde yorumlanmış, rapor ve hikaye edilmiştir. Tüm bunların neticesinde de İsa'nın üçüncü günde ölümden dirildiği, taraftarlarına görüldüğü ve onlardan İncil mesajını tüm uluslara yaymalarını talep ettiği, göğe Tanrının yanına yükseltildiği ve dünyanın sonuna doğru tekrar yeryüzüne gelip yarım bıraktığı işi tamamlayarak Tanrısal Krallığı tesis edeceği inancı günümüz Hıristiyanlığının merkezi bir doktrini haline gelmiştir.

## NESİMİ'NİN ŞİİRLERİNDE KUR'AN'A REFERANS SORUNU\*

Doç. Dr. Mustafa ÜNVER\*\*

*Mushafın harfi vü evrâkı benim  
Küllü şey'in hâlikün bâki benim<sup>1</sup>*

### ÖZET

Nesimi, Kur'an-ı Kerim'e vukufiyeti tartışmasız büyük bir şairdir. Şiirlerinde toplam 703 tane Kur'an motifini istihdam etmiştir. Ancak şairin önemli bir Hurufi lider, ideolog ve ideolojisi uğruna hayatını feda edecek kadar inanmış cesur bir propagandist olması, sahibi olduğu Kur'an vukufiyetini gölgelemiş ve Kur'an'ı Hurufiliği desteklemek üzere manipüle etmesine yol açmıştır. Bu tavrıyla Nesimi, tefsir edebiyatı açısından Batını bir tefsir örneği ortaya koymuştur. Onun şiirlerinde Kur'an'a yaptığı atıfları; gerek lügavi, gerek siyak, gerek tarih ve gerekse tefsir usulü tekniği açısından sağlıklı bulunmamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Nesimi, Hurufilik, Kur'an, Batını Tefsir, Divan Şiiri.

### ABSTRACT

#### THE PROBLEM OF QURANIC REFERENCES IN NASIMI'S POEMS

Nasimi is a very big poet, who has great knowledge of Quran. This capability of him is always beyond dispute. In his poems he used 703 Quranic figures in all. On the other hand, he is a very important Hurufid leader, ideolog and heroic propagandist to such degree that he could sacrifice his life for this movement. But his Hurufid aspect put his very important Quranic background into the shades. Eventually, he misused The Quran in order to strenghten his Hurufid way. In this manner, an example of Batını-Exegesis of the Quran appeared. Nasimi's references to Quranic figures in the poems of his Diwan couldn't be justified in point of the linguistic area, contextual method, historical background and methodological exegesis of Quran.

**Key Words:** Nasimi, Hurufi Sect, Quran, Batını Exegesis, Diwan Poems.

### GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim, indiği andan günümüze bozulmadan ulaşmayı başarmış tek Allah kelmadır. Bu yüzden yeryüzünde salt Allah'ın sözünü

\* Bu çalışma, 13-14 Aralık 2006 tarihinde Azerbeycan Diller Üniversitesi tarafından Bakü'de düzenlenmiş olan "Modern Değerler Sürecinde Azerbeycan Edebiyatına Bakış" konulu Uluslararası Konferansta "Bir Kur'an Şairi Olarak Nesimi" başlığıyla sunulan bildiri metninin makale formatında yeniden ele alınmasıyla ortaya çıkmıştır.

\*\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Nesimi Divanı, Tuyuğlar 230, s. 422.



okumak isteyen bir kimsenin Kur'an'a başvurmadan başka seçeneği yoktur. Nitekim Kur'an'ın daha Peygamberimizin sağlığında yazıya geçirildiği, kimi sahabiler tarafından ezberlendiği, sürekli namazlarda okunduğu, ayrıca mümkün olan her fırsatta Kur'an tilavet etmenin çok sevaplı bir eylem olarak teşvik edildiği ve okunan her harfine sevap ve mükafat müjdelendiği tüm hadis, tefsir, siyer, tarih ve tefsir usulü kitaplarında belgeleriyle ortaya konmaktadır.<sup>2</sup> Bu sayede Kur'an, başka hiçbir peygamber vahyine nasip olmayan bir imtiyaza sahip olmuştur. Kur'an'ın hiç bozulmadan günümüze kadar ulaşabilmesi imtiyazına Yahudiliğin Tevrat'ı da, Hıristiyanlığın İncil'i de sahip olamamıştır.

Kur'an'a özgü, bahsi geçen üstünlükler sayesinde; kendini İslam dairesi içinde gören her alim, siyasetçi, mezhep, tarikat vs., kaynak gücü ve otoritesinden dolayı Kur'an'ı hep yanında bulundurmamak istemiştir. Adeta herkes Kur'an'a dayandığı oranda kendisini sağlam ve legal hissetmiş, bu oranda yayılması için gerekli donanıma sahip olduğunu düşünmüştür.

Ondördüncü asrın ikinci yarısıyla onbeşinci asrın ilk çeyreği arasında yaşamış olan büyük divan Şairi Seyyid Nesîmî (821/1418) de bu genellemeden müstesna değildir. Hatta Nesîmî'nin aşırı yorum yanlılarına nisbetle müşahede edilir bir üstünlüğe sahip olduğu açıkça görülmektedir. Şöyle ki: Nesîmî, Kur'an'ı çok iyi bilen ve ona büyük ölçüde vakıf olan bir şairdir. Şairlik zevkiyle çelişmeyecek, aksine bu yetenek ve zevkini zirveye yükseltecek derecede büyük bir akıcılık ve vukûfiyetle Kur'an'dan yararlanmasını çok iyi bilmektedir. Ne var ki Nesîmî, etorik ve pratik açıdan Hurufilik akımının önde gelen şahsiyetlerinden birisidir.

Harf ve sayı gizemciliği üzerine kurulmuş olan Hurufiliğin ne zaman ve nasıl doğduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, M.Ö. IV ve III. yüzyıllardan itibaren Ortadoğu'daki Helenistik-Gnostik karakterli dinlerde ortaya çıktığı görülmektedir. Hurufilik, İslam iklimine taşındığında İran dinlerinin kalıntılarını, Kabalizm, Neoplatonizm ve Hıristiyanlığa ait inanç ve anlayışları İslâmî bir boya altında yorumlayarak ortaya çıkmış senkretik mistik bir akım olmuştur. Sistemini çeşitli harflere, sayılara ve kelimelere gizli anlamlar yükleyerek oluşturma çabasını da Kabbalistik etkilere borçludur. Bu doğrultuda ayet ve hadisleri akımın görüşleri doğrultusunda tevil etmek de, bir anlamda sistemin bir gereği haline gelmektedir.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Örneğin bkz. Celaleddin es-Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, 4. Bsk., İstanbul 1978, Kahraman Yay., c. I, s. 76-86, c. II, s. 192-199; Muhammed ez-Zürkani, *Menahilü'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an, Mısır, trz. Daru İhyai't-Türas*, c. I, s. 233-331 ; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara 1983, TDV. Yay., s. 53-54, 62-88.

<sup>3</sup> Hurufilik akımı hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Ünver, *Hurufilik ve Kur'an: Nesîmî Örneği*, Ankara 2003, Fecr Yayınları, s. 11-43, 93-126, 301-302.

Hurufilik akımının, kurucusu Fazlullah Esterebadi (796/1394)'den sonraki ikinci adamı olan Nesîmî'nin ideolojik ve edebî projesinde Kur'an'ın, her zaman önemli bir yerinin olduğunu görmekteyiz. Nitekim şiirlerindeki Kur'an motifli zenginliğin görülebilmesi için Divan'ından her hangi bir sayfanın açılarak okunması yeterlidir. Zira bu kadarı bile söz konusu tesbitin doğrulanması için yeterli olacaktır.

Ne var ki oldukça yoğun denebilecek derecede Kur'an vukûfiyetine sahip olan Nesîmî, Bâtîniğin bir alt versiyonu konumundaki Hurûfilik akımına mensuptur. Ünlü Divan şairi Nesîmî, Kur'an manalarını lûgat ve zahir çerçevesinden çıkararak mesajları harflerin meziyetlerine dönüştürme çabası içinde olan bir akımı, yani Hurufilik projesini desteklemek, onun teorik ve pratik arka planını oluşturmak hedefini her zaman gözetken bir şairdir. Bu itibarla Hurufilik açısından bakıldığında Nesîmî, sadece bir şair olarak değil, bunun yanında bir Hurufî ideolog, halifesi ve propagandisti olarak görünmektedir.<sup>4</sup>

Hurufiliğin hem merkezinde duran, hem bu doğrultuda en etkin tarzda faaliyet gösteren Nesîmî'nin, sahip olduğu Kur'an vukufiyetini bu alanda istihdam etmesi tasarımı, Azzâvî'nin deyişiyle tasvir edilecek olursa, şöyle tarif etmek gerekecektir: "Sanki Kur'an bir cifr ya da tılsım kitabı olarak Hurufiliği isbat etmek üzere nazil olmuştur."<sup>5</sup> Oysa Nesîmî'nin bu tasarrufunun âyetlerin ne mantukuyla ne tevil kurallarıyla, ne de lûgavi ve tarihi zemin anlayışıyla hiçbir şekilde çakışmadığı açıkça görülmektedir. Ne var ki bu çalışmanın konusu, onun şiirlerinde ele aldığı Kur'an atıflarının nasıl sahih olarak kabul edilemez bir kimlik taşıdığını ve Batînî yorum geleneğine katkı sağladığını ortaya koymak değildir. Nesîmî şiirlerinin bu karakterini görmek için, içerisinde sayısız örnekler bulunan *Hurufilik ve Kur'an* başlıklı çalışmamıza müracat edilmesi yeterli olacaktır.<sup>6</sup>

Nesîmî'nin sahip olduğu Kur'an vukufiyetini Hurufiliğin payandası yapma çabasının tefsir noktayı nazarından birer birer hesaba çekilmesi ve değerinin ortaya konması bu çalışmanın temel konusu değildir. Bu çalışma, Nesîmî'nin Kur'an şairliği yönünü ortaya koymayı, onun şiirlerinde ne miktarda Kur'an'a referansta bulunduğunu istatistiksel olarak

<sup>4</sup> Nesîmî'nin hayatı ve onun Hurufilik akımındaki önemi hakkında geniş bilgi için bkz. Ünver, **Hurufilik ve Kur'an**, 129-164. Nesîmî'nin şiir gücü hakkında ayrıca bkz. Kamil Hüseyinoğlu Allahyar, "**Türk Bedii Tefekkürünün ve Şiir Dilinin Tekamülünde Nesîmî'nin Rolü**", I Uluslararası Seyit Nesîmî Sempozyumu Bildirileri (17-19 Haziran 2005), Haz. Gülağ Öz, Ankara 2006, s. 21-27 ; Seadet Şihyeva, "**Nesîmî'nin Milli Mensubiyeti Meselesi**", I Uluslararası Seyit Nesîmî Sempozyumu Bildirileri (17-19 Haziran 2005), Haz. Gülağ Öz, Ankara 2006, s. 283.

<sup>5</sup> Bkz. Azzâvî, Abbâs, **Târîhu'l-İrâk beyne İhtilâleyn**, I. Bsk., Bağdad, 1936-1939, Matbaatü't-Tüfeyd el-Eliyye, c.III, s.46.

<sup>6</sup> Bkz. Ünver, **Hurufilik ve Kur'an**, 167-300.

belirlemeyi ve nihayet Divan'ından seçtiğimiz üç tane örneği yaygın tefsir teknikleri açısından değerlendirmeyi hedeflemektedir.

### KUR'AN ŞAİRİ OLARAK NESİMİ

Nesimi, şiirdeki yeteneği ve Hurûfilik akımındaki eşsiz konumuyla alakalı olarak kazandığı pek çok ünvanın yanında, en az onların ayarında bir de **“Kur'an Şairi”** ismine lâyıktır. Şüphesiz Nesimi, -ideolojisi bir yana- kelimenin tam anlamıyla çok güçlü bir Kur'an şairidir.

Nesimi nazarında Kur'an'ın diğer semavi kitaplara göre tartışmasız bir üstünlüğü vardır. Çünkü ona göre önceki kitaplar neshedilmiş, hükümleri ve bağlayıcılıkları ortadan kaldırılmıştır. Hak kitap olarak ortada sadece “Furkan” yani Kur'an durmaktadır:

Hakdürür, bâtil degül kim gökden indî Dîr Kitâb;  
Üçi mensûh oldı, şimdi hak di-gil Fûrkân'e sen!<sup>7</sup>

Davasına gönülden inanmış bir Hurûfi öncüsü olan Nesimi; bir anlamda Allah'ın ilmi demek olan Levh-i Mahfuz'un<sup>8</sup>, Kur'an'ın, kısaca her şeyin sırrının kendinde, yani Hurûfilik esaslarında bulunduğunu ifade etmektedir:

Kible-i imân benim sûret-i Rahmân benim  
Levh ile Kur'an benim Mısr ile kand ü nebât<sup>9</sup>

Bunu söyledikten sonra Nesimi'nin kendisinin, sözlerinin ve şiirlerinin bir bakıma Kur'an tefsiri olduğunu söyleyecek kadar iddialı olmasına da şaşılmalıdır:

Kur'an'dır anun sûreti aydur Nesimî şek değil  
Münkir eger yok der ise uş mushaf u tefsirimiz<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Kürkçüoğlu, Kemâl Edib, **Seyyid Nesimî Divanı'ndan Seçmeler**, II. Bsk., Ank. 1985, KB. Yay., s. 209, 64 Manzume (Seçme Beyitler), 5. Beyit.

<sup>8</sup> Bkz. Râzî, Fahrüddin, **Mefâihu'l-Ğayb**, Kahire 1993, Dâru'l-Fenni'l-Arabî, c.XVI, s.328-329.

<sup>9</sup> Nesimi, Seyyid İmâdeddin, **Nesimî Divanı**, haz. Hüseyin Ayan, Ank. 1990, Akçağ Yay., Gazeller 25, Beyt: 6, s. 88.

Hakikat vahy-i mutlakdır bu sözler  
Bu sözü bil ki andan tercemânsın<sup>11</sup>

Davasının, zatının, sözlerinin ve şiirlerinin Kur'an tefsiri olduğunu ileri süren Nesîmî'ye göre şiirleri ve manzum eserleri âyetleri, özellikle de "Allah göklerin ve yerin nurudur"<sup>12</sup> mealindeki Kur'an cümlesini şerh etmektedir:

Nazmî Nesîmî'nin yakîn  
"Allahu nûr"ın şerhidür;  
Ol nûrı her kim bilmedi,  
Bil kim nasîbî nâr imiş.<sup>13</sup>

Vahy-ı münzel düşüp durur bu yere  
Mu'cizim bunda mu'cizât ileyim<sup>14</sup>

Nesîmî aynı iddiaları *mushaf* motifi altında da sürdürür ve çoğunlukla Kur'an yerine *mushaf* demeyi tercih eder. Biraz önce de söylendiği gibi ona göre Mushafın tefsiri, Hurûfilik sırlarında açıklanmıştır. Hatta Hurûfilik sırları, Mushafın tamamıyla kendisidir, özüdür. Şu halde bu gizemleri anlayabilmenin yegane şartı, insanın yüzünde var olan sırları öğrenmek, başka bir deyişle Hurûfilik akımına intisap etmektir:

Süreti Mushaf yüzü tefsir imiş  
Bu'l-aceb kudret aceb takdîr imiş<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Nesîmî Divanı, Gazeller 193, Beyt: 13, s. 194.

<sup>11</sup> Nesîmî Divanı, Gazeller 316, Beyt: 16, s. 271.

<sup>12</sup> Nur (24) : 35.

<sup>13</sup> Kürkçüoğlu, Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler, s. 342, 107 Gazel, 14. [Nesîmî'nin nazmı, muhakkak sürette "Allahu nur" âyetinin açıklamasıdır. O nuru bilmeyenin nasibi bilesin ki Cehennem ateşi imiş] Bkz. Kürkçüoğlu, Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler, s. 344.

<sup>14</sup> Nesîmî Divanı, Gazeller 272, Beyt: 4, s. 244.

<sup>15</sup> Nesîmî Divanı, Tuyuğlar 111, s. 402.

Sûretin Mushafdır ey cân pâresi  
Lutf u hüsn ol Mushafın sî-pâresi<sup>16</sup>

Mushafın harfi vü evrâkı benim  
*Küllü şey'in hâlikün bâki benim*<sup>17</sup>

Mushaf-ı Hakdır yüzün ma'nî içinde bî-hılâf  
Zülf ü kaş u kirpiğindir ol kitâbın hatları<sup>18</sup>

Ben âyet-i Mushaf u kitâbım  
Ey nokta-dehân dehân benim ben<sup>19</sup>

Görüldüğü gibi Nesîmî bu dizelerinde Allah'ın, Kur'an'ın, kısaca her şeyin sırrını bilmenin Hurûfî olmaya bağlı olduğunu açıkça dile getirmektedir. Aynı düşünceleri bu kez de yine Kur'an'a işâret olmak üzere Furkan ismiyle dile getirir:

Seb'a-hân hâfıza sordum ki kaşın ile gözün  
Hak ile bâtılı fark edici Fûrkân dediler<sup>20</sup>

### **NESİMİ ŞİİRLERİNDEKİ KUR'AN REFERANSINA İSTATİSTİKİ BİR BAKIŞ**

Nesîmî şiirlerinde karşılaşılan yoğun temalardan başlıcasının Kur'an olduğunu söylemek mübalağa olmasa gerektir. Zira Nesîmî, gerek Kur'an ayetlerini aynen alıntılanarak mesajını iletmek, gerek manalarını zikrederek Kur'an ayetlerine atıfta bulunmak, gerek sure adlarına sanatında yer vererek şiirlerini ölümsüz hale getirmek, gerekse de kimi Kur'an merkezli temalara değinmek suretiyle, şiirleri içinde çok yoğun bir Kur'an portresi çizmektedir.

<sup>16</sup> Nesîmî Divanı, Tuyuğlar 304, s. 434.

<sup>17</sup> Nesîmî Divanı, Tuyuğlar 230, s. 422.

<sup>18</sup> Nesîmî Divanı, Gazeller 454, Beyt: 15, s. 358.

<sup>19</sup> Nesîmî Divanı, Gazeller 305, Beyt: 15, s. 263.

<sup>20</sup> Nesîmî Divanı, Gazeller 86, Beyt: 8, s. 127.

Hatta bu yönüyle Nesimi'nin divanını, Batını bir tefsir olarak adlandırmak da yanlış değildir. Nitekim şairimiz, şiirleri içinde bir nevi Kur'an tefsiri yapmakta ve kendince dikkat çekici olan ayet, kavram ve kelimelere gönül verip dokuduğu Hurufilik kıyafetlerini giydirmekte, onları Hurufilik renklerine boyamakta ve bu motifler doğrultusunda açıklamakta, sunduğu aşırı yorumlarla ilgili Kur'ani çıkarımlara kendi mezhebini desteklemektedir.

Bu söylediğimiz hususlar kimilerine abartılı görünebilir, ancak şiirlerini tek tek inceleyerek ulaştığımız aşağıdaki istatistiki bilgilerin bu tezimizi ispatlamaya yeterli olacağını düşünmekteyiz:

İKTİBASLARI	TELMİHLERİ	SURE ADLARI	BAZI KUR'ANİ KONULAR
222 AYET	449 AYET	25 SURE ADI	7 KUR'ANİ KONU
<b>TOPLAM KUR'AN REFERANSI:</b>			<b>703</b>

Yukarıdaki tablodan da görüleceği gibi şiirlerinde Nesimi, toplam 703 ayetin, bir Kur'an kelimesinin veya bir Kur'ani konunun yansımalarını gerçekleştirmiştir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Nesimi'nin sayısız beytinde Kur'an çalışması yapmış olmasının Batını bir tefsir olarak değerlendirilmesi mümkündür.<sup>21</sup>

Tablodaki verileri açıklarsak şu hususların altını çizebiliriz: Nesimi'nin **iktibasları**<sup>22</sup> ifadesiyle, onun şiirlerinde Kur'an'ın orijinal Arapça

<sup>21</sup> Tüm bu başlık altında zikredilen iktibas, telmih, sure adları ve Kur'ani meselelerin Nesimi'nin şiirlerinde nasıl işlendiğini bütün detaylarıyla görmek için bkz. Ünver, **Hurufilik ve Kur'an Nesimi Örneği**, 167-299.

<sup>22</sup> Bazen Nesimi değişik şiirlerinde bir ayetin birden fazla kısmını ayrı ayrı iktibas ederek ele almaktadır ve bu durum aşağıdaki dökümdede ayet numaraları verilirken, aynı ayet numarası tekrar edilerek gösterilmiştir: Fatiha (1) : 1, 2, 3, 4, 5, 6 ; Bakara (2) : 2, 2, 11, 14, 31, 34, 53, 71, 75, 85, 87, 99, 102, 102, 115, 116, 117, 137, 138, 156, 179, 169, 181, 185, 197, 229, 253, 255, 255, 256, 259, 275 ; Al-i İmran (3) : 7, 13, 15, 26, 57, 73, 140, 145 ; Nisa (4) : 63, 78 ; Maide (5) : 3, 65, 95, 97 ; En'am (6) : 19, 59, 75, 109, 127 ; A'raf (7) : 46, 48, 54, 89, 143, 172, 179, 179, 180, 190 ; Enfal (8) : 12, 40 ; Tevbe (9) : 72, 129 ; Yunus (10) : 9 ; Hud (11) : 1, 56, 72, 88 ; Yusuf (12) : 18, 19 ; Ra'd (13) : 29, 43, 43 ; İbrahim (14) : 7 ; Hicr (15) : 1, 27, 87 ; İsrâ (17) : 1, 1, 70, 79 ; Kehf (18) : 60, 107 ; Meryem (19) : 1, 59 ; Taha (20) : 4, 5, 6, 6, 10, 14 ; Enbiya (21) : 30, 92, 107 ; Hac (22) : 6, 7 ; Mü'minun (23) : 1, 14 ; Nur (24) : 35, 35, 35 ; Furkan (25) : 1, 48, 58 ; Şuara (26) : 89, 193, 213 ; Neml (27) : 12, 82, 88 ; Kasas (28) : 70, 77, 88 ;

formatından aynen alıntıladığı ya tam bir ayet, ya da ayetin bir parçası kastedilmiştir. Bu başlık altında Nesimi'nin toplam 222 ayeti veya birimini ele aldığı görülmektedir.

Tabloda yer alan **telmihleri**<sup>23</sup> ifadesinden ise, Nesimi'nin Kur'an ayetlerine veya ayetlerin kimi parçalarına mana olarak referansta bulunması kastedilmektedir ki, bu bölüm altındaki çalışmada 449 ayete telmihte bulunduğu, başka bir deyişle şiirlerinde bu kadar sayıdaki ayetin açıklandığı görülmüştür.

**Sure adları**<sup>24</sup> başlığından da, Nesimi'nin şiirlerinde sure adlarını zikretmesi ve onları sayması kastedilmektedir. Nitekim bu başlık altında da Nesimi'nin toplam 25 surenin adını zikrettiği görülmüştür ki, neden bu surelerin zikredilmeye değer görüldüğü, bu surelerin Hurufi düşüncesinde özel bir anlam taşıyıp taşımadığı, şu an itibariyle bizim cevabını verebileceğimiz bir husus değildir. Mamafih Nesimi'de bu yön de ayrıca çalışılabilecek bir konudur.

Bunların dışında yine teknik veya açıklama kabilinden Kur'an'la ilgili çeşitli meselelere de şiirlerinde Nesimi'nin temas ettiği görülmüştür ki, bunların 7 temel başlık altında toplanabileceği düşünölmüştür.<sup>25</sup>

Ankebut (29) : 69 ; Lokman (31) : 19 ; Secde (32) : 30 ; Ahzab (33) : 35, 56 ; Sebe (34) : 13 ; Yasin (36) : 39, 61, 78 ; Saffat (37) : 1, 2, 46 ; Sad (38) : 16, 26, 53 ; Zümer (39) : 53, 73 ; Gafir (40) : 3, 16, 60 ; Zuhruf (43) : 32 ; Duhan (44) : 10, 54 ; Fetih (48) : 1, 10 ; Kaf (50) : 2, 16, 41 ; Zariyat (51) : 50 ; Tur (52) : 3, 4, 5, 6 ; Necm (53) : 9, 10, 14, 15, 16, 17, 39 ; Kamer (54) : 1 ; Rahman (55) : 2, 26, 29 ; Vakıa (56) : 28-29-30, 37, 43, 95 ; Hadid (57) : 3, 13 ; Haşr (59) : 2, 22 ; Saf (61) : 13 ; Cuma (62) : 9 ; Tahrim (66) : 8, 8 ; Mülk (67) : 3, 3, 29, 30 Kalem (68) : 1, 4 ; Nuh (71) : 26 ; Müddessir (74) : 2 ; Kıyame (75) : 16, 17 ; İnsan (76) : 1, 3, 18, 21, 26 ; Mürselat (77) : 5 ; Nebe (78) : 12, 13, 40 ; Mutaffifin (83) : 25 ; Buruc (85) : 1, 22 ; Şems (91) : 5 ; Leyl (92) : 1 ; Duha (93) : 10 ; İnşirah (94) : 1 ; Tin (95) : 2, 4 ; Alak (96) : 5, 19, 19 ; Kadr (97) : 1, 2, 3 ; Tekasür (102) : 5, 7 ; Kevser (108) : 1 ; İhlas (112) : 1, 2, 3, 4 ; Felak (113) : 1 ; Nas (114) : 5.

<sup>23</sup> Nesimi'nin telmihleri için bkz. Fatiha (1) : 5 ; Bakara (2) : 16, 25, 29, 31, 33-34-35, 37, 49, 50, 51-248, 97-98, 117, 199, 258 ; Al-i İmran (3) : 45-59 ; Nisa (4) : 163, 163, 166 ; En'am (6) : 73, 85 ; Tevbe (9) : 40 ; Hud (11) : 25-48 ; Yusuf (12) : 4-102 ; Nahl (16) : 13 ; İsrâ (17) : 1 ; Kehf (18) : 9-26, 65, 65, 83-94, 109 ; Enbiya (21) : 57-69, 83, Furkan (25) : 70 ; Neml (27) : 15-44, 82 ; Kasas (28) : 76, 79 ; Lokman (31) : 12, 13 ; Ahzab (33) : 72 ; Fâtır (35) : 9 ; Duhan (44) : 54 ; Ahkaf (46) : 31 ; Muhammed (47) : 15 ; Hucurat (49) : 17 ; Zariyat (51) : 56 ; Necm (53) : 19, Rahman (55) : 41 ; Saf (61) : 6 ; Kıyame (75) : 22 ; Fecr (89) : 7 ; Alak (96) : 3-4 ; Felak (113) : 3.

<sup>24</sup> Şiirlerinde Nesimi'nin şu sure adlarını zikrederek atıfta bulunduğu tesbit edilmiştir: Fatiha (1) ; Yusuf (12) ; Meryem (19) ; Taha (20) ; Nur (24) ; Neml (27) ; Yasin (36) ; Saffat (37) ; Duhan (44) ; Fetih (48) ; Tur (52) ; Necm (53) ; Rahman (55) ; Kalem (68) ; İnsan (76) ; Mürselat (77) ; Nebe (78) ; Naziat (79) ; Şems (91) ; Leyl (92) ; Duha (93) ; İnşirah (94) ; Tin (95) ; Adiyat (100) ; Nas (114).

<sup>25</sup> Bu konuları da şöyle sıralamak mümkündür: Kur'an'ın Allah kelâmı olması, Kur'an'ın önceki şeriatları neshetmesi, Hurufilerin mana ehli kimseler olması, Kur'an'ın ancak Hurufilik yoluyla anlaşılabilmesi, Surelerin insan yüzünde yer alması, Kur'an'ın yaratılmışlığı meselesi, Muhkem Ayetler.

## NESİMÎ ŞİİRLERİNDE KUR'AN İSTİHDAMININ DEĞERİ SORUNU

Toplam 703 ayetin yorumunu yapmış olduğunu belirttiğimiz Nesîmî'nin, bu kadar sayıdaki ayeti, pek çok şiirinde ele aldığını da belirtmek gerekmektedir. Zira Nesîmî, bazen bir Kur'ani figürü en az yirmi beytinde farklı farklı görünümlele ele alabilmektedir.

Pek çok beytinde Kur'an'ı temel yapı taşı olarak kullananan Nesîmî'nin bu çabasının İslam geleneği içinde nereye oturduğu ve hangi değere tekabül ettiği sorunu önemli bir sorundur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, biz bu çalışmada sadece örnek kabilinden birkaç Kur'ani figürün değerlendirmesini yapacağız.

Zaman zaman Nesîmî'nin Kur'an'ı, İslam geleneğiyle çelişmeyecek tarzda şiirlerinde kullandığı ve yaptığı kimi yorumların tefsir usulüne göre makbul karşılanabileceği görülmektedir. Örneğin Kur'an'ın İsra suresinin “*Biz Âdem oğluna ikramda bulunduk*”<sup>26</sup>manasına gelen “ve lekad kerremnâ benî Ademe” ayetinin şiirlerinde ele alınışı ve açıklanışı, İslam tefsir geleneğiyle çelişmemektedir:

Seni kendözüne hâr eyleme  
Hak senin hakkında *kerremnâ* dedi<sup>27</sup>

Özünü tanıdın ise Hak sana *kerremnâ* dedi  
Ger bilesin hakikatı kılmayasın enâniyet.<sup>28</sup>

İsînin aslın bilen Meryemdedir  
Hem Süleymân hikmeti hâtemdedir  
On sekiz bin âlemin sırrın bilen  
*Ve lekad kerremnâ benî Âdemdedir*<sup>29</sup>

Görüldüğü gibi Allah'ın insanoğluna bahşettiği sayısız nimetlerin hatırlatıldığı bu Kur'an ifadeleri, Nesîmî şiirinde insanın kendi özünü

<sup>26</sup> İsra (17) : 70.

<sup>27</sup> **Nesîmî Divanı**, Tuyuğlar 314, s. 436.

<sup>28</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 23, Beyt: 11, s. 87.

<sup>29</sup> **Nesîmî Divanı**, Tuyuğlar 80, s. 398.



tanınması gerektiği motifiyle bağlantılı olarak açıklanmıştır ki bunun problemlili yorumlar olmadığı ortadadır. Zira insanın hakikati görmesi için, kendisini tanımmasının yeterli olacağı kimi ayet ve hadislerde de vurgulanmaktadır.<sup>30</sup> Bu itibarla söz konusu hakikatlerin etkileyici bir edebi üslup içinde Nesimi gibi kudretli bir şairin dilinden ifade edilmesi tefsir edebiyatı adına da bir güzellik olmuştur.

Buna mukabil Nesimi'nin şiirlerinde ortaya koyduğu Kur'an yorumlarını, her zaman sağlıklı yorumlar olarak görmek maalesef pek mümkün olmamaktadır. Hatta bu tarz sağlıklı yorumlar nadiren görülmektedir. Bu durumu İslam Hukukundaki bir yerleşik kurala göre tanımlayacak olursak *nadir, yok hükmündedir* demek gerekmektedir.<sup>31</sup>

Daha önce de söylediğimiz gibi Nesimi, çok güçlü bir Hurufi ideolog, lider ve Hurufilik ideolojisini ölümüne savunan bir öncü olarak, şairlik yeteneğini sahip olduğu tartışmasız Kur'an vukufiyeti ile karmasını, harman etmesini çok iyi başarmış büyük bir şairdir.

Zira Nesimi, şiirlerinde yer verdiği tüm Kur'an ayetlerini muhakkak surette kendi Hurufilik akidesini desteklemek, süslemek veya ispatlamak maksadıyla kullanmıştır. Nesimi'nin şiirlerinde kullandığı tüm Kur'an atıfları Hurufiliğe çıkmaktadır. Nitekim şiirlerindeki çalışma yöntemi dikkate alındığında Nesimi'ye göre her Kur'an kelimesi veya ayetinin, Hurufi akidenin mutlaka bir isbat gereci olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Onun bu yönlerini, şiirlerinde çok yoğun olarak istihdam ettiği Kur'an merkezli iktibaslarında, telmihlerinde, sure atıflarında ve diğer Kur'ani meseleleri ele alışında hemen her seferinde görmek mümkündür.

Binaenaleyh onun şiirlerinde ortaya koyduğu Kur'an tefsiri, bir Batıni tefsir tarzıdır. Batıni tefsir tarzı da, İslam tefsir geleneğinde, başta keyfiligi ve kişisel zevk ve düşüncüyü ön plana çıkarması, doğruluğu veya yanlışlığını test eden ilmi gereçlerden yoksun olması gibi kimi gerekçelerle eleştiriye tabi tutulan ve makbul sayılmayan bir tarzıdır.

Şimdi bu söylediklerimizi Nesimi şiirlerinde görmeye çalışalım:

<sup>30</sup> Örneğin bkz. Rum (30) : 8. Ayrıca "kendini bilen Rabbini bilir" anlamındaki "men arafe nefsehü fekad arafe rabbehü" hadisini de bu doğrultuda anlamak mümkündür. İbn-i Arabi, bu sözü Hz. Peygamber'e ulaşan merfu bir hadis olarak rivayet etmekte ve "rivayet açısından olmasa bile keşf açısından sahih" olduğunu söylermektedir. Oysa İbn-i Teymiyye'ye göre bu söz, "mevzu" yani uydurmadır. Nevevi ise bu sözün hadis olarak "sâbit" olmadığını söyler. Bkz. Aclûnî, **Keşfu'l-Hafâ**, 4. Bsk., Beyrut 1985, Müessesetü'r-Risale, c. II, s. 343.

<sup>31</sup> Mecelle kaideleri içinde yer alan "itibar galibi şayia olup, nadire değildir" cümlesinin açıklaması için bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu**, İstanbul 1985, Bilmen Yay., c. I, s. 268-269.

### NESİMÎ'NİN BATINI-HURUFÎ TARZDA KUR'AN TEFSİRİ ÇABASINA ÖRNEKLER

Nesimi'nin şiirlerinde Kur'an ayet, terkip ve kelimelerini, çoğunlukla, sahip olduğu Hurufilik ideolojisini desteklemek maksadıyla kullandığı değişik vesilelerle vurgulanmıştır. Bu tespiti destekleyen sayısız örnek arasından seçtiğimiz bir kaç tanesi şöyledir:

#### 1. ÖRNEK:

İlk örneğimiz Bakara suresinin 31. ayetinde Hz. Adem'e bütün isimlerin öğretildiğini anlatan kısım ile ilgilidir.

“وعلم آدم الاسماء كلها” (ve alleme âdeme'l-esmâe küllehâ) formuyla birlikte Nesimi şiirine konu olan bu ayetin manası, “(Allah) Âdem'e bütün isimleri öğretti” şeklindedir.

Hz. Âdem'in halifelik makamına çıkarılmasıyla ilgili olarak Allah Teâlâ'nın ona bahşettiği bir lutfu da, *isimlerin öğretilmesi* olmuştur ki, melekler bu bilgidен yoksundur. Adem'e isimlerin nasıl öğretildiği, bunun mahiyetinin ne olduğu gibi hususlar hakkında müfessirler arasında görüş birliği olmamakla beraber<sup>32</sup> Nesîmî'nin anılan motifi kullanım şekli onların da ötesindedir. Zira ona göre Âdem'e öğretilen isimler, insan yüzünde zuhur etmiştir ve bu isimleri öğrenmek isteyen kimsenin, *esmâ-yı küll* olan Hurûfiliği benimsemekten başka çaresi yoktur. Hatta Hurûfî olup bu isimleri öğrenenler melekleri, Hurûfiliğe inanmadığı için isimleri öğrenmeyenler de şeytanı temsil edeceklerdir:

Mazhar-ı *esmâ-yı küll* oldu yüzün

Hakka varmak doğru yol oldu yüzün<sup>33</sup>

Çün beyân oldu rumûz-ı *alleme'l-esmâ* bize

Rûşen oldu nükte-i sırr-ı şeb-i esrâ bize<sup>34</sup>

Sûretin vasfında kıldı vasf-ı *esmâ-yı sıfât*

Kâf u nûndur tanığım yer ile gökûn arası<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Bkz. Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, I, 595-603 ; Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, İst. trz., Eser Neşr. c.I, s.309-310.

<sup>33</sup> **Nesîmî Divanı**, Tuğuğlar 154, s. 409.

<sup>34</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 399, Beyt: 15, s. 320.

<sup>35</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 438, Beyt: 5, s. 346.

Ger beyân edem sana *esmâ-yı ruh-efzâmızı*  
Çün Mesihâ seyr edersin âlem-i bâlâmızı<sup>36</sup>

Âdem-i hakîden *esmâ* öğrenenlerdir melek  
Dîvin aslı od idi öğrenmedi *esmâmızı*<sup>37</sup>

Andan *esmâ* okuduk *esmâ-ı küll* derler bize  
Gam degil dîv er müselleme tutmasa da'vâmızı<sup>38</sup>

Ger sen andan ilm-i *esmâ* öğrenirsin lâ-cerem  
Hak katında bir göreydin bu tamâm a'zâmızı<sup>39</sup>

Vücûd-ı Mustafâ *esmâ* değil mi  
Bu sırrı bilmeyen a'mâ değil mi<sup>40</sup>

*Alleme'l-esmâe küll* budur tamâm  
Âdeme öğretti Hak bil ve's-selâm.<sup>41</sup>

Ârızınla iki kaşın la-yezâlî görünür  
Ma'nî-i Seb'a'l-mesânî *alleme'l-esmâ* imiş<sup>42</sup>

Sûretinden zâhir oldu ma'nî-i zâtü'l-ehad  
*Alleme'l-esmâ* ü tâhâdır yüzün nûr-ı Dühân<sup>43</sup>

<sup>36</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 437, Beyt: 13, s. 344.

<sup>37</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 437, Beyt: 14, s. 344.

<sup>38</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 437, Beyt: 15, s. 344.

<sup>39</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 437, Beyt: 13, s. 345.

<sup>40</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 428, Beyt: 7, s. 339.

<sup>41</sup> **Nesîmî Divanı**, Mesneviler 3, Beyt: 17, s. 59.

<sup>42</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 207, Beyt: 11, s. 202.

<sup>43</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 295, Beyt: 9, s. 257.

## 2. ÖRNEK:

Bu örneğimizi de Rad suresinin 43. ayetindeki “*قل كفى*” (kul kefâ) diye başlayan ve “*De ki (şahit olarak Allah) kâfidir*”<sup>44</sup> manasına gelen kısmı oluşturmaktadır.

Hız. Peygamberin nübüvvetini inkar eden müşriklere karşı Allah'ın, elçisinden onlara karşı söylemesini istediği söz şudur: “*de ki benimle sizin aranızda şahit olarak Allah yeter, bir de nezdinde kitap ilmi bulunan*” Gerçekten de Allah'ın elçisinin nübüvvetine, mucizelerle şahitlik etmesinden daha büyük bir tanıklık düşünülemez. Buna destek olarak bir de kitap ilmine sahip olanların şahitliği Hız. Peygamberin nübüvvetine yeterince kâfidir.<sup>45</sup>

Bu ayetin paralelinde sunulan Nesîmî şiirlerine göre de, insan sûretinin ilâhî zuhur şeklinde sırlarla dolu olarak gelmesi en büyük şahitliktir, Fadlullah Esterebâdî'nin gelmesi en büyük tanıklıktır. Ne var ki bu şahitliği ancak Hurûfilik sırlarına nasibi olanlar ikrar ederler:

İndehu 'ilmü'l-kitâb ol mâh imiş  
*Kul kefâ bi'llâh* Fazlu'llâh imiş  
 Kiblesi âşıklarun ol şâh imiş  
 Secdeden başın çeken güm-râh imiş<sup>46</sup>

İy saçun ve'l-leyl yüzün ve'd-duhâ  
 Sûretün şânında geldi *kul kefâ*  
 İy saçundan çün ayân oldı bana  
 Sırru'r-Rahmân *ale'l-arşi'stevâ*<sup>47</sup>

Kamu âlem kitâb-ı *kul kefâ*dır  
 Cemâlin kâf ve'l-Kur'ân değil mi<sup>48</sup>

<sup>44</sup> İsra (17) : 96; Ankebut (29) : 52.

<sup>45</sup> Bkz. Râzî, **Mefâtihu'l-Gayb**, IX, 269.

<sup>46</sup> Bkz. Köksal, M. Fatih, “**Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Tuyuğları**”, Journal of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları, ed. Şinasi Tekin; Gönül Alpaytekin, Vol. 24/I, 2000, s.190, Tuyuğ No: IV.

<sup>47</sup> Bkz. Köksal, “**Seyyid Nesîmî'nin Bilinmeyen Tuyuğları**”, 190, Tuyuğ No: I.

<sup>48</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 434, Beyt: 12, s. 343.

Lâ-mekânîdir vücûdun *kul kefâ* şehrinden uş  
Ey rûhun innâ hedeynâ bu beyânı kandadır<sup>49</sup>

Çün mahrem-i “*Kul kefâ*” degülsen,  
Bigânesen âşnâ degülsen<sup>50</sup>

Sûretin tâhâ ve yâsin ey resûl-i mu'teber  
Fe'rtekîb mâfi's-semâ ey cemâlin *kul kefâ*<sup>51</sup>

Sensin ol zât-ı mutahher ey mübârek ma ü tin  
*Kul kefâ* gelmiş senin vech-i Haktan *kul kefâ*<sup>52</sup>

Zill-ı sânidir saçın İnnâ ileyhi râciûn  
*Kul kefânın* âfitâbi hoş mâ'ânî gösterir<sup>53</sup>

Sûretin esrârını zâhid ne bilsin yâ fakîh  
*Kul kefâbi'llâhe* mahrem kanda her hayvân olur<sup>54</sup>

Ey hâl ü hattın *kul kefâbillâh* imiş Haktan nidâ  
El-aynû mislin mâ reâ ey Türk-i mâ-zâga'l-basar<sup>55</sup>

Ey yüzün men'indehû ilmü'l-kitâb  
*Kul kefâ* geldi cemâlinden hitâb

<sup>49</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 118, Beyt: 1, s. 149.

<sup>50</sup> Kürkçüoğlu, **Nesîmî Divanı'ndan Seçmeler**, s. 6, Gazel, 31. Beyit. [Kul kefâ sırrına, hikmetine vâkif olmadığına göre sen davaya karşı ilgisizsin, o taktirde bildik, tanıdık değilsin, yabancısın] Kürkçüoğlu, s. 18.

<sup>51</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 1, Beyt: 3, s. 69.

<sup>52</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 6, Beyt: 5, s. 75.

<sup>53</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 42, Beyt: 2, s. 102.

<sup>54</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 95, Beyt: 7, s. 133.

<sup>55</sup> **Nesîmî Divanı**, Gazeller 150, Beyt: 3, s. 170.

Sûretin Haktır götür Haktan nikâb  
Hak budur va'llâhu a'lem bi's-sevâb<sup>56</sup>

### 3.ÖRNEK:

Seçtiğimiz son örnek de yine az önce değindiğimiz Ra'd suresinin 43. ayetinin “*Kitab ilmine sahip kimse*”manasına gelen “ومن عنده علم الكتاب” , (ve men indehû ilmü'l-kitâb) şeklindeki kısmından alınmıştır.

Biraz önce de ifade edildiği gibi, Kur'an'a göre Hz. Peygamberin nübüvvetine Allah'ın şahitliğiyle kitap bilgisine sahip olanların şahitliği kâfidir. Nezdinde kitap bilgisi olanlar ifadesinden kimlerin kastedildiği kesin olarak bilinmemekle beraber, Abdullah b. Selâm ve Selmân-ı Fârisî gibi ehli kitabın şahitlikleriyle Kur'an'ı bilen kimselerin şahitliğini anlamak mümkündür.<sup>57</sup> Ne var ki Nesîmî'ye göre ayetteki “*Kitab ilmine sahip kimse*”, Hurufiliğin kurucusu Fadlullah Esterebâdî'den başkası değildir ve bu kimsenin varlığı Kur'an'ın yani Hurûfiliğin hak olduğunu beyan eden en büyük tanıktır:

Ey kamer yüzlü götür Haktan nikâb  
Kim yüzünden rûşen oldu âfitâb  
Arada bunca nedendir bu hicâb  
Şerh eder *men indehû ilmü'l-kitâb*<sup>58</sup>

Ey yüzün *men'indehû ilmü'l-kitâb*  
Kul kefâ geldi cemâlınden hitâb  
Sûretin Haktır götür Haktan nikâb  
Hak budur va'llâhu a'lem bi's-sevâb<sup>59</sup>

Kirpiğin kaşınla zülfün Hak kitâbıdır velî  
Ol kitâbı kim bilir *men indehû ilmü'l-kitâb*<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Nesîmî Divanı, Tuyuğlar 5, s. 385.

<sup>57</sup> Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, IX, 270.

<sup>58</sup> Nesîmî Divanı, Tuyuğlar 8, s. 386.

<sup>59</sup> Nesîmî Divanı, Tuyuğlar 5, s. 385.

<sup>60</sup> Nesîmî Divanı, Gazeller 13, Beyt: 16, s. 79.

Nesimi, gönül verdiği Hurufilik akımının kurucusu olan Fazlullah Esterebadi'yi övmek ve bu övgü sadedinde davasını reklam etmek maksadıyla kendisinden asırlarca önce nazil olan Kur'an'ın "katında kitap bilgisi buluna kimse" deyişini şiirlerine malzeme yapmaktadır. Böylece ilgili Kur'an cümlesi başka bir objektif konuyla değil, Fazlullah ve Hurufilik akımında önemli görülen kaş, kirpik ve yüz gibi hatlarla bütünleştirilmektedir.

### **SONUÇ**

Nesimi Kur'an-ı Kerim'i çok iyi tanıyan ve onun bilgisine vakıf olan büyük bir şairdir. Şiirlerinde gerek iktibas, gerek telmih yoluyla Kur'an'ı yoğun olarak istihdam etmiştir. Sayısız şiirinde toplam 222 ayeti iktibas etmiş, 449 ayete telmihte bulunmuş, 25 sureyi adıyla zikretmiş, 7 tane de muhtelif Kur'ani meseleye değinmiştir. Aynı zamanda bu büyük şair, büyük bir Hurufi lider, ideolog ve ideolojisi uğruna hayatını feda edecek kadar inanmış cesur bir propagandisttir. Ne var ki ideolojisi, onun Kur'an vukufiyetini gölgelemiş, geride bırakmıştır. Bu önyargı onu, insanlara dünya ve ahirette mutluluk yollarını göstermek üzere gönderilmiş Kur'an'ı, Hurufiliği desteklemek üzere kullandığı bir araç konumuna indirgemesine ve isbat edilmesi ve hesabı verilmesi imkansız birtakım şifrelerle bütünleştirmeye sevk etmiştir. Bu tavrıyla Nesimi, ilk çağlardan beri insanlık kültür tarihinde zaman zaman görülen harf ve sayı gizemciliğinin yeni bir versiyonunu edebi bir şaheserle ustaca ortaya koymuş olmaktadır. Nesimi bu işi ustaca yapmıştır, çünkü onun edebi zevki ve zekası tartışılmaz boyuttadır ve Kur'an'a olan vukufiyetini bu özellikleriyle çok güzel harmanlamıştır. Böylece Kur'an ayetlerini, Hurufi kıyafet içinde ilmek ilmek dokuduğu şiirlerinde, insanlığa bir taraftan edebi bir şaheser armağan ederken öte yandan da, bir Batını-Hurufi tefsir örneği ortaya koyarak dikkat çekmeyi başarmıştır.

## İLK DÖNEM ARAP DİLCİLERİNDE FONETİK ÇALIŞMALAR: EL-HALİL B. AHMED EL-FERÂHİDİ ÖRNEĞİ

Ahmet Yüksel\*

### Özet:

Arapça'nın fonetik yapısıyla ilgili bu makalede, ilk dönem Arap dilcilerinden el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin seslerle ilgili çalışmaları ele alınmakta, onun bu ilmin uzmanı ve bu alanda kendisinden sonra gelen dilcilerin örnek alarak kaynak gösterdiği bir önder olduğu ortaya konulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, sesler, harfler, mahreç, sıfat, uyum.

### ABSTRACT

#### The Linguistic Works in the Early Arabic Linguisticians: The Example of al-Khalil b. Ahmad al-Farahidi

This article examines the thoughts of phoneme of al-Khalil b. Ahmad al-Farahidi who is the early Arabic linguisticians. In this context, it first elaborates the origins (outlet, channel) of the words, their features, and their relations with each other in terms of harmonious or inharmonious based on the work of *al-Ayn* belonged to al-Khalil, secondly, it compares the thoughts of al-Khalil with the thoughts of those who came after him. It concludes that al-Khalil is the first master scholar in this field, and he has become a basic source for those who followed him in this era.

**Kew words:** al-Khalil b. Ahmad al-Farahid, phonemes, letters, channel, characteristics (adjective) and harmony.

### Giriş:

İslam coğrafyasının genişlemesinden sonra diğer milletlerin dille-riyle tanışan Araplar kendi dillerini başka dillerin etkisinden korumak için dil çalışmalarına özel bir önem vermişlerdir. Bu bağlamda h. II. asırdan itibaren hem gramere dair eserler telif edilmiş; hem de Arap-ça'nın ses özellikleri ilmî ve tecrübî yöntemlerle incelenmeye başlanmıştır. el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791) bu konunun en güzel örneğini teşkil eder. Halil, *el-'Ayn* adlı eserinde, bizzat kendisinin ortaya

\* Doç. Dr., O.M.Ü. İlh. Fak. Arap Dili ve Belâğatı Ana Bilim Dalı  
(e-posta: ayuksel@omu.edu.tr)



koyduğu sese dayalı bir yöntem izlemiş ve harflerin mahreçlerini esas alarak ‘ayn harfiyle başladığı için kitabına *el-‘Ayn* adını vermiştir. Eserin mukaddimesindeki sesle ilgili bilgiler, onun bu ilim dalındaki bilgisi yanında bu ilmin üstadı ve öncüsü olduğunu da gösterir. *el-‘Ayn*’da uygulanan yöntem daha önce hiçbir sözlükte görülmemiştir<sup>1</sup>.

Bazı müsteşrikler el-Halil’in yaşadığı dönemde Basra’da çok sayıda Hind’li nüfusun bulunduğunu ve el-Halil’in eski Hind Sanskritçesine ait olan mahreç esasına dayalı bu sistemi onlardan aldığını, sesler ve müsikeye olan meylinin de Hindlilerin tesirinden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Ancak bunların ikna edici delilleri yoktur<sup>2</sup>. Onların dedikleri gibi olsa bile Araplar arasında seslerin tasnifinin önemine ilk dikkat çeken ve ses çalışmalarını başlatan el-Halil olmuştur<sup>3</sup>.

el-Halil’in sesbilimin temellerini attığı bu eserin mukaddimesinde, Arapça seslerin tahlili ve incelenmesi ile ilgili önemli bilgiler mevcuttur. Araplar dışındaki diller fonetik konusundaki bu bilgilere el-Halil’den asırlarca sonra ulaşılmıştır. Bu bakımdan el-Halil Arap filolojik düşünce tarihinde ilk sistematik sesbilim çalışmasının sahibi sayılır<sup>4</sup>.

#### **I-el-Halil’e Göre Harflerin Tertibi:**

el-Halil’in, bu sözlüğü ortaya koyduğu dönemde iki ses sistemi vardı. Birisi Süryâniler tarafından bilinen<sup>5</sup> ve Sâmi dillerinin tâbi olduğu<sup>6</sup> Ebcet sistemi; diğeri ise Nasr b. ‘Asım (ö. 89/708)’ın ortaya koyduğu ve harflerin noktalamasını yaparken onları şekillerine göre dizdiği elif-bâi sistemdir. Bu ikinci sisteme göre, harfler elif, bâ, tâ, sâ, cîm, hâ, hı, dâl, .... şeklinde sıralanmaktaydı<sup>7</sup>. el-Halil bu iki sistemden hiçbirini

<sup>1</sup> İbrâhim Enis, “Cuhûdu ‘Ulemai’l-‘Arab fi’d-Dirâseti’s-Savtiyye”, *Mecelletu Mecma’i’l-Lügati’l-‘Arabiyye*, Kahire, c. 15, (1962), s. 42; Hâzım Süleymân el-Hullî, “el-Halil Râidü ‘İlmi’s-Savt”, *Mecelletü Mecma’i’l-Lügati’l-‘Arabiyye bi-Dimaşk*, c. 68, sy. 2, (1413/1993), s. 195; Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, “Halil b. Ahmed”, *DİA*, XV, 309-310.

<sup>2</sup> İ. Enis, *a.g.m.*, s. 42

<sup>3</sup> el-Hullî, *a.g.m.*, s. 195; Aylân b. Muhammed el-Hâzîmî, “el-Esvâtü’l-‘Arabiyye beyne Halil ve Sibeveyh”, *Buhûsü Külliyyeti’l-Lügati’l-‘Arabiyye*, c. XI, Mekke, h. 1404-1405, s. 348-349; Kenan Demirayak-Sadi Çögenli, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum, 2000, s. 141-142.

<sup>4</sup> Muhammed Hassân et-Tayyân, “İlmu’l-Esvât ‘inde’l-‘Arab”, *Mecelletü Mecma’i’l-Lügati’l-‘Arabiyye bi-Dimaşk*, (c. 69, sy. 4, (1415/1994), s. 779; el-Hâzîmî, *a.g.m.*, s. 348.

<sup>5</sup> Mehdî el-Mahzûmî, *el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî A’mâluhü ve Menhecuhü*, Dârü’r-Râid el-‘Arabî, Beyrut, II. baskı, 1406, 1986, s. 96.

<sup>6</sup> Mehdî el-Mahzûmî, *‘Abkariyyün mine’l-Basra*, II. Baskı, Dârü’r-Râidî’l-‘Arabî, Beyrut, 1406/1986, s. 36; Hilmi Halil, *et-Tefkirü’s-Savtî ‘inde’l-Halil*, Dârü’l-Ma’rifeti’l-Câmi’iyye, İskenderiye, I. Baskı, 1988, s. 13.

<sup>7</sup> Hilmi Halil, *et-Tefkirü’s-Savtî ‘inde’l-Halil*, 13; Harflerin elifbâi sıralamasının da değişik bölgelerde farklı dizini yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdülhâdî et-Tâzî, “Tertibu’l-Hurûfî’l-Ebcediyye beyne’l-Meşârika ve’l-Meğaribe”, *MMLA*, sy. 56, Kahire, 1405/1985, s. 197.

almamıştır. Elif illetli bir harf olduğu için elif, bâ, tâ... şeklinde elifle başlamayı uygun görmemiştir<sup>8</sup>. Ebced, hevvez, huttî... diye yine elifle başlayan ebced tertibini de esas almamıştır. Çünkü hemze sert ve patlarlı bir harftir, yumuşatıldığında yâ, vâv ve elif olur<sup>9</sup>. el-Halîl'in ses çalışması temelde harflerin mahreçleri, sıfatları ve uyumu konularını esas alır.

el-Halîl konuşmanın boğaz ve ağız boşluğu yoluyla gerçekleştiğini ve boğazın en aşağısındaki harfin söze başlamaya en uygun harf olduğunu kabul etmiş, harflerin mahreçlerine ve konuşma organlarındaki yerleşimine göre sıralamasının en sağlam ilmi sıralama olduğunu kabul etmiştir<sup>10</sup>. Çünkü el-Halîl, harflerin tabiatlarının seslerine ve yankılarına göre değiştiğini tespit etmiş, bu seslerin ağız boşluğundaki boğumlanma noktalarını belirlemiştir. Nağmeler hakkındaki bilgisi de bu konuda etkili olmuş<sup>11</sup> ve mahreç yönüyle değil de açıklık ve netlik olarak ilk harf olduğu için sözlüğüne 'ayn harfi ile başlamıştır<sup>12</sup>. el-Halîl'e göre mahreç olarak ilk harf, boğazın en derininden çıkan hemze'dir<sup>13</sup>. Sîbeveyh (ö. 180/796)'e göre de hemze mahreç yönünden harflerin ağza en uzak olanıdır<sup>14</sup>. Sîbeveyh şöyle der:

"Hemze (◌) harflerin ağza en uzağı ve en aşağıda olanıdır. Hâ (◌) da aynı şekildedir<sup>15</sup>. Harflerin mahreçlerinden söz ederken ise şöyle der: "Boğazda üç mahreç vardır. En aşağısı hemze, hâ ve elif'in mahrecidir. Ortası 'ayn (◌) ve hâ (◌)'nin mahrecidir. Ağza en yakın olan kısmı (ed-na'l-halk) ise ğayn (◌) ve hâ (◌)'nin mahrecidir<sup>16</sup>.

Çağdaş dilciler de hemze'nin mahreci konusunda el-Halîl ve Sîbeveyh'ten farklı bir şey söylememişlerdir. Onlara göre de hemze'nin mahreci boğazın ağza en uzak olan tarafıdır<sup>17</sup>.

Bu noktada akla şu soru gelmektedir. el-Halîl mahreç olarak en aşağıdaki harfin hemze olduğunu kabul ettiği hâlde, sözlüğüne niçin hemze'yle başlamamış da 'ayn'la başlamıştır?

<sup>8</sup> el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791), *Kitâbu'l-'Ayn*, nşr. Mehdi el-Mahzûmî-İbrâhîm es-Sâmerrâî, Dârü'r-Reşîd, Bağdad, 1980-1985, I, 47.

<sup>9</sup> el-Halîl, *a.g.e.*, nşr., I, 52.

<sup>10</sup> *a.e.*, I, 47.

<sup>11</sup> Mehdi el-Mahzûmî, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî*, 97.

<sup>12</sup> el-Halîl *a.g.e.*, Mukaddime kısmı, I, 17; 'Abdurrahmân Celaeddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), *el-Muzhîr*, nşr. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ ve ark., Matba'atü 'Îsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, trz., I, 90.

<sup>13</sup> el-Halîl, *a.g.e.*, I, 52.

<sup>14</sup> Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber (ö. 180/796), *el-Kitâb*, nşr. 'Abdüsselâm Hârûn, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1385/1966. II, 167.

<sup>15</sup> Sîbeveyh, *a.g.e.*, II, 253.

<sup>16</sup> *a.e.*, II, 405.

<sup>17</sup> Mahmûd es-Sa'rân, *'İlmü'l-Lüga*, Dârü'l-Me'ârif, Mısır, 1962, s. 171; İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtü'l-Lüğaviyye*, Matba'tü Nahdati Mısır, Kahire, 1971, s. 77; 'Abdüssabûr Şâhin, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye fi Dav'i 'İlmi'l-Lügati'l-'Amm*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire, trz., s. 24

es-Süyûti (ö. 911/1505)'nin İbn Keysân<sup>18</sup> (ö. 299/911)'dan naklettiğine göre, el-Halil, 'ayn harfini temel almasının nedenini şöyle açıklar: "Hemzeyle başlamadım. Çünkü hemze noksanlaşır, değişir ve hazfe uğrar. Elif'le de başlamadım. Çünkü o, ne bir isim, ne de bir fiilde -zâid veya mübdel olması hariç- kelime başında gelmez. Hâ (هـ) ile de başlamadım. Çünkü o mehmüsdür, hafîdir, sesi yoktur. Bu yüzden ikinci bölgeye indim. Orada 'ayn (ع) ve ha (ح) vardı. 'Ayn'ın daha açık ve net olduğunu gördüm ve te'lifde en güzel olsun diye 'ayn'la başladım"<sup>19</sup>.

Harflerin tertibi konusunda el-Halil'in izlediği bu yöntem, onun çok erken bir dönemde sesin akciğerlerden çıkan hava sebebiyle meydana geldiğine dair bilgisinin olduğunu göstermektedir. Nitekim onun, vâv, yâ, leyyin elif ve hemze'nin mahrecini belirlemesi ve bunları "el-hurûfu'l-cevfiyye-hevâiyye/Boğaz ağız boşluğundan çıkan harfler" diye isimlendirmesi de bunu teyit etmektedir<sup>20</sup>.

## II-el-Halil'in Mahreç Belirleme Yöntemi:

Harfleri ilk defa deneysel bir yöntemle ele alarak, onların boğumlanma noktalarını belirleyen dilci, el-Halil olmuştur. el-Halil harflerin boğumlanma noktalarını belirlerken harfin başına fethalı bir hemze getirmiş, harfi de sâkin hâle getirerek mahrecini belirlemiştir: اِبْ / eb, اَتْ / et, اِحْ / ah, اِأْ / a', اِأْ / ağ,....şeklinde harfleri çıkarıyordu<sup>21</sup>. el-Halil'in bu yöntemi kendisinden sonra gelen dilciler tarafından da izlenmiştir. Sibeveyh de harfleri sâkin olarak telaffuz etmiş, ancak el-Halil fetha ile yaptığını o, kesra ile gerçekleştirmiştir. el-Halil'in harfleri hareke hâlinde değil de, sükun hâlinde test etme uygulamasını İbn Cinnî'de de görmekteyiz. İbn Cinnî şöyle der: "Bir harfin sesini öğrenmek istersen, yapacağın şey: o harfi harekeli değil, sâkin olarak söylemektir. Çünkü hareke harfi yerinden oynatar ve onu parçası olduğu harfe doğru çeker. Sonra sâkin harfle söze başlanmayacağı için, harften önce kesreli bir vasıl hemzesi getirir ve şöyle dersin: اِئْ / ik, اِئْ / ic .... Diğer harfler de bunun gibidir"<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm b. Keysân Ebü'l-Hasen. Nahvi Müberrid ve Sa'leb'den öğrenmiştir. İbn Mücâhid, İbn Keysân'ın Müberrid ve Sa'leb'den daha nahivci olduğunu söyler. Bk. Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Kahire, 1343/1931, I, 335; Celâleddin 'Abdurrahmân es-Süyûti (911/1505), *Buğyetü'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Matba'atü 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, Kahire, 1384/1964, I, 18.

<sup>19</sup> es-Süyûti, *el-Muzhîr*, I, 90.

<sup>20</sup> el-Halil, *a.g.e.*, I, 57.

<sup>21</sup> *a.e.*, I, 47.

<sup>22</sup> İbn Cinnî harekelerin aslında med harflerinin bir parçası olduğunu söyler. Örneğin fetha med harfi olan elifin, kesre yâ'nın damme ise vâv'ın bir parçasıdır. Hareke biraz uzatılarak okunacak olursa med harfi ortaya çıkar. Bk. 'Osmân b. Cinnî (ö. 392/1002), *Sırru Sinâ'ati'l-İrâb*, nşr. Mustafâ es-Sakkâ ve arkadaşları, el-Cüz'ü'l-evvel, Matba'atü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, I. Baskı, 1374 /1954, II. Nüsha, Dirâse ve nşr. Hasan Hindâvî, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, I. Baskı, 1405/1985, I, 7, 17.

İbrâhîm Enîs, harfleri test etme konusunda, el-Halîl, Sîbeveyh ve İbn Cinnî'nin bu yöntemlerinin günümüzdeki Avrupalı dilcilerin yöntemleri ile örtüşüğünü söyler<sup>23</sup>.

### III-el-Halîl'e Göre harflerin Tasnif ve Tertibi:

el-Halîl harflerin sayısını 29 olarak belirlemiş; onları sahîh adını verdiği ünsüz ve cevîf adını verdiği ünlü harfler şeklinde ikiye ayırmıştır. Boğaz ve iki dudak arasındaki konuşma organlarını tanımlamış ve harflerin bölgelerini ve bu organlardaki boğumlanma noktalarını belirlemiştir. Buna göre: "Arapça'da 29 harfin 25'i sahîh'tir. Dördü boğaz ve ağız boşluğundandır. Bunlar vâv, yâ, elif ve hemze'dir. Bunlar boşluktan çıktığı ve sahîh harflerin aksine dil, boğaz ya da küçük dildeki boğumlanma noktalarından birine dahil olmadığından "cevîf" diye isimlendirilmişlerdir. Bunlar boğaz ve ağız boşluğundan başka bir bölgeleri yoktur"<sup>24</sup>.

#### 1-Boğaz Harfleri (الحروف الحلقية)

el-Halîl boğazdan başlayarak harflerin mahreçlerini dikkatle belirlemiştir. Buna göre en aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla ع , ح ve ه gelir. Mahreçleri yakın olmasına rağmen, ح 'yı ع harfinden ayıran bu harfteki *hette* sıfatıdır. Aynı şekilde ه harfini ح'dan ayıran da ه'nin *hettesidir*. Bu üç harf aynı bölgede yer alır. Sonra خ ve غ aynı bölgededir. Bunların hepsi boğazdan çıkan harflerdir<sup>25</sup>. Boğaz harfleri Halîl'e göre ع , ح , ه , خ , غ şeklinde sıralanır.

#### 2-Küçük Dil Harfleri (الحروف اللهوية)

el-Halîl'e göre, boğaz harflerinden sonra küçük dil harfleri (lehevî harfler) gelir ki bunlar ق ve ك olmak üzere iki harftir. ك daha yukarıda, yâni ağzın başlangıcına daha yakındır<sup>26</sup>. Sîbeveyh<sup>27</sup> ve İbn Cinnî<sup>28</sup> de bu konuda el-Halîl'i izlemiş, çağdaş dilciler ise bu ikisinin lehevi olduğu ve ق'ın daha aşağıda olduğunu söylemişlerdir<sup>29</sup>.

#### 3-Şecrî Harfler (الحروف الشجرية)

el-Halîl'e göre lehevî harflerden sonra ج , ش , ض gelir. Bunlar dil ucundan çıkan harflerdir<sup>30</sup>. Çağdaş dilciler demiştir ki: " ج dış eti (lisevî)

<sup>23</sup> Enîs, a.g.m., s. 43.

<sup>24</sup> el-Halîl, a.g.e., I, 57.

<sup>25</sup> el-Halîl, a.g.e., 57-58.

<sup>26</sup> a.e., I, 58.

<sup>27</sup> Sîbeveyh, a.g.e., II, 405.

<sup>28</sup> İbn Cinnî, *Sirru Sinâ'ati'l-İrâb*, I, 52.

<sup>29</sup> İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtü'l-Lügaviyye*, 88.

<sup>30</sup> el-Halîl, a.g.e., I, 58.

ve damak harfidir (hankî). ش ve ي da aynı şekildedir. Çağdaş dilciler, ilk dönemdeki dilcilerin dâd'la ilgili olarak söylediklerini ise yeterli görmüşlerdir<sup>31</sup>.

Dâd harfî Arapça dışındaki diğer dillerde bulunmayan bir harftir. Bu nedenle Araplara “Dâd'ı konuşanlar” denir”. İbrâhîm Enîs ise *el-Esvâtü'l-Luğaviyye* adlı eserinde, Arapların fethettiği bölgelerin halklarına ve hatta Arabistan'daki bazı Arap kabilelerine dâd harfini söylemenin çok zor geldiğini, bu nedenle Arapça'ya “Lugatu'd-dâd” (Dâd lûgati) denildiğini ve dâd harfini o eski telaffuzun sadece Kureyş lehçesine ait bir özellik olduğunu söyler<sup>32</sup>.

#### 4-Dil ucu harfleri (الحروف الأسلية)

el-Halîl'e göre şecrî harflerden sonra, ص / sâd, س / sîn, ز / zây 'in mahreci gelir ki bunlara “dil ucu harfleri” anlamında “el-hurûfu'l-eseliyye” adını verir. Çünkü bunların mahreci dilin ucu<sup>33</sup>, yâni keskin tarafıdır. Bu üç harf aynı bölgededir. Sibeveyh bu harflerin mahrecini dil ucu ve ön dişlerin az yukarısı arası ile sınırlar. Fakat sıralamayı değiştirir. Ona göre bu harfler ز / zây, س / sîn ve ص / sâd şeklinde sıralanır<sup>34</sup>.

Sibeveyh eselî harflerin sıralamasında el-Halîl'e katılmadığı gibi ت ، د ، ط 'yi bu harflerden öne almasıyla da ondan farklı bir sıralama yapmıştır. Çağdaş dilciler ise ص / sâd, س / sîn ve ز / zây'ın yer aldığı bölgenin د ، ط ، ve ت 'nin yer aldığı bölgeden önce olduğu konusunda el-Halîl'le aynı görüştedirler. Bazıları bu harflere “diş harfleri” anlamında “الأحرف الأسنانية” adını vermişlerdir<sup>35</sup>.

#### 5-Damak Harfleri (الحروف النطعية)

el-Halîl'e göre, eselî harflerden sonra ت ، د ، ط gelir. Bu harfler aynı bölgeden; üst damağın ön tarafından çıkan harflerdir. Yani bu harfler damak harfleridir. (الأحرف النطعية)<sup>36</sup>. Çağdaş dilciler bu harflerin dil ucu ile üst ön dişlerin dibindeki etlerden çıkan (esnâni-lesevî) harfler olduğu konusunda el-Halîl'le aynı görüştedirler<sup>37</sup>. Fakat onlar ط 'yı bir grupta, ت ve د 'i bir grupta ele alırlar<sup>38</sup>. Her ne kadar ط / tâ harfî ت / tâ'dan farklı değilse de ط itbâk sıfatıyla / tâ'dan ayrılır<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> Mahmûd Sa'rân, *İlmü'l-Lüğa*, s. 194, 198, 200.

<sup>32</sup> İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtü'l-Luğaviyye*, 52.

<sup>33</sup> el-Halîl, *a.g.e.*, I, 58.

<sup>34</sup> Sibeveyh, *a.g.e.*, II, 405.

<sup>35</sup> Kemâl Bîşr, *İlmü'l-Lüğati'l-'Amm*, - el-Esvât, 109.

<sup>36</sup> el-Halîl, *a.g.e.*, I, 58.

<sup>37</sup> Kemâl Bîşr, *a.g.e.*, 129-130.

<sup>38</sup> Mehdi el-Mahzûmî, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî*, 62.

<sup>39</sup> İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtü'l-Luğaviyye*, 62.

**6-Diş Eti Harfleri** (الحروف اللثوية)

el-Halil'e göre, damak haflerinden sonra diş eti harfleri: ث، ذ، ز ظ/zâ, /zel ve /se gelir. Bunlar aynı bölgedendir ve bunlar *lisevî harfler*'dir. Çünkü bunların başlangıcı diş etindedir<sup>40</sup>. Sibeveyh de bu harfleri el-Halil'in sıraladığı sıralamıştır<sup>41</sup>. Çağdaş dâlciler ise bu harflere "Diş arası harfleri" adını vermişlerdir<sup>42</sup>. Fakat el-Halil bu harfleri diş etine nispet eder. Çünkü hava bu harflerin telaffuzu esnasında diş etine çarpar, sonra dişlerin arasından çıkar. Diş eti bu harflerin mahreci değıl, bölgesidir<sup>43</sup>.

**7-Dil Ucu Harfleri** (الحروف الذلقية)

el-Halil'e göre, lisevî harflerden sonra, ر /râ, ل /lâm ve ن /nûn gelir. el-Halil bunlara "Dil ucu harfleri" anlamında "el-hurûfû'z-zülkiyye" adını verir. Çünkü bunların başlangıcı dilin ucudur<sup>44</sup>. el-Halil, bunları aynı bölgeden harfler saymıştır.

**8-Dudak Harfleri /Dudaksıl Harfler** (الحروف الشفوية)

el-Halil'e göre, zelkî harflerden sonra fâ (ف), bâ (ب) ve mîm (م) gelir. Bunlara "dudak harfleri" anlamında "el-hurûfu's-Şefeviyye" adını verir ve bunları aynı bölgeden sayar. Bunların başlangıç noktası ise iki dudak arasındadır<sup>45</sup>. Sibeveyh bu konuda el-Halil'le aynı görüştedir. O sadece fâ'yı alt dudağın içi ile üst ön dişlerin ucu arasından sayar. Bâ, mîm ve vâv harflerinin mahreci de iki dudak arasındadır<sup>46</sup>. Sibeveyh, el-Halil'den farklı olarak şefevî harflere vâv'ı da ekler. Nûn ve mîm harflerinin telaffuzu konusunda el-Halil'den biraz daha ileri giderek onun hiç değınmediğı bu iki harfteki gunne özelliğine değınmiş ve bununla ilgili ilmi bir tecrübeye de işaret etmiştir<sup>47</sup>.

Sibeveyh, el-Halil'den farklı olarak mîm ve nûn harfindeki gunne özelliğine işaretle şöyle der: "Ağızda ve genizde nûn ve mîm üzerinde durulur ve bunlarda gunne yapılır. Bunun delili şudur: Şayet burnunu tutar, sonra iki harfi söylersen, bu durumun bu iki harfi bozduğunu görürsün"<sup>48</sup>.

<sup>40</sup> el-Halil, *a.g.e.*, I, 58

<sup>41</sup> Sibeveyh, *a.g.e.*, II, 405.

<sup>42</sup> Mahmûd Sa'rân, *İlmü'l-Lûğâ*, 190. Kemâl Bişr, *a.g.e.*, 152, 153.

<sup>43</sup> Hilmi Halil, *et-Tefkirü's-Savtiyyü 'inde'l-Halil*, 32

<sup>44</sup> el-Halil, *a.g.e.*, I, 58.

<sup>45</sup> *a.g.e.*, I, 58.

<sup>46</sup> Sibeveyh, *a.g.e.*, II, 405.

<sup>47</sup> *a.g.e.*, II, 405.

<sup>48</sup> *a.g.e.*, II, 405.

El-Halil'e göre harflerin mahreçlerine ve bölgelerine göre sıralaması şu şekildedir:

ء، ي، ا، و، م، ب، ف، ن، ل، ر، ث، ذ، ظ، ث، د، ط، ز، س، ص، ض، ش، ج، ك، ق، غ، خ، هـ، ح، ع

Bölgelerine göre harflerin tasnifi ise şu şekildedir.

هـ، ح، ع	Boğaz harfleri (el-Hurûfu'l-halkiyye)
غ، خ	“ “ “ “
ك، ق	Lehevî harfler / Dil kökü harfleri (Küçük dil harfleri)
ض، ش، ج	Şecrî harfler
ز، س، ص	Eseli harfler (Dil ucu harfleri)
ت، د، ط	Nit'î harfler (Diş harfleri)
ث، ذ، ظ	Lisevî harfler (Diş eti / Pelteksi harfler) Çağdaş dilciler bunlara “hurûfu mâ beyne'l-esnân / diş arası harfleri” der.
ن، ل، ر	Zelkî harfler (Dil ucu harfleri)
م، ب، ف	Şefevî harfler (Dudak harfleri)
ي، و، ا	İllet harfleri. Hevâiyye, <i>hurûfu'l-cevf</i> / Cevfiyye
ء	Havadadır, nispet edileceği bir bölge yoktur.

el-Halil'in seslerle ilgili görüş ve düşüncelerinin inceleme ve test etmeye dayalı ilk veriler olması nedeniyle onun çalışmalarının Arap sesbiliminin oluşumundaki ilk aşamayı oluşturduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. el-Halil'in görüş ve değerlendirmeleri kendisinden sonraki dilcilere de esin kaynağı olmuştur. Nitekim Sibeveyh, İbn Cinnî ve ez-Zemahşerî gibi dilcilerin onu takip ettikleri görülür. Öte yandan çağdaş dilcilerin elde ettikleri ilmi deneyimler de harflerin tasnifi konusunda el-Halil'in yönteminin ilmi ve mantıkî olduğunu, onun ulaştığı sonuçların son derece önemli olduğunu ortaya koymuştur. Bu yöntem, temelde harflerin mahreçlerini belirleme esasına dayanır. Harflerin mahreçlerini belirleme konusunda, sesi kaydeden en modern cihazlara sahip olan çağdaş dilcilerin yöntemi, yanında bu tür cihazların bulunmadığı bir dönemde çalışmasına başlayan el-Halil'in yönteminden hiç kuşkusuz daha bilimseldir<sup>49</sup>. Ancak bütün bunlara rağmen ulaştığı neticeler dikkate alındığında el-Halil sesbilimin önderidir<sup>50</sup>.

#### IV-el-Halil'e Göre Harflerin Sıfatları

<sup>49</sup> Mehdî el-Mahzûmî, *el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî*, 112.

<sup>50</sup> Halil İbrâhîm el-'Atiyye, *Fi'l-Bahsi's-Savti 'inde'l-'Arab*, Dâru'l-Câhîz, Bağdat, 1983, s. 53, 110.

### 1-Ünsüz (sahîh) ve Ünlü (hevâî) harfler:

el-Halîl b. Ahmed harfleri test ederken onların tek bir karakterde olmayıp farklı sıfat ve özelliklere sahip olduklarını, bazı harfleri diğerlerinden ayıran özelliklerinin bulunduğunu tespit etmiş ve harfleri *el-hurûfu's-sihâh* ve *el-hurûfu'l-hevâiyye* olmak üzere ikiye ayırmıştır.

el-Halîl şöyle der: “Arapça’da 29 harf vardır. Bunlardan 25’i sahîh harftir ki bunların belirli bölgeleri ve boğumlanma noktaları vardır. Dört harf ise boşluktadır. (Cevf: boğaz ve ağız boşluğu). Bunlar vâv, yâ, elif-i leyyine ve hemze’dir. Bu dört harf boğaz ile ağız boşluğu arasından çıktığı ve dil, boğaz veya küçük dildeki boğumlanma noktalarının herhangi birinden olmadığı için *cevf* diye isimlendirilmiştir. Bunlar ancak boğaz ve ağız boşluğundan çıkar. Elif-i leyyine, vâv ve yâ hevâidir. Yâni bu harfler boşluktadır”<sup>51</sup>.

el-Halîl b. Ahmed vâv, yâ, elif-i leyyine ve hemze’yi *illet harfi* olarak nitelendirmiştir<sup>52</sup>. el-Halîl’den sonraki dilciler de bu taksimi benimsemişler, çağdaş dilciler de harflerin taksiminde savâmit (ünsüzler) ve savâit (ünlüler) şeklinde bir tasnif yapmak sûretiyle el-Halîl’i takip etmişlerdir. Nitekim dikkatle incelendiğinde çağdaş dilcilerdeki savâmit’in, el-Halîl b. Ahmed’deki sahîh harfler’e, savâit’in de hevâî harflere tekâbüle ettiği görülür<sup>53</sup>.

### 2-Akıcı ve Telaffuzu Kolay Harfler

el-Halîl, harflerin sıfatlarını inceledikten sonra bazı harflerin kelimelerde çok sık tekrarlandığını görmüş, bunlardan üçü dil ucundan çıkan harfler olduğu için bunlara “dil ucu harfleri” anlamında *el-hurûfu’z-zelkiyye* adını vermiştir. Bunlar râ, lâm ve nûn’dur. Üç tanesi de fâ, bâ ve mîm’dir. Bunlara ise “dudak harfleri” anlamında *el-hurûfu’s-şefeviyeye* adını vermiştir. İki dudak ve dilin kaslarının esnekliği sebebiyle bu harflerin telaffuzu kolaydır.

el-Halîl şöyle der: “Dil ucu ve dudak harflerinin altı tane olduğunu bil. Bunlar: râ, lâm, nûn, fâ, bâ ve mîm’dir. Konuşmadaki güzellik ve akıcılık dil ucu ve dudaklarla olduğu ve bu harfler de dil ucu ve dudaklardan çıktığı için bunlar “dil ucu harfleri” (*el-hurûfu’z-zelkiyye*)’dir. Dil ucu ve iki dudak bu altı harfin boğumlanma noktalarıdır. Bunlardan râ, lâm ve nûn *zelkî* harflerdir. Bunlar dil ucu ile ağız boşluğunun başladığı noktadan çıkar. Fâ, bâ ve mîm harfleri ise dudak harfleri (الحرروف الشفوية)’dir. Bunların mahreci iki dudak arasındadır. Sahîh harflerden

<sup>51</sup> el-Halîl, *a.g.e.*, I, 57.

<sup>52</sup> *a.e.*, I, 59.

<sup>53</sup> Hullî, *a.g.m.*, s. 213.



sadece bu üç harfte iki dudak çalışır. Dil ise sadece râ, lâm ve mîm’de hareket eder”<sup>54</sup>.

el-Halîl, konuşmadaki akıcılığın dil ucu ve dudaklardan kaynaklandığı görüşündedir. Dil ucu ve dudaklar bu harflerin boğumlanma noktaları olduğu için el-Halîl bu altı harfin hepsini de zelkî kabul etmiştir. el-Halîl’e göre içerisinde zelkî harflerden biri olmayan rubâî (dört harfli) veya humâsî (beş harfli) kelimelerin muhdes (yeni) ve mubtede’ (sonradan ortaya çıkma)dır. el-Halîl yaklaşık on kadar kelimeyi bu kuraldan istisnâ etmiştir ki örneğin “عَسْجَدُ / altın” kelimesi bunlardan biridir<sup>55</sup>.

Çağdaş dilciler bu harflerin mahreç olarak birbirine yakın olmakla birlikte, fonetik netlik açısından aynı olduğu ve bunların savâmit (ünsüzler)’in en açık ve en net olanları olduğu ve bu yönüyle savâit (ünlü harfler)’e benzedikleri görüşündedirler<sup>56</sup>.

### 3-Tonlu (الطلق) ve Tonsuz (الصتم) harfler

el-Halîl b. Ahmed, bu 6 harfin dışında kalan ünsüzleri “talk harfler” ve “sutm harfler” olmak üzere göre ikiye ayırır. Talk harfler iki tane dir. ‘ayn (ع) ve kâf (ق). Çünkü el-Halîl’e göre, bu iki harf harflerin en açığı ve ton olarak en kalınıdır. Sutm harfler ise geri kalan diğer sesli harflerdir<sup>57</sup>.

el-Halîl b. Ahmed kök harfleri içerisinde zelâka harflerinden biri bulunmayan bir kelimenin harfleri arasında ع ve ق harflerinin bulunmasının güzel olduğu görüşündedir. Çünkü bu iki harf harflerin en açığı ve en kalın tonlusu olduğundan içerisinde yer aldığı kelimeyi güzelleştirir. Bu harflerin biri veya ikisi bir kelimenin yapısında bir araya gelirse bu iki harfin güzel ve netliğinden dolayı kelimenin yapısı güzelleşir<sup>58</sup>.

### 4-Patlı Harfler:

el-Halîl’e göre ‘ayn ve kâf açık ve net iki harftir. el-Halîl ‘ayn ve kâf harflerinden sonra diğer dört harften bahseder ki bunlar: Dâl (د), sîn (س), tâ (ط) ve tâ (ت)’dir. Bu harfler hakkında şöyle der: “Eğer bir kelime isimse, onda ‘ayn ve kâf’ın gerekliliği yanında sîn ve dal harfinin de bulunması gerekir. Çünkü dâl (د), tî (ط)’nın katılık ve kalınlığından incelmış, tâ (ت)’nin kısıklığından yükselmiş ve böylece güzel olmuştur. Zây (ز) ve sâd (ص)’in mahreci arasında bulunan sîn (س)’in durumu da böyledir”<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> el-Halîl, *a.g.e.*, I, 51, 52.

<sup>55</sup> el-Halîl, *a.g.e.*, I, 52, 53.

<sup>56</sup> İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtü’l-Lügaviyye*, 64.

<sup>57</sup> el-Halîl, *a.g.e.*, I, 53.

<sup>58</sup> *a.e.*, I, 57.

<sup>59</sup> *a.e.*, I, 53, 54.

el-Halil'e göre rubâ'î (dört harfli) veya humâsî (beş harfli) kelimeler içersinde zelkî harfler veya talk harfleri (ق ، ع) ya da dâl veya sîn harflerinden biri mutlaka bulunur<sup>60</sup>. Örneğin "عَسَجْدُ /altın" kelimesinde bu harflerden 'ayn, sîn ve dâl bir araya gelmiş ve kelimenin sesi güzelleşmiştir.

### 5-Yumuşak harfler (Lîn Harfleri):

el-Halil, هـ'yi lîn (yumuşaklık) sıfatı ile niteler. Ona göre bu harf bir nefestir. Bu harfte hiçbir zorluk yoktur<sup>61</sup>. Bunda hette veya hehhe sıfatı da vardır<sup>62</sup>. Çağdaş dilcilere göre ise hâ sırf bir nefes sesidir. Hâ ihtikâki (sürtünmeli), hancerî, mehmûs, sâmit bir sestir<sup>63</sup>.

### 6-Hemze:

el-Halil b. Ahmed hemze'yi boğazın en aşağısındaki harf saymış, ancak hemze'nin tahfif, teshîl, ve hazf gibi durumlarından söz etmiş ve hemze'yi mehtûte ve mazgûte sıfatlarıyla nitelemiştir<sup>64</sup>.

Çağdaş dilcilere göre hemze, gırtlak deliğinin tam kapanmasıyla ortaya çıkan şiddetli bir sestir. Sonra gırtlak deliği açıldığında hemze'nin ortaya çıkardığı ânî ses duyulur<sup>65</sup>. Bu, ses tellerindeki havanın salıverilmesinden doğan patlayıcı bir sestir<sup>66</sup>.

### 7-Ötümlü (المجهورة) ve Ötümsüz (المهموسة) harfler:

el-Halil, mehmûs ve mechûr harfin sıfatlarını anlatsa da, el-'Ayn adlı eserinde açıkça mehmûs ve mechûr terimlerini kullanmamış, fakat öğrencisi Sibeveyh bu terimleri kullanmıştır. Sibeveyh'e göre mechûr harf, mahrecinden çıkışı esnasında mahrece itimadı kuvvetli olan ve nefesin akmasını engelleyen harfler, mehmûs ise çıkış noktasına dayanması zayıf olan ve kendisiyle nefes akan harflerdir<sup>67</sup>. Sibeveyh'in mechûr ve mehmûs seslerle ilgili yaptığı bu tanımlamalar Batıların yaptıkları tanımlamalarla da örtüşür (voiced-voiceless). Nitekim onun bu konudaki tasnifi müsteşriklerin de dikkatlerini çekmiş, Arapça sesleri tasnif ederek bunları diğer Sâmi dillerdeki seslerle kıyaslamaya çalışan pek çok araştırmacı onun değerlendirmelerini esas almıştır<sup>68</sup>.

<sup>60</sup> a.e., I, 54.

<sup>61</sup> a.e., I, 54.

<sup>62</sup> a.e., I, 57.

<sup>63</sup> Mahmûd Sa'rân, 'İlmü'l-Lüga, 195; Kemâl Bişr, a.g.e., 156.

<sup>64</sup> el-Halil, a.g.e., I, 52.

<sup>65</sup> İbrâhîm Enis, el- Esvâtü'l-Lügaviyye, 91; Hemze konusunda ayrıca bkz. İsmail Durmuş, "Hemze", DİA, 190-193.

<sup>66</sup> Hilmi Halil, et-Tefkîrû's-Savti 'inde'l-Halil, 51.

<sup>67</sup> Sibeveyh, a.g.e., II, 405.

<sup>68</sup> el-Hâzîmî, a.g.m., s. 356.

el-Mahzûmî, *el-Kitâb*'da ses konusuyla ilgili olarak Sibeveyh'in bütün söylediklerinin hocası el-Halil'in ilmi olduğu görüşündedir<sup>69</sup>. Çünkü el-Halil hiç tartışmasız bu ilmin üstadıdır ve Sibeveyh de bu ilmi ondan almıştır. Tarihçilerin hepsi Sibeveyh'in ilmi el-Halil'den aldığını ifade ederler<sup>70</sup>.

Mechûr harfler 19 tanedir. Bunlar: Hemze (ء), elif (ا), 'ayn (ع), gayn (غ), kâf (ك), cîm (ج), yâ (ي), dâd (ض), lâm (ل), nûn (ن), râ (ر), tâ (ط), dâl (د), zây (ز), dâd (ض), zâl (ذ), bâ (ب), mîm (م) ve vâv (و) harfleridir.

Mehmûs harfler ise, 10 tanedir. Bunlar: hâ (هـ), hâ (ح), hâ (خ), kâf (ك), şîn (ش), sîn (س), tâ (ت), sâd (ص), sâ (ث), fâ (ف) harfleridir<sup>71</sup>.

Çağdaş dilcilere göre "cehr" ve "hems" sıfatlarıyla ses tellerinin titremesi veya titrememesi kastedilir<sup>72</sup>. Onlara göre mechûr ses, kendisiyle ses tellerinin titreştiği, mehmûs ses ise kendisiyle ses tellerinin titreşmeyip, telaffuzu esnasında bir çınılama veya yankı (renîn) duyulmayan seslerdir<sup>73</sup>.

el-Halil *el-Ayn* adlı eserinde, *cehr* ve *hems* terimlerinden açıkça söz etmez. Hatta bu nedenle cehr ve hems sıfatlarını çağdaş dilcilerin belirlediği şekliyle tam olarak bilmemekle itham edilir<sup>74</sup>. Ancak es-Suyûtî'nin *el-Muzhîr*'de İbn Keysân'dan yaptığı ve daha önce geçen bir rivayet el-Halil'in hems ve cehr sıfatlarını bildiğini göstermektedir. Rivayete göre İbn Keysân şöyle der: "Birinin el-Halil'den rivâyetle şöyle dediğini duydum: Hemze'yle başlamadım. Çünkü hemze noksanlaşır, değişir ve hazfe uğrar. Elif'le de başlamadım. Çünkü elif, ne bir isim ne de bir fiilde -zâid veya mübdel olması hariç- kelime başında gelmez. Hâ (هـ) ile de başlamadım. Çünkü o *mehmûsdur*, hafidir, onun sesi yoktur. Bu yüzden ikinci bölgeye indim. Orada 'ayn ve hâ (ح) vardı. Bu iki harfin en açık ve net olanının 'ayn olduğunu gördüm ve te'lif güzel olsun diye el-'ayn'la başladım"<sup>75</sup>.

Mehdî el-Mahzûmî, el-Halil'in bazı harfleri nefesin kendisiyle aktırdığı (mechûr) harfler, bazısının da kendisiyle nefesin aktığı mehmûs

<sup>69</sup> Hullî, *a.g.m.*, s.220.

<sup>70</sup> 'Abdülvâhid b. 'Alî Ebi't-Tayyib el-Lügavî (ö. 351/), *Merâtibü'n-Nahviyyîn ve'l-Lügaviyyîn*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, II. Baskı, Kahire, 1394/1974, s. 106; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî el-Endelüsî (ö. 379/), *Tabakâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lügaviyyîn*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Dârü'l-Me'arif , Mısır, 1973, s. 67; Târihu Bağdâd, XII, 197; Nüzhetü'l-Elibbâ', 54; Hadice el-Hadisî, *Sibeveyh Hayâtühü ve Kitâbühü*, Darü'l-Hürriyye, Bağdat, 1975, s. 40.

<sup>71</sup> Sibeveyh, *a.g.e.*, II, 405.

<sup>72</sup> İbrâhîm Enis, *el-Esvâtü'l-Lügaviyye*, 20; Hilmi Halil, *et-Tefkîrû's-Savtî 'inde'l-Halil*, 49.

<sup>73</sup> Mehdî el-Mahzûmî, *el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî*, 114.

<sup>74</sup> Hilmi Halil, *et-Tefkîrû's-Savtî 'inde'l-Halil*, 49.

<sup>75</sup> Suyûtî, *el-Muzhîr*, I, 90.

harfler olarak gördüğünü ve kendisiyle nefesin aktığı harflerin de 10 tane olup, Halil'in bunlara *mehmûs harfler* adını verdiğini söyler<sup>76</sup>. el-Halil'e göre mehmûs harfler meçhûr olanlara göre daha yumuşaktır ve nefes bu harflerle birlikte akar. Hems harfleri sesin yükseltilmesi durumunda cehr harflerinin altında olur<sup>77</sup>.

Özetle ifade edecek olursak, el-Halil'e göre harfler 29 tane olup, iki kısma ayrılır. Bunların 25 tanesi sahihdir (ünsüz). Bunların ağızda belli bölgeleri ve boğumlanma noktaları vardır. Dört harf ise cevfdır (ünlü). Bunlar: vâv, yâ, elif-i leyyine ve hemze'dir<sup>78</sup>. Bunlar *illet harfleri*'dir<sup>79</sup>. el-Halil'e göre, kelime ya sahih ya da illetlidir. İçerisinde dört illet harfinden bir bulunmayanlar sahih, içerisinde bu dört illet harflerinden biri veya bir kaç bulunana kelimeler ise illetli kelimelerdir<sup>80</sup>.

Sibeveyh *el-Kitâb* adlı eserinin sonunda, el-Halil'in seslerle ilgili görüşlerini dikkat ve titizlikte özetlemiştir<sup>81</sup>, sonra İbn Cinnî gelmiş, o da el-Halil ve Sibeveyh'in izini takip etmiştir. Daha sonra gelen dilciler ise bu bilgileri bu kaynaklardan almışlardır. Seslerle ilgili eserlerin neredeyse tamamının el-Halil, Sibeveyh ve İbn Cinnî'nin görüşlerine ve söylediklerine dayandığı görülür.

İbrâhîm Enîs, İbn Cinnî'den sonra gelen dilcilerden ses konusunu ele alanlar içerisinde *ez-Zemahşeri'nin el-Mufasssal*, İbn Sinâ'nın *Esbâbu Hudûsi'l-Hurûf*, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*, ve es-Sekkâki'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'unda söylediklerinin kayda değer olmakla birlikte, bunların el-Halil ve Sibeveyh'in söylediklerinden pek de farklı bir şey söylemediklerini, sadece İbn Sinâ'nın felsefe, müzik, anatomi ve tıp ilmindeki derin bilgisi sebebiyle harflerin her birinin mahreçlerini ayrı ayrı belirlediğini ifade eder<sup>82</sup>.

### V-Harflerin Uyum ve Uyumsuzluğu

el-Halil harflerin her birinin diğer harflerle ilişkisinde bir takım özelliklere sahip olduğunu, bu durumun bazı harflerde zayıflayıp bazı harflerde kuvvetlendiğini, bazı harflerin bazıları ile uyduğunu, bazıları ile uyummadığını veya kendisinden önce gelirse kabul etmediğini ancak sonra gelir ya da ikisi arasında bir fâsıla olursa kabul ettiğini ortaya koymuştur.

<sup>76</sup> Hullî, *a.g.m.*, s. 219.

<sup>77</sup> Mehdî el-Mahzûmî, *el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî*, 113.

<sup>78</sup> el-Halil, *a.g.e.*, I, 57.

<sup>79</sup> *a.e.*, I, 59.

<sup>80</sup> *a.e.*, I, 59, 60.

<sup>81</sup> İbrâhîm Enîs, *el-Esvâtü'l-Lügaviyye*, 89.

<sup>82</sup> Enîs, *a.g.m.*, s. 47.

el-Halil genel olarak harflerin mahreçlerindeki yakınlığın birbirlerinden ayrılma (tenâfür) sebebi olduğuna dikkat çekmiş, belagat alimleri de bunu el-Halil'den almışlardır. Örneğin el-Hafâcî (ö.466/1073) harflerin mahreçlerinin uzak olmasını *fesâhat*'in temel şartı saymıştır<sup>83</sup>. el-Halil bazı harflerin diğer bazı harflerle yanyana geldiğinde, onlara katılarak *idğâm* meydana geldiğine, bazı harflerin ise diğerleriyle değiştirilerek *ibdâl* ve *i'lâl* meydana geldiğine dikkat çekmiştir. el-Halil bütün bunları öğrencilerine yazdırmış, ondan sonra gelen âlimler ise, onun metodunu kendilerine bir rehber edinmiş, eserlerini onun sözleriyle süslemişler, ondan gelen bütün bu bilgileri temel bir ilke olarak almışlar ve küçük bazı teferruatlar dışında bunların tartışmasını bile yapmamışlardır. el-Hullî'nin ifadesine göre, el-Ferrâ' ve Ahfeş *Me'âni'l-Kur'an*'larında, el-Muberrid *el-Kâmil* ve *el-Muktedab*'ında, el-Ezherî *Tehzîbu'l-Luga*'da, İbnü's-Serrâc *el-Usûl*'de, Ebû Ali el-Fârisî *el-Mesâilu'l-Bağdâdiyyât*, *el-Mesâilu'l-Azudîyyât*, *el-Mesâilu'l-Askerîyyât* ve *et-Tekmile* adlı eserlerinde, İbn Cinnî *el-Hasâis*, *el-Munıf* ve *Sırru Sinâ'ati'l-İ'râb* adlı eserlerinde, Cevherî *es-Sihâh*'ında, İbnü'l-Hâcib *eş-Şâfiye*'de, Radî el-Esterâbâzî *Şerhu's-Şâfiye*'de, es-Sekkâkî *Miftâhu'l-'Ulûm*'de, İbn Manzûr *Lisânu'l-'Arab*'da ... aynı yöntemi takip etmişlerdir<sup>84</sup>.

Harflerin uyumu ile ilgili olarak el-Halil'in ortaya koyduğu hususları şöylece sıralayabiliriz:

1-'Ayn (ع) ve hâ (ح) harfleri mahreçleri bir birine çok yakın olduğu için, arada başka bir harf olsa bile, aynı kelimedede bir araya gelmez<sup>85</sup>. Ancak iki ayrı kelime kısaltma (naht) yoluyla tek bir kelimeye dönüştürülürse burada yan yana gelebilir. Örneğin *عَلَى* yerine " *حَيْعَل* /felaha çağır" fiilinde olduğu gibi<sup>86</sup>. el-Halil bunları *عَبْدُ شَمْسٍ* / Abdüşems yerine kullanılan *عَبْدُ قَيْسٍ* ve *عَبْدُ قَيْسٍ* / Abdükays yerine kullanılan *عَبْسِي* ya da *عَبْسِي* ve *عَبْسِي* kelimelerine benzetir<sup>87</sup>.

2-'Ayn (ع) ile hâ (ح) harfi arada bir fâsıla olmadığı veya 'ayn önce gelmediği sürece aynı kelimedede yanyana gelmez. Örneğin *هَرَغ* (tedirgin oldu) kelimesinde arada fâsıla olduğu için, *عُنُّ* (renkli yün) kelimesinde ise 'ayn önce geldiği için bu iki harf yan yana gelmiştir<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muhammed b. Sinân el-Hafâcî (ö. 466/1073), *Sırru'l-Fesaha*, nşr. 'Abdü'l-Müte'âl es-Sa'îdî, Kahire, 1372/1953, s. 57; ; Süyûtî, *el-Muzhir*, I, 53.

<sup>84</sup> Hullî, *a.g.m.*, s. 223.

<sup>85</sup> el-Halil, *a.g.e.*, I, 60, 96.

<sup>86</sup> *a.e.*, I, 60.

<sup>87</sup> *a.e.*, I, 60, III, 5.

<sup>88</sup> Mehdi el-Mahzûmi, *'Abkariyyün mine'l-Basra*, 43.

3-‘Ayn (ع) ve gayn (غ) aynı kelimedede yanyana gelmez<sup>89</sup>.

4-Hâ (ح) ile hâ (هـ) harfleri mahreçleri birbirine çok yakın olduğu için aynı kelimedede yanyana gelmez. el-Halîl şöyle der: “Kök harfleri aslı olan bir kelimedede ح’dan sonra هـ harfi gelmez. Bu durum Arapların dilinde çirkin düşer (kabih). Fakat iki ayrı kelimedede bir araya gelebilir. Örneğin حَيَّ هَلَّ sözünde olduğu gibi<sup>90</sup>.”

5-‘Ayn (ع) ile hâ (خ) ne muzaafta ne de başka bir kelimedede yanyana gelmez<sup>91</sup>. Fakat hâ önce gelirse arkasından ‘ayn gelebilir. Örneğin بَعَّ (kendini mahvetti) fiilinde olduğu gibi<sup>92</sup>.

6-Kâf (ق) ve kâf (ك) da bir kelimedede yan yana gelmez. Mahreçleri çok yakın olduğu için bu iki harfin yan yana gelmesi imkansızdır<sup>93</sup>. Ancak Arapça dışında başka bir kelime olup da Arapçalaştırılanlar hâriç<sup>94</sup>.

7-Kâf (ق) ve cîm (ج) harfleri arada bir fasıla olmadığı sürece, kâf ister önce gelsin, ister sonra gelsin bir araya gelmezler<sup>95</sup>. Ancak Arapça’ya dışarıdan giren kelime bu kuralın dışındadır.

8-Dâd (ض) ve kâf (ك) harfleri arada bir fâsıla olmadığı veya kelime muzaf olmadığı sürece, aynı kelimedede yan yana gelmezler<sup>96</sup>. Örneğin “ضحك (güldü) ve ضحك (zor), ضحك (bir tür hızlı yürüyüş) kelimelerinde olduğu gibi<sup>97</sup>.”

9-Med harfleri olan elif, vâv ve yâ’dan önce bu harflere uygun harekeler gelir. Örneğin elif’den önce fetha, vâv’dan önce damme, yâ’dan önce ise kesre gelir. Çağdaş dilçiler bunlara savâit (ünlü) harfler adını verirler<sup>98</sup>. Bunlar, öncesinde kendi cinsinden harekeler bulunan sâkin seslerdir.

10-Vâv ve yâ harfleri, birincisi sâkin olarak bir kelimedede yan yana geldiğinde, vâv ister yâ’dan önce isterse sonra olsun yâ’ya idgâm edilir.

<sup>89</sup> el-Halîl, *a.g.e.*, I, 61.

<sup>90</sup> *a.e.*, V, 3.

<sup>91</sup> *a.e.*, I, 61.

<sup>92</sup> *a.e.*, I, 121, 122, 123.

<sup>93</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3 md. XI, 283.

<sup>94</sup> el-Halîl, *a.g.e.*, V, 6.

<sup>95</sup> *a.e.*, V, 6.

<sup>96</sup> *a.e.*, I, 56.

<sup>97</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, gâf md. XI, 282.

<sup>98</sup> Hilmi Halil, *et-Tefkirü's-Savti 'inde'l-Halil*, 91.

Örneğin طَوَيْتُ den طَيِّ ile حَيَوَانٌ den حَيِّ kelimesinde olduğu gibi ki birincide vāv yâ'dan önce ikincide ise yâ vāv'dan öncedir<sup>99</sup>.

el-Halil'e göre harfler arasındaki uyumsuzluk aşağıdaki tabloda gösterildiği şekildedir.

#### a-Tam Uyumsuzluk

Uyumsuz Harfler	Açıklama
ع ح	Hiçbir kelimedede bir araya gelmez.
ع غ	“ “ “ “
ح هـ	“ “ “ “
ق ك	Arapça dışındaki bir kelime olup sonra Arapçalaştırılmış kelimelerde yan yana gelebilir.
ق ج	İster önce ister sonra gelmiş olsun kâf cümle yan yana gelmez. (Dahil kelimeler hariç).

#### b-Nakıs /Yarım Uyumsuzluk

Uyumsuz Harfler	Açıklama
ع هـ	Arada bir fâsıla olması veya 'ayn harfinin önce gelmesi durumunda yan yana gelebilir.
ع خ	Hâ önce gelirse yan yana gelebilir.
ض ك	Arada bir fâsıla olmadığı sürece aynı kelimedede yan yana gelmezler.

<sup>99</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980), *Tehzîbü'l-Lüğa*, nşr. 'Abdüsselâm Hârûn ve arkadaşları, el-Mü'essesetü'l-Mısriyye el-'Âmme li't-Te'lif ve'n-Neşr, 1384/1964, I, 52.

**Sonuç:**

el-Halil daha önce kimsenin yapmadığı bir şekilde harflerin mahreçlerini esas alarak, boğazın en aşağısından dudağa kadar, harflerin mahreçlerini belirlemiş ve *el-'Ayn* isimli sözlüğünü bu esasa göre oluşturmuştur. el-Halil sesin oluşumunun akciğerlerden dudaklara doğru gelen havadan meydana geldiğini, havanın kesildiği noktada sesin oluştuğunu, bazı harflerin ise boğaz ve ağız boşluğundan olduğunu çok önceden ortaya koymuştur.

el-Halil, harfleri gerek tek başına ve gerekse kelime içerisindeki kullanılışları yönüyle incelemiş, sonraki dölçiler de onun bu yöntemini takip etmişlerdir. el-Halil harfleri konuşma organlarındaki boğumlanma noktalarına göre bölgelere ayırmış ve bu bölgelere *hayyiz* adını vermiştir. Harfler içerisinde vâv, yâ ve elif'in bölgesi yoktur. Bunlar boğaz ve ağız boşluğundan harflerdir.

el-Halil, bazı harflerin telaffuzunun dile kolay, bazılarının ise zor olduğunu, konuşma esnasında râ, lâm, nûn, fâ, bâ ve mîm harflerinin daha çok kullanıldığını tespit etmiştir. el-Halil'e göre içerisinde bu harflerden veya ayn (ع) ya da kâf (ك) harflerinden biri bulunmayan rubâi veya humâsi kelimeler muhdes (uydurma)dır. el-Halil bazı harfleri *mazgûte*, *mehtûte*, *heşşe* ve *hevâiyye* gibi sıfatlarla nitelemiş, kelimeleri ilk kez *sahih* ve *mu'tel* şeklinde bir ayırma tâbi tutmuş, kök harfleri içerisinde illet harflerinden biri bulunmayan kelimelere *sahih*; illet harflerinden biri bulunan kelimelere ise *mu'tel* adını vermiştir. İlet harfleri vâv, yâ, elif ve hemzedir. Harfler içerisinde birbiriyle uyumlu harfler olduğu gibi, uyumsuz harflerin de bulunduğunu, bazı harflerin diğer bazı harflere katılarak *idgam* meydana geldiğini, bazı harflerin de diğer bazı harflere dönüşerek *ibdâl* ve *i'lâl* meydana geldiğini ortaya koymuştur. Nitekim bu değişiklikler seslerin sahip oldukları bazı özellik ve sıfatlardan kaynaklanan fonetik olgulardır.

el-Halil'den önce hiç kimse bu konuları onun ele aldığı şekilde ele almamıştır. Sonraki dölçilerin sesler ve seslerle ilgili konular hakkında yaptıkları belki de el-Halil'in anlattığı şeylere bazı düzeltmeler veya harfleri onun dahil ettiği yerlerden çıkarıp başka yere dahil etmekten ibaret kalmıştır. Kısacası el-Halil, sesbilimin üstâdı ve öncüsüdür. Bu ilim alanında onu Sibeveyh ve İbn Cinnî izler.



## HZ. EBÛ BEKİR DÖNEMİ OLAYLARINDA KUR'AN'IN REFERANS OLARAK KULLANILMASI

Yrd. Doç. Dr. Kenan AYAR

### ÖZET

Kur'an, başlangıcından itibaren İslâm toplumunu şekillendiren ve yönlendiren temel kaynaklardan biridir. Bu makalede İslâm tarihi kaynaklarına göre, Hz. Ebû Bekir'in hilafeti dönemindeki olaylarda Kur'an'ın referans olarak kullanılması ele alınmakta; dönemin hangi olaylarında, kim tarafından ve nasıl referans alındığı incelenmektedir. Yapılan bu çalışmada, Kur'an'ın bu dönemde, Hz. Peygamber'in vefatı ile oluşan belirsizliğin giderilmesinde, ilk halifenin seçilme sürecinde çıkan tartışmalarda, irtidat ve isyan hareketlerine karşı mücadelelerde, ilk fetih hareketlerini teşvik ve yönlendirmede, çok yaygın olmamakla birlikte, görüşleri desteklemek amacıyla kaynak olarak kullanıldığı sonucuna varılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hz. Ebû Bekir dönemi ve Kur'an, Kur'an ve siyaset, İrtidat olayları ve Kur'an, İlk fetihler ve Kur'an.

### ABSTRACT

#### The Using of the Qur'an as a Reference in the Hadith During the Time of the Abu Bakr

The Qur'an has become the basic source in shaping and leading of the Muslim community since the beginning. This study analyzes the using of the Qur'an as a source in the hadith during the time of Caliph Abu Bakr. It also examines how the Qur'anic verses were used as an evidence for which events, from whom and for what aims. This study sets forth that the verses of the Qur'an in this period were used in the eliminating of ambiguities upon dying of the Prophet, in discussing about the choosing of the first caliph, in waging war against some rebellions and apostasy, in encouragement and leading the first conquest movements, and in supporting their own views in some events even rarely.

**Key words:** Period of the Abu Bakr and the Qur'an, the Qur'an and Politics, the events of apostasy and the Qur'an, the first conquests and the Qur'an.

### Giriş

Kur'an, nâzil olmaya başladığı andan itibaren gerek Hz. Peygamber'in gerekse ona inananların inanç, düşünce ve yaşam tarzlarını şekillendirip yönlendirmiştir. Yirmi üç yıl süren peygamberliği döneminde Hz. Peygamber inen vahyi insanlara tebliğ etmiş, bizzat kendisi uygulayarak inananlara örnek olmuş, ondan aldığı destekle inananları organize ede-

rek dinî ve siyasî bir birlik oluşturup Arabistan'ın büyük bir kısmına hâkim olmuştur.

Dini ve siyasî otoritenin başında bulunan Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte vahiyle desteklenen dini ve siyasî otorite dönemi sona erecek bu desteğin bulunmadığı bir döneme geçilmiştir. Onun idari ve siyasî görevini üstlenmek üzere Hz. Ebû Bekir Medine'deki Müslümanlar tarafından halife seçilmiş ve ilk peygambersiz hayata geçiş ve uyum döneminin âdeta mimarı olmuştur. Onun hilâfeti döneminde İslâm tarihinin akışını yönlendiren ve belirleyen önemli kararlar alınıp uygulanmış, İslâm toplumunun birlik ve bütünlüğü sağlanarak genişleme politikası çerçevesinde ilk İslâm fetihleri başlatılmıştır.

Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti dönemi (11-13/632-634) bir çok araştırmacı tarafından çeşitli yönleriyle ele alınarak incelenmiş,<sup>1</sup> ancak bu dönemde gerek Hz. Ebû Bekir ve gerekse diğer Müslümanların siyasal olaylarda Kur'an'ı referans olarak kullanıp kullanmadıkları üzerinde pek durulmamıştır. İşte bu makalede, İslâm tarihi kaynakları esas alınarak o dönemin hâdiselerinde Kur'an'ın referans olarak kullanılması konusu ele alınarak incelenecek, hangi olaylarda, kim tarafından ve nasıl kullanıldığı belirlenmeye çalışılacaktır. Araştırmamızda klâsik İslâm tarihi kaynakları<sup>2</sup> esas alınarak, kronolojik sıra takip edilecektir. Bu bağlamda

<sup>1</sup> Hz. Ebû Bekir ve dönemi üzerine yapılan çalışmalar ve bibliyografya hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *DİA*, İstanbul 1994, X, 107-108; "Hulefâ-i Râşidîn Dönemi Bibliyografyası", *İstem*, Yıl: 3, Sayı:6, Konya 2005, s. 350-352.

<sup>2</sup> Bu makalede şu kaynaklar esas alınmıştır: el-Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbu'r-Ridde ve Nebzetun min Futûhi'l-İrâk*, thk. Muhammed Hamidullah, Paris: Editionns Tougui 1409/1989; el-Vâkıdî, *Futûhu's-Şâm*, I-II, Dâru'l-Cil, Beyrut ty.; el-Vâkıdî, *Kitâbu'l-Meğâzi*, thk. Marsden Jones, I-III, Beyrut 1984/1404; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (218/833), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakka vd., I-IV, Kâhire 1936; İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (230/845), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I-VIII, Dâru Sâdır, Beyrut t.y.; Halife b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî (240/854), *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ' el-Umerî, Dâru'l-Kalem-Muessesetu'r-Risâle, Dimaşk-Beyrut 1397; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim'e (276/889) nispet edilen, *el-İmâme ve's-Siyâse*, thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî, I-II, Kahire 1967/1387; el-Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir (279/892), *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyad Zirikli, I-XIII, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1996/1417; el-Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, thk. Rıdvân Muhammed Rıdvân, Beyrut 1403; Ya'kübî, Ahmed b. Ebî Ya'küb b. Ca'fer (294/897), *Târîhu'l-Ya'kübî*, Dâru Sâdır, Beyrut t.y.; et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Rüstem (310/922), *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülük*, I-V, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrut 1407; İbn A'sem, Ebû Muhammed b. A'sem el-Küfî (314/926) *Kitâbu'l-Futûf*, I-IV, Beyrut 1986; İbn Abdirabbih, Ebû Ömer b. Ahmed b. Muhammed (327/939), *Kitâbu'l-İkdi'l-Ferid*, I-VII, Kahire 1965; el-Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali (345/956), *Murûcu'z-Zeheb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, I-IV, Mısır 1964; el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir (355/954), *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târîh*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire t.y.; İbnü'l-Esir, İzzüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (630/1232), *el-Kâmil fi't-Târîh*, I-XI, Tornberg, Beyrut 1965; el-Kelâ'î, Ebu'r-Rebi' Süleymân b. Mûsâ (634/1237), *el-Hilâfetu'r-Râşide ve'l-Butûletu'l-Hâlîde ft Hurûbi'r-Ridde*, thk. Ahmed

Hz. Peygamber'in vefatına dair tereddütlerin giderilmesi, ilk halifenin seçilmesi, Üsâme b. Zeyd ordusunun gönderilmesi, İrtidat hadiselerinin bastırılması ve ilk fetihlerin başlaması süreçlerinde Kur'an'ın referans olarak kullanılması incelenecektir.

Hz. Muhammed'in Vefatına Dair Belirsizliğin Giderilmesinde Kur'an

Kaynaklar, Hz. Muhammed vefat edince (Rebîülevvel 11/Haziran 632) Medine'de büyük bir şaşkınlığın meydana geldiğini ve bazı sahâbîlerin telâşa kapılarak onun vefatını kabullenmek istemediklerini bildirmekte, yaşanan bu olaylar üzerine Hz. Ebü Bekir'in Mescidde yaptığı etkili bir konuşmayla onları teskin ederek yatıştırdığını haber vermektedir.<sup>3</sup> Hz. Ebü Bekir bu meşhur konuşmasında, "Ey insanlar! Kim Allah'a ibadet ediyorsa, bilsin ki Allah diridir, ölmez. Kim Muhammed'e tapıyorsa bilsin ki o ölmüştür."<sup>4</sup> diyerek Hz. Peygamber'in öldüğünü ilan ettikten sonra, Allah'ın Hz. Peygamber'e insan olması nedeniyle öleceğini önceden bildirdiğini belirterek Kur'an'ın şu ayetlerini okumuştur:<sup>5</sup> "Muhakkak sen de öleceksin, onlar da ölecekler."<sup>6</sup> "Senden önce hiçbir insana ebedî yaşama vermedik. Şimdi sen ölürsen, onlar ebedî mi kalacaklar? Her nefis, ölümü tadacaktır."<sup>7</sup> "Her can ölümü tadacaktır. Sonunda bize döndürüleceksiniz."<sup>8</sup> Daha sonra onlara Allah'ın bunu kendilerine de açıkça haber verdiğine dair şu ayeti okumuştur:<sup>9</sup> "Muhammed, sadece bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse, gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz? Kim

Çanım, Kahire 1979; ez-Zehabi, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmuri, I-XX, Beyrut 1987/1407; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, Mektebetu'l-Meârif, Beyrut t.y.

<sup>3</sup> İbn Hişâm, IV, 305; İbn Sa'd, II, 266-271; Belâzuri, *Ensâb*, II, 237, 240-243; Taberî, *Târîh*, II, 232-233; İbn Kesir, V, 241-242.

<sup>4</sup> Vâkidi, *Kitâbu'r-Ridde*, s. 20; Belâzuri, *Ensâb*, II, 241; Taberî, *Târîh*, II, 232, 233; İbn A'sem, I [I-II], 4; krş. İbn Hişâm, IV, 306; İbn Sa'd, II, 268, 269, 270, 271; Taberî, *Târîh*, II, 233. Vâkidi'nin, *Kitâbu'r-Ridde* adlı eserindeki rivayetler şu senede dayanmaktadır: İbrahim b. Abdullah b. el-Alâ el-Kureşî- Ahmed b. el-Huseyn el-Kindî, Nasr b. Hâlid en-Nahvî, Ebü Hamza el-Kureşî- Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Matlûbi- ez-Zühri- Zeyd b. Rûmân ve Sâlih b. Keysân, Yahya b. Urve- Zübeyr b. el-Avvâm ve Muavvez b. Lebid, Âsım b. Ömer b. Katâde (bk. *Kitâbu'r-Ridde*, s. 19).

<sup>5</sup> Vâkidi, *Ridde*, s. 20; Belâzuri, *Ensâb*, II, 237-238, 241; İbn A'sem, I [I-II], 4; krş. İbn Sa'd, II, 267, 269; İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Ebî Hâtım (354/965), *es-Siretu'n-Nebeviyye ve Ahbâru'l-Hulefâ'*, nşr. Sa'd el-Kerim el-Fakî, s. 401.

<sup>6</sup> ez-Zümer 39/30. Bu çalışmada ayetlerin incelediğimiz kaynaklarda yer alan kısmının meali verilecektir.

<sup>7</sup> el-Enbiya 21/34-35.

<sup>8</sup> el-Ankebût 29/57.

<sup>9</sup> Vâkidi, *Ridde*, s. 20; İbn Hişâm, IV, 306; İbn Sa'd, II, 267, 268, 269, 270; Belâzuri, *Ensâb*, II, 237-238, 241; Taberî, *Târîh*, II, 232-3; İbn A'sem, I [I-II], 4; İbn Hibbân, *es-Sire*, s. 401; Makdisî, *el-Bed'*, V, 64; Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, I, 5.

(böyle) geri dönerse, Allah'a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır."<sup>10</sup> Bunun üzerine sahâbiler, Hz. Muhammed'in daha önce gelip geçmiş peygamberlerden farklı olmadığını, onun da öleceğini, fakat İslâm yolundan dönülemeyeceğini ifade eden bu ayeti hatırlayıp tekrar etmeye başlamışlar, Hz. Peygamber'in öldüğünü kabul ederek sakinleşmişlerdir.<sup>11</sup>

Hız. Peygamber vefat ettiği zaman onun ölmediğini iddia edenlerin başında Hız. Ömer'in geldiği söylenmektedir.<sup>12</sup> Kendi ifadesine göre Hız. Ömer, Kur'an'ın, "Böylece sizi orta bir ümmet yaptık ki, insanlara şahit olasınız. Elçi de size şahit olsun."<sup>13</sup> ayetinden hareketle Rasûlullah'ın ümmetin başında kalacağını zannederek böyle bir iddiada bulunmuş,<sup>14</sup> fakat Hız. Ebû Bekir'in okuduğu ayetleri duyunca bu düşüncesinin doğru olmadığını anlayıp Hız. Peygamber'in öldüğünü kabul etmiştir.<sup>15</sup> Hız. Ömer'in sözü edilen bu olayıyla ilgili kayıtlar incelendiğinde, onun Hız. Peygamber'in henüz ölmeyip baygın olduğunu, tekrar kendisine gelerek ümmetin birlik ve huzurunu tam olarak sağladıktan sonra öleceğini düşünerek böyle bir iddiada bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>16</sup>

Rasûlullah'ın ölüm haberi Mekke'ye ulaştığı zaman orada da şaşkınlık yaşanmış, heyecana kapılanlar olmuş, ancak Kureyş'in ileri gelen hatiplerinden Süheyl b. Amr (ö. 18/639) halka hitap ederek onları İrtidat etmemeleri hususunda uyarılmış, İslâm dinine bağlı kalmalarını telkin edip, Hız. Ebû Bekir'in Medine'deki konuşmasına benzer bir konuşma

<sup>10</sup> Âlu İmrân 3/144. Bu ayet Uhud Savaşı'nda Rasûlullah'ın öldürüldüğü söylentisi yayıldığında nazil olmuştur. Bk. Vâkidi, *Kitâbu'l-Meğâzi*, I, 321; İbrahim Sarıçam, *Hız. Ebû Bekir*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 34.

<sup>11</sup> İbn Hişâm, IV, 306; İbn Sa'd, II, 268, 269, 270; Belâzurî, *Ensâb*, II, 238, 241; Taberî, *Târih*, II, 233. Belâzurî'nin Vâkidi'den naklettiği bir rivayete göre, Rasûlullah vefat ettiği zaman onun etrafında toplanıp ağlaşanlara gaipten bir ses selâm verip şu ayeti okumuştur: "Her can ölümü tadacaktır. Kıyamet günü ecirleriniz size eksiksiz verilecektir. Kim ki hemen ateşin elinden çekilip kurtarılır da cennete sokulursa, işte o, kurtuluşa ermiştir. Dünya hayatı, aldatıcı zevkten başka bir şey değildir" (ez-Zümer 39/30-31). Sonra onlara her şeyin geçici olduğunu ve yalnızca Allah'a güvenmelerini söylemiştir (Belâzurî, *Ensâb*, II, 238; krş. İbn Sa'd, II, 259)

<sup>12</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 305; İbn Sa'd, II, 266-267, 268-271; Belâzurî, *Ensâb*, II, 237, 240, 241, 243; Taberî, *Târih*, II, 233.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>14</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 312; Belâzurî, *Ensâb*, II, 243; İbn Abdirabbih, IV, 271.

<sup>15</sup> İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 306; Belâzurî, *Ensâb*, II, 241; Taberî, *Tarih*, II, 233; İbn Abdirabbih, IV, 271.

<sup>16</sup> Hız. Ömer'in Rasûlullah'ın ölmediğini iddia ederken söylediği sözler hakkında bk. İbn Hişâm, IV, 305; İbn Sa'd, II, 266-267, 268-271; Belâzurî, *Ensâb*, II, 237, 240, 241, 243; Taberî, *Târih*, II, 233; İbn Abdirabbih, IV, 271. Hız. Ömer'in ortaya çıkan otorite boşluğu doldurulmadan Hız. Peygamber'in vefat ettiği haberinin taşraya yayılmasının tehlikeli olabileceğini düşünerek böyle davrandığı da söylenebilir. Bk. Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1997, II, 79.

yapmış, onun okuduğu Kur'an ayetlerini okumuş,<sup>17</sup> onları teskin ederek İslâm dinine bağlı kalmalarında etkili olmuştur.<sup>18</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in öldüğünü Kur'an ayetlerine dayanarak halka ilân etmiş, kendileri hayatta iken onun ölebileceğini ve bu durumda İslâm yolundan dönmemeleri gerektiğini ifade eden ayeti hatırlayıp okumuş, Hz. Peygamber'in vefatını ilk duyduklarında şaşırarak, bunun gerçek olup olmadığı ile ilgili kuşkuları bulunan ya da oluşan otorite boşluğunun birliği bozacağı endişesine kapılarak panik yaşayan insanları yatıştırmış, toplumun kargaşa ortamına sürüklenmesini önlemiştir. Böylece Rasûlullah'ın en yakın arkadaşı ve hastalandığında namazları kıldırmak için yerine tayin ettiği Hz. Ebû Bekir, onun vefatıyla ortaya çıkan ilk problemi, Kur'an'ın desteğiyle çözerek birleştirici ve bütünleştirici liderlik özelliğini göstermiştir.

### İlk Halife Seçilme Sürecinde Kur'an

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte onun peygamberlik görevi son bulmuştur. Ancak oluşturduğu ve başında bulunduğu İslâm toplumunun devamı için liderlik ve yöneticilik görevini birisinin üstlenmesi gerekiyordu. Bu konuyu halka ilk açıklayan kişinin de Hz. Ebû Bekir olduğu anlaşılmaktadır. Vâkıdî'nin kaydettiğine göre Hz. Ebû Bekir, Hz. Peygamber'in vefatını açıkladığı konuşmasında, "*Bilmiş olun ki Muhammed kendine has yoluna koyuldu gitti. Bu durumda onun emirlik/başkanlık görevini mutlaka herhangi bir kişinin yerine getirmesi gerekir. İyice düşünüp görüşünüzü söyleyin*"<sup>19</sup> demek suretiyle bir an önce siyasî otorite boşluğunun doldurulması gerektiğine işaret ederek devlet başkanını belirleme sürecini başlattı. Bunun üzerine önce Ensar, Sakifetu Benî Sâ'ide'de toplanıp içlerinden birini halife seçmek için müzakerelere başladı. Sonra bu toplantıya Muhacirlerden Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ebû Ubeyde b. el-Cerrah da katıldılar. Burada yapılan tartışmalar sonucu Hz. Ebû Bekir halifelğe uygun görüldü.<sup>20</sup>

Bu müzakerelerde konuşmacıların Kur'an'ı referans olarak kullanıp kullanmadıkları incelendiğinde, kaynaklardaki bazı kayıtlara göre, kimi müzakerecilerin görüşlerini desteklemek amacıyla Kur'an'ı referans

<sup>17</sup> Kelâ'î, s. 32-33; krs. İbn Abdilber, İbn Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed (463/1071), *el-İsti'âb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-IV, Kâhire t.y., II, 670-671. Kelâ'î'nin kaydettiğine göre Süheyl bu konuşmasında sırasıyla Kur'an'ın şu ayetlerini okumuştur: ez-Zümer 39/30, Âlu İmrân 3/144, 185, el-Enbiyâ 21/35, el-Ankebût 29/57, el-Kasas 28/88 (Kelâ'î, s. 33).

<sup>18</sup> Kelâ'î, s. 33-34. İbn Abdilber, II, 670-671. Süheyl b. Amr'ın hayatı hakkında bk. İbn Sa'd, VII, 404; İbn Abdilber, II, 669-672; İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyîz's-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, I-VIII, Beyrut 1992/1412, VII, 287.

<sup>19</sup> Vâkıdî, *Ridde*, 20.

<sup>20</sup> Hz. Ebû Bekir'in halife seçilme sürecine dair ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler hakkında bk. Cem Zorlu, *İslam'da İlk İktidar Mücadelesi*, Konya 2002, s. 73-162.

olarak kullandıkları görülmektedir. Bunların başında Vâkıdî'nin kaydettiği bir rivayet<sup>21</sup> gelmektedir. Buna göre Benû Sâide gölgeğinde ilk konuşmayı yapanlardan Evsli Huzeyme b. Sâbit, halifenin Ensardan olması gerektiğini iddia ederken kendilerinin Allah'ın Kitabı'nda Ensar olarak vasıflandırıldıklarını<sup>22</sup> ve bu özelliklerinden dolayı üstün olduklarını ileri sürmüştür. Sa'd b. Ubâde'nin adaylığını desteklemeyen Hazrecli Beşir b. Sa'd, halifenin Kureyş'ten olmasının daha doğru olacağını savunmuş ve İslâm'a hizmetlerini gündeme getiren Ensar'a, *"Allah'ın verdiği nimeti nankörlükle karşılayanlar ve milletlerini helak olacakları yere götürülenler"*<sup>23</sup> gibi olmamaları uyarısında bulunmuştur.<sup>24</sup> Halifenin Ensardan olması gerektiğini savunan Sâbit b. Kays b. Şemmâs ise, İslâm'a ve Rasûlullah'a hizmetlerini hatırlatıp haklarında Allah'ın, *"Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine göç edip gelenleri severler ve onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler..."*<sup>25</sup> ayetini indirdiğini, ayrıca Rasûlullah'ın Ensarı övdüğünü ve yerine kimseyi halef bırakmadığını, insanlara Allah'ın kitabına ve kendi sünnetine uymalarını emrettiğini, dolayısıyla Allah'ın yardımcıları oldukları için halkın idaresinin de Ensara ait olması gerektiğini savunup Muhacirlere görüşlerini sormuştur.<sup>26</sup> Bunun üzerine Muhacirler adına Hz. Ebû Bekir konuşmuş, Ensarın bahsedilen özelliklerini kabul ettiklerini açıklayıp onlara, Allah'ın Muhacirler hakkında indirdiği şu ayeti okumuştur: *"...(O mallar) yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılmış olan, Allah'ın lütuf ve rızasını arayan, Allah'a ve Peygamberine yardım eden fakir Muhacirlerindir. İşte sâdiklar (doğru olanlar) bunlardır."*<sup>27</sup> Bu ayette Allah'ın Muhacirleri sâdiklar olarak nitelendirdiğini vurguladıktan sonra şu ayeti okumuştur: *"Ey iman edenler! Allah'tan korkun ve sâdiklarla (doğrularla) beraber olun."*<sup>28</sup> Daha sonra onlara Allah'ın bu ayetle Ensara, Muhacirlere tâbi olmalarını emrettiğini belirtmiş, Arapların da İbrahim peygamberin davetine muhatap olduğu için<sup>29</sup> Kureyşten birisini ancak lider olarak kabul

<sup>21</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 21-23; İbn A'sem, I [I-II], 4; krş. İbn Hişâm, IV, 1071 vd.

<sup>22</sup> Kur'an'da şu iki ayette Medineli Müslümanlar Ensar olarak vasıflandırılmıştır: et-Tevbe 9/ 100, 117.

<sup>23</sup> İbrahim 14/28. Beşir b. Sa'd konuşmasında Kur'an'a atıfta bulunmadan bu ayetin metinde meali verilen kısmını kendi cümlesi gibi zikretmiştir.

<sup>24</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 21; İbn A'sem, I [I-II], 4; krş. İbn Hişâm, IV, 1071 vd.

<sup>25</sup> el-Haşr 59/9.

<sup>26</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 22; İbn A'sem, I [I-II], 4.

<sup>27</sup> el-Haşr 59/8.

<sup>28</sup> et-Tevbe 9/119.

<sup>29</sup> Hz. İbrahim'in duası ile ilgili ayet için bk. el-Bakara 2/128-129.

edebileceklerini söyleyip, Ömer b. el-Hattâb ile Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'ı aday göstererek bunlardan birisine biat etmelerini teklif etmiştir.<sup>30</sup>

Görüldüğü gibi Ensarın önemli bir kısmı, ısrarla halifenin kendilerinden olması gerektiğini savunurken, Hz. Ebû Bekir ile Ensardan bazıları halifenin Kureyşli ilk Muhacirlerden olmasının daha uygun olacağını savunmaktaydılar. Taraflar arasında yaşanan bu rekabette önce Ensar, Kur'an'da kendileri hakkında bulunan ayetleri hatırlatarak bunu, halifenin kendilerinden olması gerektiği hususunda argüman olarak kullandı. Sonra Hz. Ebû Bekir onların bu deliline karşılık Kureyşli ilk Muhacirlerin üstünlüğünü gösteren ayetleri hatırlatıp onların deliline karşılık vererek ilk Muhacirlerin önceliğini ortaya koydu. Böylece Hz. Ebû Bekir, halifenin Kureyşli ilk Muhacirlerden olmasının daha uygun olacağı görüşünün kabul görmesini sağladı.

İbn Sa'd<sup>31</sup> ve Belâzuri'nin<sup>32</sup> kaydettiği bir rivayete göre Hz. Ömer, Rasûlullah tarafından ümmetin emîni gösterildiğini belirterek Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'a biat etmeyi teklif etmiş, fakat Ebû Ubeyde ona, "İçinizde 'sıddîk' ve 'iki kişiden biri' varken bana mı biat ediyorsun?" karşılığını vererek bunu kabul etmemiştir. Görüldüğü gibi Ebû Ubeyde'ye göre Hz. Ebû Bekir, sıddîk unvanına sahip olması yanında hicret esnasında Rasûlullah'a eşlik ettiği için Allah tarafından Kur'an'da "iki kişiden biri"<sup>33</sup> olarak anılmıştır ve bu nedenle o, halifelğe kendilerinden daha lâyıktır.

Konu ile ilgili Taberî'nin Ebû Mihneftan naklettiği bir rivayete<sup>34</sup> göre ise, Hz. Ebû Bekir Benû Sâ'ide gölgeğinde ilk Muhacirlerin faziletini ve dine hizmetteki önceliğini anlatırken hangi şartlarda müslüman olup inançlarını koruduklarını ifade etmek amacıyla şu ayetleri okumuş-

<sup>30</sup> Vâkîdî, *Ridde*, 23; İbn A'sem, I, 6-7. İbn Kuteybe'nin kaydettiğine göre Hz. Ebû Bekir, İslâm'a ilk giren Muhacirlerin peygamberin mensup olduğu ve Araplarca saygın kabul edilen Kureyş kabilesinden olduklarını, Ensarın onların vezir konumunda bulduklarını, Allah'ın kitabında kendileriyle kardeş, bollukta ve darlıkta ortakları olarak anıldıklarını, kendilerinin Ensarı sevdiğini, Ensarın Allah'ın kazasını kabul edip O'nun emrine teslim olmalarını, Muhacirlerin hakkını kabul edip onlara haset etmemelerini belirtip, "Siz zaruret içinde bulunsanız bile kendinize tercih edenlersiniz, vallahi Muhacir kardeşlerinizi tercihe devam ediyorsunuz..." diyerek 59. el-Haşr suresinin 9. ayetinde geçen, "...kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerdir" ifadesine atıfta bulunarak hilafetin ilk Muhacirlerin hakkı olduğunu savunmuştur (İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 13-14).

<sup>31</sup> İbn Sa'd, III, 181.

<sup>32</sup> Belâzuri, *Ensâb*, II, 259-260.

<sup>33</sup> Ebû Bekir'in Kur'an'da "iki kişiden biri" olarak anıldığı ayet şudur: "...Hani, kâfirler onu, iki kişiden biri olarak (Ebû Bekir ile birlikte Mekke'den) çıkarmışlardı; hani onlar mağaradaydı; o, arkadaşına 'Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir,' diyordu..." (et-Tevbe 9/40).

<sup>34</sup> Taberî, *Târîh*, II, 242.

tur:<sup>35</sup> “Onlar Allah’ı bırakıp kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve: ‘Bunlar, Allah katında bizim şefaatçılarımızdır,’ diyorlar”<sup>36</sup> “O’nu bırakıp kendilerine birtakım dostlar edinenler: Onlara, bizi sadece Allah’a yaklaştırsınlar diye kulluk ediyoruz, derler.”<sup>37</sup>

İbn Abdirabbih’in kaydettiğine göre, Hz. Ebû Bekir, Benû Sâide gölgeğinde yaptığı konuşmada, halifenin Muhacirlerden olması gerektiğini savunurken, Allah’ın Kur’an’da Muhacirleri Ensardan önce zikrettiğini söylemiş ve bunun kanıtı olarak da Tövbe suresininin 100. ayetindeki, “İyilik yarışında önceliği kazanan Muhacirler ve Ensar ile onlara güzelce uyanlardan...”<sup>38</sup> kısmını okumuştur.<sup>39</sup>

Netice olarak halifenin belirlenmesi için yapılan bu tartışmalarda Kureyş’ten birisinin halifelığının uygun olacağı, bu konuda ilk Muhacirlerin önceliği bulunduğu, onlardan da Hz. Ebû Bekir’in hicret esnasında Rasûlullah’a refakat etmesi ve buna Kur’an’da yer verilmesi, onun yerine günlük namazları kıldırması, Muhacirlerin en iyisi olması gibi nedenlerle bu işe en lâıyk şahıs olduğu anlaşılmış,<sup>40</sup> kısmî itirazlar olmakla birlikte sonuçta ona biat edilmiştir.<sup>41</sup>

Görüldüğü gibi ilk halifenin belirlenmesi hâdisesiyle ilgili yukarıda zikredilen rivayetlerde, Ensardan bazı şahıslar halifenin kendilerinden olması gerektiğini iddia ederken Ensarın faziletlerine işaret eden bazı ayetleri okumuş ya da bunlara atıfta bulunmuş, buna mukabil Muhacirler adına konuşan Hz. Ebû Bekir, halifenin ilk Muhacirlerden olmasını savunurken Muhacirlerin önceliğine işaret eden Kur’an’daki bazı ayetleri okumuş, Allah’ın Muhacirleri sâdıklar olarak nitelendirip mü’minlere sâdıklarla beraber olmalarını emrettiğini belirtip Ensarın Muhacirlere tabi olmaları gerektiğini ileri sürmüştü, Allah’ın Muhacirler ile Ensarı birlikte zikrettiği ayette Muhacirleri önce zikretmesini ilk Muhacirlerin üstünlüğünün delillerden biri olarak göstermiştir. Ayrıca Ebû Bekir’in Kur’an’da “iki kişiden biri” olarak anılması onun fazileti olarak algılanmıştır.

<sup>35</sup> Taberî, *Târîh*, II, 242; krş. İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 14.

<sup>36</sup> Yûnus 10/18.

<sup>37</sup> ez-Zümer 39/3.

<sup>38</sup> et-Tevbe 9/100.

<sup>39</sup> İbn Abdirabbih, IV, 58-59.

<sup>40</sup> Vâkîdî, *Ridde*, 19-20, 24; İbn Sa’d, III, 181-2; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 13-15; Belâzurî, *Ensâb*, II, 259-263; Taberî, *Târîh*, II, 242-4; İbn A’sem, I, 7; İbn Abdirabbih, IV, 256; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, I-II, İrfan Yayınevi, İstanbul 1980, II, 1179.

<sup>41</sup> Vâkîdî, *Ridde*, 24-26; İbn Sa’d, III, 181-3; İbn Kuteybe, *el-İmâme*, I, 15-17; Belâzurî, *Ensâb*, II, 264-270; Taberî, *Târîh*, II, 243-4; İbn A’sem, I, 7-10; İbn Abdirabbih, IV, 258-60; .



Sonuç olarak ashabın kimin halife olacağı hakkında Kur'an'da açık bir hüküm bulunmadığının farkında oldukları, ilk halifenin belirlenmesi sürecinde hem Ensarın hem de Muhacirlerin halifenin kendilerinden olmasını arzu ettikleri, birbirlerini ikna etmek için dine hizmette ve fazilette hangi tarafın üstün olduğunu belirlemek amacıyla Kur'an'daki bazı ayetleri okudukları ve bu sayede Kureyşli ilk Muhacirlerin Ensarın önünde olduğu görüşünün benimsendiği ve bu yönüyle Kur'an'ın ilk halifenin seçilmesinde dolaylı olarak etkili olduğu anlaşılmaktadır.

### **İrtidat ve İsyan Edenlerle Mücadelede Kur'an**

Hz. Ebû Bekir halife seçilince bazı Arap kabileleri İrtidat ve isyan ettiler.<sup>42</sup> Vâkıdî'nin kaydettiğine göre bu gelişme karşısında endişelenen Hz. Ebû Bekir, sahâbileri Mescidde toplayarak bu konuyu istişare etti. Hz. Ömer ona şu öneride bulundu: *“Ey Rasûlullah'ın halifesi! Bildiğin gibi Araplar gerisin geriye küfre dönmüştür. Sen Üsâme b. Zeyd ordusunun görevini yerine getirmesini istiyorsun. Hâlbuki Üsâme ordusunda Arap halkları ve kahramanları vardır. Eğer bu orduyu yanında tutarsan, İrtidat eden bu Araplara karşı kesinlikle galip gelirsin.”* Hz. Ebû Bekir bu öneriye karşı olduğunu şu sözlerle ifade etti: *“Bu şehirde yırtıcı hayvanların beni yiyeceğini bilsem bile, Rasûlullah'ın “Üsâme ordusunu gönderin” emri gereğince Üsâme b. Zeyd ordusunu görevine göndereceğim.”* Sonra onlara şu ayeti okudu:<sup>43</sup> *“De ki: Allah'ın bizim için yazdığından başkası bize asla erişmez...”*<sup>44</sup> Halife bu ayeti okuyarak çıkacak tehlikeler karşısında Allah'a güvenip dayandığını, onun takdir ettiği ne ise sadece bunun başlarına geleceğini, dolayısıyla onun emrini yerine getirmenin en isabetli yol olduğunu ifade etmiştir.

Sonra halife konuşmasına devam ederek onlara, irtidat eden Arapların bir kısmının namazı inkâr edip kılmadığını, bir kısmının ise namazı kılıp zekâtı vermeyi reddettiğini belirtip, kendisinin namaz ile zekâtın arasını ayırmaya asla müsaade etmeyeceğini söyleyip bunlarla da savaşacağını açıkladı. Bunun üzerine Hz. Ömer, zekâtı reddedenlerden bir yıllığına zekâtlarını almayıp onlara yumuşak davranmasını, şayet böyle yaparsa bu sayede onların eski hallerine dönebileceklerini, bu durumda Rasûlullah'ın, *“İnsanlarla, Allah'tan başka ilâh olmadığını ve benim – Muhammed - Allah'ın elçisi olduğumu söyleyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Eğer bunu derlerse canlarını ve mallarını benden korumuş*

<sup>42</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 30-31; İbn A'sem, I, 14-15.

<sup>43</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 31.

<sup>44</sup> et-Tevbe 9/51. Muhtemelen halife bu ayetin tamamını okumuştur. Ayetin tamamı ise şöyledir: “De ki: Allah, bizim için ne yazmış (takdir etmiş) ise ancak o, bize ulaşır, bizim sahibimiz O'dur. İnananlar Allah'a dayansınlar.”

olurlar.” sözüne uygun hareket etmiş olacağını söyledi.<sup>45</sup> Hz. Ebû Bekir ise ona şu karşılığı verdi: “Vallahi Nebi'nin (s.a.v.) zekât olarak aldığı bir deve ipini dahi vermeseler bundan dolayı onlarla -öleceğimi bilsem bile-sonuna kadar savaşırm. Biz onlarla, Allah va'dini gerçekleştirip bize olan sözünü yerine getirinceye kadar mutlaka harbedeceğiz. Çünkü sözü doğru olan ve sözünden dönmeyen Allah şöyle demiştir: “Allah sizden, inanıp iyi işler yapanlara va'detmiştir: Onlardan öncekileri nasıl hükümrân kıldıysa, onları da yeryüzünde hükümrân kılacak ve kendileri için seçip beğendiği dinlerini kendilerine sağlamlaştıracak ve korkularının ardından kendilerini (tam) bir güvene erdirecektir. Bana kulluk edecekler ve bana hiçbir şeyi ortak koşmayacaklar.”<sup>46</sup> Halifenin bu cevabı karşısında Hz. Ömer, “Ey Rasûlullah'ın halifesi! Şüphesiz Allah, İrtidat edenlere karşı savaşmak hususunda senin gönlüne ferahlık vermiştir. Emrin başımız üstüne.”<sup>47</sup> diyerek ikna olduğunu ifade etti.

Vâkîdî'nin kaydettiği bu rivayet doğruysa, Hz. Ebû Bekir, Rasûlullah'ın siyasi çizgisinden ayrılmamayı ilke edinmiş, devletin varlığının ve geleceğinin buna bağlı olduğunu kavramış, Hz. Ömer'in mevcut şartlarda gerçekçi ve akılcı temele dayanan ve çoğu Müslümanlar tarafından da paylaşıldığı anlaşılan önerilerini kendi ilkesine aykırı bulduğu için kabul etmemiş, muhtemel riskler karşısında sadece Allah'ın takdirine ve vaadine inandığını ve güvendiğini ayetlerle dile getirmiştir. Dolayısıyla o, okuduğu ayetten hareketle Allah'ın kendilerini yeryüzüne hâkim kılacağına ve İslâm dinini tam olarak yerleştireceğine, bunu Kur'an'da kendilerine vaat ettiğine, vaadinden ve sözünden dönmeyeceğine kesin olarak inanmaktaydı.<sup>48</sup> Ona göre Müslümanlar Allah'a güvenip dayanarak onun va'dinin gerçekleşmesi için çalışmalıdır. O bu inanç ve düşünmesini ayetlere dayanarak izah ettiği için sahâbileri ikna etmeyi başarmış ve kararını desteklemelerini sağlamıştır.

Hz. Peygamber'in vefatından dolayı görevine gidememiş olan Üsâme b. Zeyd ordusunu, halife seçildikten sonra Hz. Ebû Bekir, aynı görevi tamamlamak üzere göndermiş ve bu ordu görevini yerine getirerek

<sup>45</sup> Vâkîdî, *Ridde*, s. 31.

<sup>46</sup> en-Nür 24/55. Taberî bu ayetin tefsirinde, Allah'ın daha önce İsrail oğullarına yaptığı gibi, iman edip Allah ve Resulünün emir ve yasaklarına uyanları yeryüzüne egemen kılacağını, Arap ve acem müşriklerin topraklarına varis kılarak oraları idareciler yapacağını bu ayetle haber verdiğini ifade etmektedir (Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir b. Rüstem (310/922), *Tefsîru't-Taberî*, I-XXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1405, XVIII, 158.

<sup>47</sup> Vâkîdî, *Ridde*, s. 32.

<sup>48</sup> Hz. Ebû Bekir'in Allah'ın vaadine olan inancında Hz. Peygamber'i örnek aldığı söylenebilir. Zira o Mekke'nin fethi günü okuduğu hutbede, “Yüce Allah, vaadini yerine getirdi; askerine yardım etti; yalnız başına düşmanları mağlûp etti” demiştir. Bk. Belâzurî, *Futûh*, s. 54; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 60.

geri döndükten<sup>49</sup> sonra, İrtidat ve isyan edenlerle mücadele etmek üzere yeni bir ordu hazırlayıp başına Hâlid b. Velid'i getirmiştir.<sup>50</sup> İrtidat eden kabilelere de içeriği aynı olan birer mektup yazmıştır. Hem Vâkidî hem de Taberî'nin eserlerinde küçük farklılıklarla yer alan bu mektup, halifenin muhataplarını Kur'an ayetleriyle ikna ederek diplomatik yoldan sonuç almayı hedeflediğini gösterir niteliktedir. Vâkidî'nin kaydettiği mektupta Hz. Ebû Bekir, önce Allah'ın birliğine ve Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğuna inandığını, Allah'ın Muhammed'i, "*müşrikler hoşlanmasalar da (kendi) dinini bütün dinlere üstün kılmak için hidayet ve Hak Din ile*"<sup>51</sup> ve "*diri olan kimseyi uyarısın ve verilen söz de inkârcıların aleyhine çıksın*"<sup>52</sup> diye gönderdiğini belirtmiş, onları Allah'tan korkmaya, Muhammed'in kendilerine getirdiğine inanmaya ve Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerden olmaya çağırmış, Allah'ın, "*Allah kime hidayet ederse, işte o, hakka ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın*"<sup>53</sup> dediğini ifade etmiştir. Cahillik ederek şeytana uyup irtidat edenlerden haberdar olduğunu, şeytana uymamalarını, çünkü Allah'ın insanlara, "*Şeytan, sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman sayın. O, kendi taraftarlarını ancak ateş ehlerinden olmaya çağırır*"<sup>54</sup> uyarısında bulunduğunu belirtmiştir. Sonra da onlara, Hâlid b. Velid'i bir orduyla kendilerine gönderdiğini, önce onları İslâm'a davet edeceklerini, kabul etmeyenlere karşı en şiddetli şekilde savaşım cezalandıracaklarını, hatta onları yakacaklarını, eş ve çocuklarını esir ve mallarını da ganimet sayacaklarını bildirmiştir.<sup>55</sup>

Taberî'nin Seyf b. Ömer'den naklettiği mektupta ise halife onlara, Allah'ın Hz. Muhammed'i insanlara müjdeci, uyarıcı ve hidayet rehberi olarak gönderdiğini,<sup>56</sup> görevini yerine getirdikten sonra yine onun takdiriyle vefat ettiğini, Allah'ın bunu hem ona hem de Müslümanlara haber verdiğini belirtip şu ayetleri kaydetmiştir: "*Muhakkak sen de öleceksin,*

<sup>49</sup> Üsâme ordusunun gönderilmesi ve faaliyetleri hakkında geniş bilgi için bk. İsrail Balcı, *İdarî ve Siyasî Yönden Hz. Ebû Bekir Dönemi*, Samsun 2007, s. 49-54.

<sup>50</sup> Vâkidî, *Ridde*, s. 41; Kelâî, s. 58, 59. Kelâî'nin kaydettiğine göre Hz. Ebû Bekir, Hâlid b. Velid'e verdiği talimatını içeren mektubunda, "kafirler istemeseler de" Allah'ın dinine yardım edeceğini ve diğer bütün dinlere üstün kılacağını vurgulamıştır (Kelâî, s. 61). Halife Allah'ın "*kafirler istemeseler de*" dediğini belirterek Kur'an'ın et-Tövbe 9/32, 33, el-Fetih 48/28, es-Saf 61/9 ayetlerini referans göstermiştir.

<sup>51</sup> et-Tevbe 9/33.

<sup>52</sup> Yâsîn 36/70.

<sup>53</sup> el-Kehf 18/17.

<sup>54</sup> Fâtır 35/6.

<sup>55</sup> Vâkidî, *Ridde*, s. 41-42; krş. Kelâî, s. 63-66. Mürtedlere yakılma cezasının verilip verilmediği hakkında geniş bilgi için bk. İsrail Balcı, "Mürtedlerin Yakılarak Öldürüldüğüne dair Rivayetlerin Tahlili", *dinbilimleri*, Cilt: 6, Sayı: 4, 2006 (<http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt6/sayi4/makale/balci.pdf>).

<sup>56</sup> Ebû Bekir bu mektubunda Rasûlullah'ın görev ve vasıflarını anlatırken, Kur'an'dan alıntı olduğuna işaret etmeden Yâsîn 36/70 ve el-Ahzâb 46/33. ayetlerdeki ifadeleri zikretmiştir.

onlar da ölecekler”<sup>57</sup> “Biz, senden önce de hiçbir beşere ebedilik vermedik. Şimdi sen ölürsen, sanki onlar ebedi mi kalacaklar?”<sup>58</sup> “Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse, gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz? Kim (böyle) geri dönerse, Allah’a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır.”<sup>59</sup> Hz. Muhammed’in öldüğünü, tek olan Allah’ın ise ölümsüz olup sadece ona ibadet ettiklerini, Allah’tan korkup Peygamberin kendilerine getirdiklerine bağlı kalmalarını, Allah’ın hidayete erdirdiklerinden olmalarını, çünkü şeytan hakkında Allah’ın, “Allah kime hidayet ederse, işte o, hakka ulaşmıştır, kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamazsın”<sup>60</sup> dediğini belirtmiştir. Müslüman iken cehaletle şeytana uyup dininden dönenlerin bulunduğunu bildiğini, şeytana uymamalarını, çünkü Allah’ın, “Hani biz meleklere: Âdem’e secde edin, demiştik; İblis hariç olmak üzere, onlar hemen secde ettiler. İblis cinlerdendi; Rabbinin emrinden dışarı çıktı. Şimdi siz, beni bırakıp da onu ve onun soyunu mu dost ediniyorsunuz? Oysa onlar sizin düşmanınızdır. Zalimler için bu ne fena bir değişimdir!”<sup>61</sup>, “Çünkü şeytan, sizin düşmanınızdır, siz de onu düşman sayın. O, kendi taraftarlarını ancak ateş ehlinden olmaya çağırır”<sup>62</sup> uyarısında bulunduğunu belirtmiştir. Son olarak onlara, gönderdiği ordunun önce kendilerini İslâm’a davet edeceğini, bu daveti kabul etmeyenlerle en şiddetli biçimde savaşıp cezalandıracaklarını, hatta onları yakacaklarını, eş ve çocuklarını esir ve mallarını da ganimet sayacaklarını bildirmiştir.<sup>63</sup>

Görüldüğü gibi Taberî’nin kaydettiği mektupta Vâkıdî’den farklı olarak bazı ilâveler bulunmaktadır. Bu ilâveler de Rasûlullah’ın vefat edeceğine ilişkin ayetler ile şeytanın insan ve Allah ilişkisinden söz eden el-Kehf suresinin 50. ayetidir. Mektubun yazılış amacı ve muhatapları dikkate alındığında, Taberî’nin kaydettiği bu ayetlerin mektupta yer alması muhtemeldir. Zira halife bu mektuplarla İrtidat eden kabilelerdeki Müslümanların İslâm’a bağlılığını güçlendirmeyi, mürtedlerin tekrar İslâm’a dönmelerini sağlamayı ve irtidatta ısrar edenleri inatlarından vazgeçirmeyi amaçlamıştır. Bu amacına ulaşmak için de muhataplarını ikna edecek ayrıntılı ve uzun mektup yazdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca

<sup>57</sup> ez-Zümer 39/30.

<sup>58</sup> el-Enbiyâ 21/34.

<sup>59</sup> Âlu İmrân 3/144.

<sup>60</sup> el-Kehf 18/17.

<sup>61</sup> el-Kehf 18/50.

<sup>62</sup> Fâtır 35/6.

<sup>63</sup> Taberî, *Târîh*, II, 257-258; krş. Kelâî, s. 63-66. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 316. Taberî bu rivayeti Seyf b. Ömer’den Abdullah b. Saîd - Abdurrahman b. Ka’b b. Mâlik yoluyla nakletmiştir.

mektupta, müspet sonuç almak için askeri gücü en etkin biçimde kullanmaktan kaçınmayacağını muhataplarına açıkça ifade etmiştir.

Vâkıdî'nin kaydettiği bir kayda göre, Hz. Ebû Bekir, zekât vermeye karşı çıkan Kindelilerin, yaşadıkları bölgede bulunan Müslüman birliğe karşı savaş hazırlığı içinde olduklarını öğrendiğinde, elinde yardım gönderecek askeri gücü bulunmadığı için endişelenerek kabilenin lideri Eş'as b. Kays'a (40/661) ve beraberindeki Kindelilere bir mektup yazıp onlara Allah'ın Kur'an'da, "Ey iman edenler! Allah'tan, O'na yaraşır şekilde korkun ve ancak Müslümanlar olarak can verin!"<sup>64</sup> dediğini belirterek sadece Allah'tan korkmalarını, ona verdikleri sözü tutmalarını, İslâm'a bağlı kalıp zekâta engel olmamalarını, tövbe edip hakka dönmelelerini emretmiştir.<sup>65</sup>

Öte yandan kaynaklarda yer alan bazı kayıtlarda, İrtidat ve isyan eden kabileler içinde bulunan bazı Müslümanların görüş ve taleplerini Kur'an ayetlerine dayanarak dile getirdikleri görülmektedir. Vâkıdî'nin kaydettiğine göre, Kinde kabilesinin zekâtını toplamakla görevli Ziyâd b. Lebîd el-Beyâdî, bu kabilenin Benû Zühel b. Muâviye kolunu halifeye itaate çağırdığında, onların ileri gelenlerinden el-Hâris b. Muâviye, itaate çağrıldıkları halife ile aralarında herhangi bir anlaşma bulunmadığını söyleyerek ona karşı çıktı. Ziyâd da ona, aralarında herhangi bir anlaşma bulunmasa da bu işe Ebû Bekir'i seçtiklerini ifade etti. Bunun üzerine Hâris Ziyâd'a, Allah'ın, "Birbirinin mirasçısı olan akraba, Allah'ın Kitabı'na göre birbirine daha yakındır"<sup>66</sup> dediğini, dolayısıyla insanlar içinde hilafeti en fazla ehlibeytin hak ettiğini belirtip, neden ehlibeyti bu işten uzak tuttuklarını sordu. Ziyâd da ona cevaben, Ensar ve Muhacirlerin kendi işlerini ondan daha iyi bildiklerini söyleyince, Hâris de ona, haset ettikleri için hilafeti ehlibeyte vermedikleri suçlamasında bulundu ve Rasûlullah'ın yerine kimseyi tayin etmeden vefat ettiğini belirterek Ziyâd'ı oradan kovdu.<sup>67</sup> Eğer bu rivayet doğruysa, Kinde kabilesi içinde el-Hâris b. Muâviye gibi düşünenler bulunmaktaydı. Onlara göre, Rasûlullah kimseyi yerine halef bırakmadan vefat ettiğine göre onun idarî görevi miras kalmıştır. Kur'an'ın işaret ettiği gibi miras da ehlibeyte düşmektedir. Rasûlullah'ın mirası olan idarî görevi de ehlibeyte ait olmalıdır. Dolayısıyla onların, Hz. Ebû Bekir ehlibeyttan olmadığı için onun

<sup>64</sup> Âlu İmrân 3/102.

<sup>65</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 108; İbn A'sem, I, 55-56. Ayrıca mektubunda Hz. Ebû Bekir, zekâtı almak üzere görevlendirilmiş olan Ziyâd b. Lebîd'i azlettiğini, onun yerine istedikleri şahsı getireceğini bildirmiştir. Bk. Vâkıdî, *Ridde*, s. 108; İbn A'sem, I, 56.

<sup>66</sup> el-Enfâl 8/75.

<sup>67</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 98-99; İbn A'sem, I, 50. Kinde kabilelerinden destek bulamayan Ziyâd, Medine'ye gelerek durumu Hz. Ebû Bekir'e bildirmiş ve onlar üzerine bir ordu gönderilerek itaat etmeleri sağlanmıştır. Bk. Vâkıdî, *Ridde*, s. 100-102; İbn A'sem, I, 51-55.

hilâfetini kabul etmeye ve ona zekât vermeye yanaşmadıkları anlaşılmaktadır.

Yine Vâkıdî'nin bir kaydına göre, Benû Hanife kabilesinden bir grup, Hâlid b. Velid'in büyük bir orduyla Yemâme'ye geldiğini öğrendiklerinde kabilenin sözü dinlenen ileri gelenlerinden ve İslâm'a bağlı kalan Sümâme b. Usâl'e gidip durumu anlatarak ne yapmaları gerektiğini sormuşlar. Sümâme onları sağduyuya çağırarak, Hz. Muhahammed'in kesinlikle gönderilmiş bir peygamber, Müseylime'nin ise yalancı bir adam olduğunu bilmelerini istemiş, Hz. Muhammed'in Rabbinden getirdiği şu Kur'an ayetlerini bizzat onun ağzından dinlediklerini belirtip şu ayetleri okumuştur: *"Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. Hâ Mîm. Kitabın indirilmesi, güçlü ve bilgin olan Allah katındandır. O, günahı bağışlayan, tövbeyi kabul eden, cezası şiddetli, lütfu bol olandır. O'ndan başka tanrı yoktur, dönüş O'nadır."*<sup>68</sup> Sonra da onlara bu ayetlerin gerçek vahiy olup Müseylime'nin söyledikleriyle mukayese edilemeyeceğini, dolayısıyla kendisinin geceleyin Hâlid b. Velid'e gidip ailesi ve malları için eman dileyeceğini söylemiştir. Bunun üzerine onlar da Sümâme ile birlikte Hâlid b. Velid'e gidip eman almışlardır.<sup>69</sup>

Vâkıdî'nin kaydettiğine göre, Hâlid b. Velid, öncü birliklerinin yakalayarak kendisine getirdiği Benû Hanife kabilesinden 23 kişiye, Müseylime hakkındaki görüşlerini sormuş, bunlardan iki kişi hariç hepsi, Müseylime'nin nübüvvetinde Muhammed'in ortağı olduğunu söylemiştir. Müccâ'a b. Mürâre ise arkadaşı Sâriye b. Âmir ile birlikte İslâm'a bağlı kaldıklarını ancak kabileleri içinde korktukları için bunu açıklamadıklarını ifade etmişlerdir. Bunun üzerine Hâlid b. Velid, Müccâ'a ile Sâriye'yi ayırıp diğerlerini öldürdükten sonra Müccâ'a'ya yönelmiş, Müccâ'a kendisini de öldüreceğinden korktuğunu ifade ederek bir kere daha İslâm'a bağlılığını vurgulamış ve Hâlid'e, içlerinden çıkan Müseylime yüzünden masumları öldürmemesi gerektiğini, çünkü Allah'ın Kur'an'da, *"Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez"*<sup>70</sup> dediğini belirtmiştir. Onun bu cevabı karşısında Hâlid bu iki kişiyi öldürmemiş, ancak söylediklerinden emin olamadığı için onlara tutuklu muamelesi yapmıştır.<sup>71</sup>

Öte yandan Müslümanlar ridde savaşlarında daha çok Müseylime güçleri karşısında zorlanmışlar, birkaç kez yenilgi tehlikesi atlattıktan sonra galibiyeti elde etmişlerdir. Vâkıdî'nin bir kaydına göre, bu savaşa katılan Ensardan Râfi' b. Hudeyc, Hanifeoğullarına karşı savaşa çağırılınca kadar, Kur'an'ın *"Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı, onlar*

<sup>68</sup> el-Mü'min 40/1-3.

<sup>69</sup> Vâkıdî, Ridde, s. 65-66; İbn A'sem, I, 30.

<sup>70</sup> el-En'âm 6/164.

<sup>71</sup> Vâkıdî, Ridde, s. 66-67.

*Müslüman oluncaya kadar savaşmaya çağırılacaksınız*<sup>72</sup> ayetini okuduklarını, ancak ayette zikredilen topluluğun kim olduğunu bilmediklerini, Yemâme'de defalarca yenilgi tehlikesiyle karşılaşmış, sadece Allah kendi dinini yüceltmek istediği için savaşı kazandıklarında, ayette zikredilen topluluğun Hanifeoğulları olduğunu anladıklarını söylemiştir.<sup>73</sup> İbn Kesir'in kaydettiğine göre Ebû Huzeyfe'nin mevlası Sâlim b. Ubeyd bu savaşta sancaktarlık yaparken şu ayetleri okuyarak şehit düşmüştür:<sup>74</sup> *"Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir"*<sup>75</sup> *"Nice peygamberlerin yanında Rabb'e kul olmuş pek çok kimse savaşmıştır."*<sup>76</sup>

Netice olarak Hz. Ebû Bekir, gerek Üsâme b. Zeyd ordusunu Rasûlullah'ın emri doğrultusunda görevine gönderme kararlılığını gösterirken gerekse zekât vermeyi reddedenlere karşı savaş kararı alırken Kur'an'ın bazı ayetlerini referans almış ve bu ayetleri okuyarak farklı düşünceye sahip Müslümanları ikna ederek kendi kararını desteklemelerini sağlamıştır. İrtidat veya isyan eden kabilelere gönderdiği mektuplarda kabile içindeki herkesi muhatap almış, bu mektuplarda Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu ve görevini yerine getirdikten sonra vefat ettiğini, İslâm'a bağlı kalmaları ve şeytana uymamaları gerektiğini Kur'an'dan ayetlere dayanarak açıklamış, irtidatta ısrar edenleri en ağır biçimde cezalandırmakla tehdit etmiştir. Böylece o, bu kabilelerdeki Müslümanların İslâm'a bağlılıklarını pekiştirmek, İrtidat edenlerin dine geri dönmelerini sağlamak, irtidatta ısrar edenlerin inadını kırmak istemiş ve bu diplomasiyi askeri güç ile desteklemiştir. Öte yandan bu kabileler içinde bazı Müslümanların kendi görüşlerini desteklemek amacıyla Kur'an'ın ilgili ayetlerini okuyarak muhataplarını etkiledikleri anlaşılmaktadır.

### **İlk Fetih Hareketlerinde Kur'an**

Hz. Ebû Bekir döneminin en önemli olaylarından birisi Irak ve Suriye cephelerinde başlatılan fetih harekâtıdır. Hz. Ebû Bekir İrtidat ve isyan hareketlerini bastırarak Arap Yarımadasında siyasi birliği sağlandıktan sonra, Irak ve Suriye taraflarına askeri birlikler sevk ederek Sâsânî ve Bizans imparatorluklarına karşı fetih harekâtı başlatmıştır. Burada olayın ayrıntısı<sup>77</sup> değil sadece ilk fetihlerin başlaması ve devamı

<sup>72</sup> el-Fetih 48/16.

<sup>73</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 73-74; Kelâî, s. 133.

<sup>74</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, VI, 337.

<sup>75</sup> Âlu İmrân 3/144.

<sup>76</sup> Âlu İmrân 3/146.

<sup>77</sup> İlk İslâm fetihleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsrail Balcı, *İlk İslâm Fetihleri ve Savaş-Barış İlişkisi*, Samsun 2007.

sürecinde Kur'an ayetlerinin referans olarak kullanıldığını gösteren rivayetler ele alınarak değerlendirilecektir.

Vâkıdî'nin kaydına göre Hz. Ebû Bekir, emrindeki yerel güçlerle Irak bölgesine akınlar düzenleyen el-Musennâ b. el-Hârise eş-Şeybânî'nin kendisinden yardım talep etmesi üzerine, irtidat hareketlerini bastırdıktan sonra Yemâme'de bulunan Hâlid b. Velid'i ve emrindeki İslâm ordusunu Irak'a gönderme kararı almıştır.<sup>78</sup> Bu kararını Hâlid'e ve ordusuna bildirdiği mektupta, önce, vaadini yerine getirdiği, kulunu doğruladığı, dostlarını yücelttiği, düşmanlarını alçalttığı, dinini açığa çıkardığı ve ayrılıkçıları yenilgiye uğrattığı için Allah'a hamdetmiş,<sup>79</sup> sonra Kur'an'ın, *"Allah, sizlerden iman edip iyi davranışlarda bulunanlara, kendilerinden öncekileri sahip ve hâkim kıldığı gibi onları da yeryüzüne sahip ve hâkim kılacağını, onlar için beğenip seçtiği dini (İslâm'ı) onların iyiliğine yerleştirip koruyacağını ve (geçirdikleri) korku döneminden sonra, bunun yerine onlara güven sağlayacağını vaat etti. Çünkü onlar bana kulluk ederler; hiçbir şeyi bana eş tutmazlar. Artık bundan sonra kim inkâr ederse, işte bunlar asıl büyük günahkârlardır"*<sup>80</sup> ayetini kaydederek<sup>81</sup> Allah'ın mü'minleri yeryüzünde egemen kılacağına dair kesin bir vaatte bulunduğunu vurgulamış, Allah'ın kullarına cihadı emredip farz kıldığını ve Kur'an'da, *"Hoşunuza gitmediği halde savaş size farz kılındı. Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür. Allah bilir, siz bilmezsiniz"*<sup>82</sup> dediğini belirtip Hz. Peygamber'in şehitlerin elde edecekleri mükâfatlarla ilgili bir sözünü zikretmiş, cihadı bütün zorluk ve mahrumiyetlerine rağmen Allah'ın emrini yerine getirmek amacıyla arzu etmelerini tavsiye ederek onları şu ayetle Allah yolunda savaşa çağırmıştır: *"Gerek hafif, gerek ağır olarak savaşın, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edin. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır."*<sup>83</sup> Sonra da Hâlid'e ordusuyla birlikte Irak'a gidip İranlılara karşı savaşan Musennâ b. el-Hârise'ye destek vermesini emretmiştir.<sup>84</sup>

Bu mektup, Hz. Ebû Bekir'in İslâm toplumunun geleceği hakkındaki görüşünü ve cihad anlayışını açıkça ortaya koymaktadır. O, en-Nür suresinin yukarıda zikredilen 55. ayetine dayanarak, Allah'ın iman edip

<sup>78</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 126-127; İbn A'sem, I, 73-74. Kıtık ve sıkıntı sebebiyle daha önce İran topraklarına gelerek Kısra'nın izniyle Irak'a yerleşen Araplar ile İranlılar arasında zaman içinde sorun çıkmış, Kufe bölgesinde kısmi bir mücadele başlamıştı. İranlılara karşı bölgede savaşan Arapların liderliğini yapan Musennâ b. Hârise eş-Şeybânî Müslüman olmuş ve mücadelesini sürdürmüştür. Vâkıdî, *Ridde*, 128; İbn A'sem, I, 74.

<sup>79</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 128; İbn A'sem, I, 75.

<sup>80</sup> Nür 24/55.

<sup>81</sup> İbn A'sem, I, 75.

<sup>82</sup> el-Bakara 2/216.

<sup>83</sup> et-Tevbe 9/41.

<sup>84</sup> Vâkıdî, *Ridde*, s. 128-129; İbn A'sem, I, 75.



iyi davranışlarda buldukları için mü'minleri yeryüzünde egemen kıla-  
cağına, İslâm'ı yerleştirip koruyacağına, korku döneminden sonra kendi-  
lerine güven sağlayacağına kesin olarak inanmaktadır. Bu inancını daha  
önce namazı kılıp zekâtı reddedenlere karşı savaş açacağını ilân ederken  
de ifade etmiştir. İrtidat olaylarının başarıyla bastırılması onun bu inan-  
cını daha da pekiştirmiştir. Bu yüzden Hâlid'e gönderdiği mektupta önce  
Allah'ın ridde savaşlarında vaadini yerine getirdiğini, kendisini doğrula-  
dığını, dostlarını yücelttiğini, düşmanlarını alçalttığını, dinini açığa çı-  
kardığını ve ayrılıkçıları yenilgiye uğrattığını ifade etmiş, sonra bu vaadi  
haber veren ayeti hatırlatıp bir kere daha Allah'ın kendilerine verdiği  
söze olan sarsılmaz inancını vurgulamıştır. Ona göre Allah'ın bu vaadi  
müminlerin görevlerini yerine getirmeleriyle gerçekleşecektir. Bu görevle-  
rin başında da cihat gelmektedir. Halife Allah'ın cihadı farz kılıp emretti-  
ğini ve bütün zorluklarına katlanarak gönülden cihada iştirak edilmesi  
gerektiğini Kur'an'ın ilgili ayetlerini zikrederek temellendirip onları Allah  
yolunda savaşa teşvik etmiştir. Hz. Ebû Bekir'in Allah'ın mü'minleri  
yeryüzüne hâkim kılaacağına inanması ve bunu diğer müminlere de tel-  
kin etmesi, onun ilk fetihleri bu inanç ve beklenti içinde başlattığını gös-  
termektedir.

Sonra Hz. Ebû Bekir, Musennâ'ya bir mektup yazarak, Hâlid b.  
Velid'i yardımına gönderdiğini belirterek aşireti ve askerleriyle birlikte  
Hâlid'i karşılamasını, ona yardımcı olup emrine karşı çıkmaması talima-  
tını vermiş, Hâlid b. Velid'in Allah'ın kitabında, "*Kâfirlere karşı çetin,  
kendi aralarında merhametlidirler. Onları rükûa varırken, secde ederken  
görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler*"<sup>85</sup> diye nitelendirdiği kişilerden  
biri olduğunu ve onu komutan tayin ettiğini bildirmiştir.<sup>86</sup> Görüldüğü  
gibi halife, bölgede komutanlık yapan Musennâ'ya Hâlid'i başkomutan  
tayin ettiğini bildirmekle yetinmemiş, Hâlid'in Kur'an'da Allah'ın özellik-  
lerini bildirdiği ashaptan birisi olduğunu belirterek onu ayrıcalıklı yapan  
özellğine işaret etmiştir. Bu ayeti zikrederek aynı zamanda Hâlid'in or-  
dusunda bulunan ashâbı üstün kılan özelliklerine de dikkat çekmiştir.

Vâkidi'nin kaydettiğine göre Hz. Ebû Bekir, Suriye tarafında fetih  
harekâtı başlatmaya karar verdiğinde Müslümanları Mescidde toplayıp  
onlara, Allah'ın imanlarını artırdığını, kendilerine yardım ettiğini ve  
Kur'an'da, "*Bugün sizin için dininizi olgunlaştırdım, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslâm'a razı oldum*"<sup>87</sup> dediğini belirtmiş, sonra onlara Rasûlullah'ın Şam üzerine gitmeyi hedeflediğini, buna ömrünün vefa etmediğini, bu düşüncesini vefat etmeden önce kendisine söylediğini, onun hedefini gerçekleştirmek için şimdi Müslüman savaşçıları aile-

<sup>85</sup> el-Fetih 48/29.

<sup>86</sup> Vâkidi, *Ridde*, s. 130; İbn A'sem, I, 76.

<sup>87</sup> el-Mâide 5/3.

leriyle birlikte Şam tarafına sevk edeceğini açıklayıp onlara görüşlerini sormuştur. Onlar da Hz. Ebû Bekir'e, emrine uyacaklarını, çünkü Allah'ın, "*Ey inananlar, Allah'a itaat edin, Elçiye ve sizden olan buyruk sahibine itaat edin.*"<sup>88</sup> ayetiyle bunu kendilerine emrettiğini söylemişlerdir.<sup>89</sup> Sonra Hz. Ebû Bekir Yemen halkına ve Mekkelilere mektup yazarak, "Şam bölgesini kâfirlerden almak için" onları oraya göndereceğini belirtip, Kur'an'ın şu ayetiyle onları cihada katılmaya çağırmıştır:<sup>90</sup> "*Gerrek hafif, gerek ağır olarak savaşa çıkın, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edin.*"<sup>91</sup>

Hz. Ebû Bekir, Suriye tarafına sefere çıkmak üzere Medine'de toplanan askerlere ve onlara komutan tayin ettiği Yezîd b. Muâviye'ye yaptığı konuşmada, Allah'ın onlara sabır vermesini, yardım edip desteklemesini ve düşmanın eline düşürmemesini dileyip, "*Şüphesiz Allah'ın her şeyi yapmağa gücü yeter*"<sup>92</sup> diyerek onlara birtakım emir ve tavsiyelerde bulunduktan sonra Kur'an'ın şu ayetini okumuştur:<sup>93</sup> "*Ey inananlar, inkâr edenlerle toplu halde karşılaşırsanız, onlara arakalar(ınızı) döndür(üp kaç)mayın. Kim o gün savaşmak için bir tarafa çekilmek, ya da başka bir birliğe katılmak dışında arkasını döner(kaçar)sa o, Allah'tan bir gazaba uğrar, onun yeri cehennemdir; o ne kötü varılacak bir yerdir!*"<sup>94</sup> İbn Hibbân'ın kaydettiğine göre Hz. Ebû Bekir, verdiği bu talimatların sonunda, "... Allah kendi(dini)ne yardım edenlere elbette yardım eder. Kuşkusuz Allah kuvvetlidir, galiptir"<sup>95</sup> ayetini okuyup onlarla vedalaşmıştır.<sup>96</sup>

Hz. Ebû Bekir Amr b. el-Âs'ı bir orduyla Filistin tarafına gönderirken ona da birtakım emir ve tavsiyelerde bulunmuş, müşrikler istemeseler de Allah'ın kendi dinine yardım edeceğini ve diğer bütün dinlere hâkim kılacağını<sup>97</sup> belirtmiş ve ona Allah'ın Kur'an'da övdüğü kişilerden olmasını tavsiye ederek şu ayeti okumuştur:<sup>98</sup> "*Onları, emrimizle doğru yolu gösteren önderler yaptık ve onlara hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı ve zekât vermeyi vahyettik. Onlar bize kulluk eden (insan)lardı.*"<sup>99</sup>

<sup>88</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>89</sup> Vâkıdî, *Futûhu's-Şâm*, I, 2.

<sup>90</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 3.

<sup>91</sup> et-Tevbe 9/41.

<sup>92</sup> el-Bakara 2/20.

<sup>93</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 4-5.

<sup>94</sup> el-Enfâl 8/15-16.

<sup>95</sup> el-Hac 22/40.

<sup>96</sup> İbn Hibbân, *es-Sîre*, s. 256.

<sup>97</sup> Bu cümlenin şu ayetlerden mülhem olduğu anlaşılmaktadır: et-Tevbe 9/33, es-Saf 61/8-9.

<sup>98</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 10-11.

<sup>99</sup> el-Enbiyâ 21/73.

Yezîd b. Ebî Süfyân karşılaştığı Bizans ordusunu mağlûp edip ganimeti Medine'ye gönderince, Hz. Ebû Bekir Mekkelilere bir mektup yazarak, onları fetih ve cihada katılmaya çağırmış, Allah'ın onlara, “*Gerek hafif, gerek ağır olarak savaşa çıkın, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edin. Eğer bilerseniz, bu sizin için daha hayırlıdır.*”<sup>100</sup> dediğini ve bu ayetin ilk muhataplarının arasında onların da olduğunu belirtip, cihaddan geri kalmamalarını emretmiştir.<sup>101</sup>

Büyük bir Bizans ordusunun Ecnâdîn'de toplandığı haberini alan Hz. Ebû Bekir, Irak cephesi komutanı Hâlid b. Velid'i Suriye cephesi komutanlığına getirme kararı alıp bunu bir mektupla Hâlid'e bildirmiştir. Bu mektupta da Kur'an'ın, “*Ey inananlar, size, sizi acı azaptan kurtaracak bir ticaret göstereyim mi?*”<sup>102</sup> ayetini hatırlatarak onu cihada teşvik etmiştir.<sup>103</sup>

Hâlid b. Velid, Ecnadîn'de toplanan Bizans ordusuna karşı yardıma gelmesi için Filistin tarafında bulunan Amr b. el-Âs'a gönderdiği mektupta, Kur'an'ın, “*Ağzlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Oysa kâfirler hoşlanmasa da Allah, nurunu tamamlayacaktır.*”<sup>104</sup> ayetini zikrederek<sup>105</sup> düşmanın hedefini ve Allah'ın kendilerine vaadini hatırlatmıştır.

Yukarıda özetle zikredilen kayıtlara bakıldığında, Hz. Ebû Bekir'in Irak'ta Sâsânîlere karşı fetih harekâtını, bölgede İranlılara karşı akınlar yapan el-Musennâ'nın yardım talebi üzerine başlatma kararı almış, bunu müminlerin yeryüzüne egemen olmalarına giden bir adım olarak görmüş ve bu savaşı cihat kapsamında değerlendirerek sefere katılmanın farz olduğunu ilgili ayetlerle açıklamış, ashabın öncü rolünü üstlenmesini ve bunu diğer Müslümanların kabul etmesini sağlayacak bir politika izlemiştir. Buna karşılık Suriye tarafında Bizans imparatorluğuna karşı fetih harekâtına ise Rasûlullah'ın politikası çerçevesinde karar vermiş, Müslümanları bu bölgeye sevk etmek için yazdığı mektuplarda ve yaptığı konuşmalarda bu sefere katılmayı cihad olarak değerlendirip Allah'ın emri olduğunu belirtmiştir. Bu konuyla ilgili gerek mektuplarında ve gerekse konuşmalarında mesajlarını desteklemek ve meşrulaştırmak için konu ile ilgili Kur'an ayetlerini zikretmiştir. Sözü dilen ayetlerde Allah'ın her şeye gücünün yettiği ve İslâm'a yardım edeceği ve diğer

<sup>100</sup> et-Tevbe 9/41.

<sup>101</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 9.

<sup>102</sup> es-Saf 61/10. Muhtemelen Hz. Ebû Bekir bu ayetin devamındaki şu ayeti de kaydetmiş olmalıdır: “Allah'a ve Elçisi'ne inanırsınız, Allah yolunda mallarınızla ve canlarınızla cihat edersiniz. İşte bilirsiniz, sizin için en iyisi budur.” (es-Saf 61/11). Bu ayetin devamında da cihad edenlerin ulaşacakları cennet tasvir edilmektedir (es-Saf 61/12).

<sup>103</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 19.

<sup>104</sup> es-Saf 61/8.

<sup>105</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 40-41.

bütün dinlerden üstün kılacağı, kâfirlerle cihat etmeleri ve onlarla topluca savaşırken kaçmamalar gerektiği, savaşırken kaçmanın cezasının cehennem olduğu, eğer Allah'a yardım ederlerse Allah'ın da kendilerine yardım edeceği, Allah'ın mü'minlere topluca savaşa çıkmayı, malları ve canlarıyla cihat etmeyi emrettiği, cihadın karşılığının cennet olduğu vurgulanmaktadır.

İlk fetihlere katılan komutanların gerek savaş öncesinde gerekse savaş esnasında askerlerini savaşa teşvik etmek amacıyla yaptıkları konuşmalarda sözlerini Kur'an'dan ayetler okuyarak destekledikleri anlaşılmaktadır. Yezîd b. Ebî Süfyân Bizans güçleriyle ilk karşılaştıklarında askerlerini savaşa teşvik ederken, Allah'ın kendilerine yardım sözü verdiğini ve kendilerini meleklerle destekleyeceğini, çünkü Allah'ın Kur'an'da, "*Nice az bir topluluk var ki, Allah'ın izniyle çok topluluğa galip gelmiştir. Allah sabredenlerle beraberdir*"<sup>106</sup> dediğini; Rasûlullah'ın da cennetin kılıçların gölgesi altında bulunduğunu haber verdiğini söylemiştir.<sup>107</sup>

Bizans ordusunun komutanı Müslümanlardan bir elçi talep edince ve bu işe Rebîa b. Âmir talip olunca, Yezîd b. Ebî Süfyân, Rebîa'nın tuzağa düşürülebileceği endişesini dile getirmiştir. Bunun üzerine Rebîa Yezîd'e Kur'an'ın, "*De ki: "Allah bizim için ne yazmış (takdir etmiş) ise ancak o, bize ulaşır, bizim sahibimiz O'dur. İnanalar Allah'a dayansınlar.*"<sup>108</sup> ayetini okuyup eğer kendisine bir şey olursa saldırıya geçmelerini söylemiştir.<sup>109</sup> Bizans komutanı Müslümanların neden İranlılar üzerine değil de Bizanslılar üzerine yürüdüklerini sorunca Rebîa, bunu kendilerine Allah'ın emrettiğini söyleyerek Kur'an'ın şu ayetini okumuştur:<sup>110</sup> "*Ey inananlar, yakınınızda bulunan kâfirlerle savaşın, (onlar), sizde bir katılık bulsunlar.*"<sup>111</sup>

Amr b. el-Âs'ın ordusunda bulunan Muhacirlerden birisi, askerleri savaşa teşvik ederken, Allah'ın kendilerine yardım sözü verdiğini ve sab-

<sup>106</sup> el-Bakara 2/249.

<sup>107</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 6.

<sup>108</sup> et-Tevbe 9/51.

<sup>109</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 7.

<sup>110</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 8. Rebîa b. Âmir'e bu elçiliği esnasında bir rahibin, Allah'ın Hicaz'da Arap Hâşimî ve Kureyşli bir nebi göndereceği bilgisine sahip olduklarını, ancak bu nebinin birtakım alâmetlerinin bulunması gerektiğini ve bunların; ona isrâ verilmesi, Ramazanı oruç ayı yapması, iyiliğe on misliyle karşılık verileceği hükmünü getirmesi ve ümmetine kendisine dua etmeyi emretmesi olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine Rebîa ona, bunların Rasûlullah'da bulunduğunu ifade etmiş; ilk alâmetle ilgili 17. el-İsrâ suresinin 1. ayetini, ikinci alâmetle ilgili 2. el-Bakara suresinin 185. ayetini, üçüncü alâmetle ilgili 6. el-En'âm suresinin 160. ayetini ve dördüncü alâmetle ilgili de 33. el-Ahzâb suresinin 56. ayetini okumuştur. Bu açıklamalar üzerine sözü edilen rahip, Patriğine, hakkın Müslümanlarla beraber olduğunu söylemiştir. Bk. Vâkıdî, *Futûh*, I, 8.

<sup>111</sup> et-Tevbe 9/123.

redenlerin hayırla karşılık göreceğini, Allah'ın, “*Ey inananlar, yakınınızda bulunan kâfirlerle savaşın, (onlar), sizde bir katılık bulsunlar*”<sup>112</sup> dediğini söylemiştir.<sup>113</sup>

Suriye cephesinde birlik komutanı olan Hâlid b. Saîd, arkadaşlarını düşmana karşı saldırıya teşvik ederken, Allah'ın kendilerine yardım sözü verdiğini ve cihadı farz kıldığını, Allah'ın vereceği sevabı istemelerini ve onun şu sözüne uymalarını söyleyerek şu ayeti okumuştur.<sup>114</sup> “*Allah, kendi yolunda kenetlenmiş binalar gibi saf bağlayarak çarpışanları sever.*”<sup>115</sup>

Şurahbil b. Hasene emrindeki askerleri savaşa teşvik ederken, Rasûlullah'ın, “*Cennet kılıçların gölgesi altındadır*” dediğini, Allah'ın ise, “*Ey inananlar, Allah'tan, ona yaraşır biçimde korkun ve ancak Müslümanlar olarak ölün*”<sup>116</sup> diye emrettiğini söylemiştir.<sup>117</sup>

Dırâr b. el-Ezver b. Târik, emrindeki askerler düşmanı üstün görüp kendisine geri çekilmeyi teklif ettiklerinde onlara, Allah'ın kendilerine düşmanla karşılaştıklarında arkalarını dönüp kaçmayı yasakladığını söylemiş, Kur'an'ın, “*Kim o gün savaşmak için bir tarafa çekilmek, ya da başka bir birliğe katılmak dışında arkasını döner(kaçar)sa o, Allah'tan bir gazaba uğrar.*”<sup>118</sup> ayetini okuyup onlara dünya karşılığında ahireti satın almalarını tavsiye etmiştir. Râfi' b. Umeyre et-Tâi ise, askerlere Allah'a itaat etmelerini, Tâlût'un askerlerinin, Câlut ve ordusuyla karşılaştıklarında dedikleri, “*Rabbimiz, üzerimize sabır dök! Ayaklarımızı sağlam tut ve o kâfir millete karşı bize yardım et!*”<sup>119</sup> duasını yapmalarını tavsiye etmiştir.<sup>120</sup>

Hâlid b. Velîd Ecnadin'de ordusunu savaşa teşvik ederken, Allah'ın kendilerine yardım sözü verdiğini, sayıca az olsalar da galip geleceklerini, zira Allah'ın, “*Nice az bir topluluk var ki, Allah'ın izniyle çok topluluğa galip gelmiştir. Allah sabredenlerle beraberdir*”<sup>121</sup> va'dinde bulunduğunu söylemiştir.<sup>122</sup> Hâlid b. Velîd, çarpışmalar sürerken Dırâr'ın cesur fakat tedbirsiz saldırılarda bulunduğunu gördüğünde onu uyarmış; dikkatli ve

<sup>112</sup> et-Tevbe 9/123.

<sup>113</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 13.

<sup>114</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 18.

<sup>115</sup> es-Saf 61/4.

<sup>116</sup> Âlu İmrân 3/102.

<sup>117</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 22.

<sup>118</sup> el-Enfâl 8/16.

<sup>119</sup> el-Bakara 2/250.

<sup>120</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 35. Dırâr b. el-Ezver'in Yemâme savaşında şehit düştüğü de zikredilmektedir (Belâzurî, *Futûh*, s. ) ki, zikredilen teşvik konuşmasını o, bu savaşta da yapmış olabilir.

<sup>121</sup> el-Bakara 2/249.

<sup>122</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 41.

tedbirli davranmasını çünkü Allah'ın, “*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın*”<sup>123</sup> diye emrettiğini söylemiştir.<sup>124</sup> Yine Hâlid b. Velid, ordusunda gevşeme ve dağılma temayülü gördüğünde askerlerine yaptığı konuşmada onlara, “*Sabredin, direnin. Savaşa hazırlıklı, uyanık bulunun ve Allah'tan korkun ki, başarıya eresiniz*”<sup>125</sup> ayetini okumuştur.<sup>126</sup> Muâz b. Cebel ise, Müslümanları savaşa teşvik ederken, “*Allah, mü'minlerden canlarını ve mallarını cennet kendilerinin olmak üzere satın almıştır.*”<sup>127</sup> ayetini okuyup Allah'ın saldırılarını mübarek kılmasını dilemiştir.<sup>128</sup> Yine bu savaşta Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Hâlid b. Velid'e tek başına düşmanın içine saldırarak kendisini tehlikeye atmaması uyarısında bulunmuş ve Allah'ın, “*Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve cihat için bağlanıp beslenen atlar hazırlayın. Bununla Allah'ın düşmanını, sizin düşmanınızı ve onlardan başka sizin bilmediğiniz, Allah'ın bildiği (düşman) kimseleri korkutursunuz.*”<sup>129</sup> dediğini belirterek ona grup halinde saldırıyı önermiştir.<sup>130</sup>

Görüldüğü gibi ilk fetihlere katılan komutanlar askerlerini savaşa teşvik ederken Kur'an'dan ayetlerle konuşmalarının ve mesajlarının etkinliğini artırmak istemişlerdir. Onlar bu konuşmalarda okudukları ayetlerle şu mesajları vermek istemişlerdir; Allah kendilerine yardım edeceğine dair söz vermiştir, az sayıda olsalar da O'nun yardımıyla galip geleceklerdir. Başlarına sadece Allah'ın takdir etmiş olduğu şeyler gelir. Allah yakında bulunan kâfirlerle savaşmayı kendilerine emretmiştir. Müslümanlar birlik ve dayanışma içinde savaşmalı, Allah'a saygı duyarak emirlerini yerine getirmeli, Müslüman olarak ölmeli, savaştan kaçmamalı, savaşta Allah'tan yardım talep etmeli, sadece Allah'a dayanıp güvenmeli, savaşırken tedbirli davranmalı, cennete ulaşmak için malları ve canlarıyla cihad etmelidir. Sabreder, direnir, savaşa hazırlıklı, uyanık bulunur ve Allah'tan korkarlarsa Allah'ın yardımıyla başarıya ulaşacaklardır. Böylece gerek Hz. Ebû Bekir gerekse komutanlar mesajlarını Kur'an ayetlerine dayanarak verdikleri için muhatapları üzerinde etkili olmuşlar, dini ve manevî duyguları güçlendirerek ilk savaşların başarıyla sonuçlanmasına katkıda bulunmuşlardır.

#### **Diğer Bazı Konularda Kur'an'ın Referans Olarak Kullanılması**

Hz. Ebû Bekir'in hutbelerinde Müslümanlara öğüt verirken zaman zaman Kur'an ayetlerine yer verdiği görülmektedir. Bir hutbesinde Al-

<sup>123</sup> el-Bakara 2/195.

<sup>124</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 47.

<sup>125</sup> Âlu İmrân 3/200.

<sup>126</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 48.

<sup>127</sup> et-Tevbe 9/111.

<sup>128</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 49.

<sup>129</sup> el-Enfâl 8/60.

<sup>130</sup> Vâkıdî, *Futûh*, I, 54.

lah'a ve Rasûlüne itaat etmelerini tavsiye ederken, “Kim elçiye itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur. Kim de yüz çevirse (bil ki), biz seni onların üzerine bekçi göndermedik”<sup>131</sup> ayetini okumuştur. Âhiret için hazırlıklı olmayı tavsiye ederken Allah'ın, “O gün her nefis, yaptığı her hayrı hazırlık bulacaktır; işlediği her kötülüğü de. O kötülükle kendisi arasında uzak bir mesafe bulunmasını ister. Allah sizi kendisin(in emirlerine karşı gelmek)den sakındırıyor. Allah, kullarına şefkatlidir”<sup>132</sup> dediğini belirtmiştir.<sup>133</sup> Başka bir hutbesinde Allah'tan korkup ona saygı göstermelerini öğütlemiş, Allah'tan korkarak ona saygı gösteren Zekeriya ve ailesini bu özelliklerinden dolayı Allah'ın övdüğünü belirtip şu ayeti okumuştur:<sup>134</sup> “...gerçekten onlar hayır işlere koşarlar, umarak ve korkarak bize dua ederlerdi ve bize derin saygı gösterirlerdi.”<sup>135</sup>

Zehebi'nin naklettiğine göre, Hz. Fâtıma Hz. Ebû Bekir'den babasının mirasını isterken, Kur'an'ın, “Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri Allah'a, Rasûlüne, onun akrabalarına yetimlere, yoksullara ve yolcuya aittir”<sup>136</sup> ayetini delil olarak okumuş, Halife de ona, Rasûlullah'ın humustan kendi ailesine pay ayırmadığını ve bunu toplum için harcadığını söylemiştir.<sup>137</sup>

Hz. Ebû Bekir vefatından önceki hastalığında, Hz. Ömer'i yerine vefat tayin ettiğine dair yazdırdığı ahitnameye, onun hakkında iyi zanna sahip olduğunu, eğer aksi olur, değişir ya da değiştirirse, herkesin kazandığının kendisine ait olacağını belirterek Kur'an'ın, “Haksızlık edenler, hangi dönüşe (hangi akıbeta) döndürüleceklerini yakında bileceklerdir”<sup>138</sup> ayetini yazdırmıştır.<sup>139</sup>

Hz. Ebû Bekir hastalığı ağırlaştığı sırada ziyaretine gelen kızı Âişe'nin bir şairin ölüm öncesi âni tasvir eden şiirini tekrarladığını duyunca ona, durumun şairin dediği gibi değil, Kur'an'ın şu ayetinde belir-

<sup>131</sup> en-Nisâ 4/80.

<sup>132</sup> Âlu İmrân 3/30.

<sup>133</sup> İbn Abdırabbih, IV, 61. İbn Hibbân'ın kaydettiğine göre Hz. Ebû Bekir, Rasûlullah'ın defnedilmesinden sonraki ilk hutbesinde Allah'ın vasıflarından bahsederken Kur'an'ın Şûrâ suresi 28. ayetinin, “O (Allah) (insanlar) umutlarını kestikten sonra yağmuru indirir, rahmetini yayar” mealindeki kısmını zikreder (İbn Hibbân, *es-Sîre*, s. 242).

<sup>134</sup> İbn Abdırabbih, IV, 62.

<sup>135</sup> el-Enbiyâ 21/90.

<sup>136</sup> el-Enfal 8/41. Hz. Fatıma bu ayetin tamamını değil, son kısmını delil olarak kullanmıştır.

<sup>137</sup> Zehebi, *Târih*, s. 24. Hz. Fâtıma da ona, bu ayet inince Rasûlullah'ın, “Muhammed ailesine ‘size zenginlik geldi’ müjdesi verin” dediğini belirtmiştir. Aynı yer.

<sup>138</sup> eş-Şu'arâ 26/227. Ebû Bekir bu ayetin son kısmını uyarı olarak kaydetmiştir.

<sup>139</sup> İbn Sa'd, III, 200; İbn A'sem, I, 122; Zehebi, *Târih*, 116-117.

tildiği gibi olduğunu söylemiştir:<sup>140</sup> “Ölüm sarhoşluğu gerçekten gelir, ey insan, işte bu senin öteden beri korkup kaçtığın şeydir denir.”<sup>141</sup>

Bütün bu rivayetler, vahiyle desteklenen Hz. Peygamber’den sonra onun idarî ve siyasî görevini üstlenen Hz. Ebû Bekir’in, konuşmalarını ve emirlerini temellendirmek amacıyla mümkün olduğu kadar buna destek olacak Kur’an ayetlerini zikrettiğini göstermektedir. Onun bu tutumunun otoritesini ve etkinliğini artırdığı anlaşılmaktadır.

### Sonuç

İncelediğimiz kaynaklar içinde, Hz. Ebû Bekir dönemi olaylarında Kur’an’ın referans olarak kullanıldığını gösteren kayıtlar daha çok Vâkıdî’nin Kitâbu’r-Ridde ve Futûhu’ş-Şâm adlı eserlerinde yer almaktadır. Bunun, diğer tarihçilere göre Vâkıdî’nin Hz. Ebû Bekir dönemi olaylarına daha geniş ve ayrıntılı yer vermesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Hz. Ebû Bekir, vahiyle desteklenen ve her türlü otoriteyi elinde bulunduran Hz. Peygamber’den sonra iktidara geldiği için, oluşan otorite boşluğunu doldurmak amacıyla Kur’an’ı, incelediğimiz kayıtlarda yer aldığından çok daha fazla kaynak olarak kullanmış olmalıdır. Muhtemelen bu bilgiler, gerek râvilerin yetersiz Kur’an bilgisi gerekse tarihçilerin ihmalleri sonucu korunamamıştır.

Yaptığımız araştırmada vardığımız sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür: Hz. Peygamber vefat ettiğinde, onun ölüp ölmediği ile ilgili kuşkuları okuduğu Kur’an ayetleriyle Hz. Ebû Bekir gidermiş, onun ölmesi durumunda İslâm yolundan dönmemeleri gerektiğini ifade eden ayeti okuyarak onun vefatını ilk duyduklarında şaşırان insanları yatıştırarak toplumun paniğe kapılmasını ve kargaşa ortamına sürüklenmesini önlemiştir.

İlk halifenin kim olacağı hakkında Kur’an ve Sünnette açık bir hüküm bulunmadığı için hem Ensar hem de Muhacirler halifenin kendilerinden olması gerektiğini savunmuşlar, birbirlerini ikna etmek amacıyla Kur’an’ın kendileriyle ilgili ayetlerini referans olarak kullanmışlardır. Böylece Kureyşli ilk Muhacirlerin dine hizmette ve fazilette diğerlerinin önünde bulunduğu, onlar içinde de Hz. Ebû Bekir’in önceliğe sahip olduğu dolaylı yoldan da olsa ortaya konulmuştur. Bu yönüyle Kur’an ilk halifenin belirlenmesinde etkili olmuştur.

Hz. Ebû Bekir hem Üsâme b. Zeyd ordusunu Rasûlullah’ın emrine uyarak görevine gönderme kararını alırken hem de zekât vermeyi reddedenlere karşı savaş kararı alırken Rasûlullah’ın politikasından ayrılmayı hedeflemiş, onun çizgisinde hareket ettiği takdirde Allah’ın yardı-

<sup>140</sup> İbn Abdirabbih, IV, 264.

<sup>141</sup> Kâf 50/19.



mıyla galip geleceğine olan inancını Kur'an'ın bazı ayetleriyle temellendirerek, farklı politika izlenmesini isteyen müslümanları ikna ederek kendi kararını desteklemelerini sağlamıştır. İrtidat eden kabilelere gönderdiği mektuplarda tüm kabile mensuplarını muhatap almış, Hz. Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğunu ve görevini yerine getirdikten sonra vefat ettiğini, İslâm'a bağlı kalmaları ve şeytana uymamaları gerektiğini Kur'an'a dayanarak açıklamış, irtidatta ısrar edenleri en ağır biçimde cezalandırmakla tehdit etmiştir. Böylece o, bu kabilelerdeki Müslümanların İslâm'a bağlılıklarını pekiştirmek, İrtidat edenlerin dine dönmesini sağlamak, irtidatta ısrar edenlerin inadını kırmak istemiştir. Ayrıca bu kabilelerde bulunan bazı Müslümanlar, kendi görüşlerini desteklemek amacıyla Kur'an'ın ilgili ayetlerini okuyarak muhataplarını etkilemişlerdir.

Hz. Ebû Bekir Sâsânîlere karşı Irak'ta fetih harekâtını, bölgede akınlarda bulunan el-Musennâ'nın yardım talebi üzerine başlatma kararı almış, bunu müminlerin yeryüzüne egemen olmalarına ve İslâm dinin yayılmasının önünün açılmasına giden yol olarak görmüş, bu savaşı cihat kapsamında değerlendirerek sefere katılmanın farz olduğunu ayetlerle açıklamış, ashabın öncü rolünü üstlenmesini ve bunu diğer Müslümanların kabul etmesini sağlayacak bir politika izlemiştir. Bizans imparatorluğuna karşı Suriye bölgesindeki fetih harekâtına ise, Rasûlullah'ın politikası çerçevesinde karar vermiştir. Müslümanları Suriye bölgesine sevk etmek için yazdığı mektuplarda ve yaptığı konuşmalarda bu sefere katılmayı cihad ve Allah'ın emri olarak değerlendirip, Kur'an'daki cihad, savaş ve Allah'ın mü'minlere yardım edeceği ile ilgili ayetleri zikrederek talimatının meşru görülüp kabul edilmesini, Müslümanların dini duygularını kuvvetlendirerek istekli sefere katılıp Allah için mücadele etmelerini sağlamıştır. İlk fetihlere katılan komutanlar da askerlerini savaşa teşvik ederken Kur'an'dan okudukları ayetlerle onların dini duygularını harekete geçirip, Allah için savaştıkları ve galip gelecekleri bilincinin kuvvetlenmesini, canla başla savaşmalarını sağlamışlardır. Böylece gerek halife ve gerekse komutanlar görüşlerini Kur'an ayetleriyle temellendirerek muhatapları üzerinde etkili olmuşlar ve ilk savaşların başarıyla sonuçlanmasına katkıda bulunmuşlardır.

Kısacası Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in vefatı ile oluşan belirsizliğin giderilmesinde, ilk halifenin seçilmesi sürecinde yapılan tartışmalarda, irtidat ve isyan hareketlerine karşı mücadelelerde, ilk fetih hareketlerini teşvik ve yönlendirmede, çok yaygın olmamakla birlikte bağlamına uygun alıntılarla görüşleri desteklemek amacıyla referans olarak kullanıldığı, bunun sözü edilen konularda önemli ölçüde belirleyici bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

## KLASİK KELÂMÎ TARTIŞMALARIN DOĞUŞU ve GELİŞİMİNE ETKİ EDEN FAKTÖRLER

Yrd.Doç.Dr. Fethi Kerim Kazanc\*

---

### ÖZET

Bu çalışma, klâsik kelâmî tartışmaların zuhûru ve teşekkül sürecinde hangi iç ve dış sâiklerin etkili olduğunu araştırmayı amaçlamaktadır. İç âmiller, anlamı kapalı olan âyetlerin farklı şekillerde anlaşılması ve siyasal mücadelelerden ibarettir. Bir yandan yabancı din, mezhep ve medeniyetler, öte yandan felsefi akımlar yanında Yunanca, Süryanice ve Farsça'dan Arapça'ya yapılmış olan tercüme faaliyetleri, dış faktörler olarak işlev görmüştür. Ayrıca, dış faktörler kelâm ilminin tekevvün ve gelişim sürecini hızlandırmıştır. Zât-sıfat ilişkisi, Kur'ân'ın yaratılmışlığı, teşbihçilik, hür irade ve kader, cevher-araz metafiziği, nedensellik, imâmet ve mehdilik gibi konular etrafında oluşan kelâmî problemler, klâsik tartışmalar arasında önemli bir yer işgal etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Fırka, Mezhep, Mürci'ilik, Hâricilik, Şî'lik, Eş'arilik, Mu'tezile, Felsefi Akımlar, Yabancı İnanışlar ve Kùltürler.

### ABSTRACT

#### INFLUENTIAL FACTORS ON RISE AND DEVELOPMENT OF THE CLASSICAL DEBATES OF THEOLOGY

This paper aims at searching for that which internal and external causes were effective in rise and formative progress of classical disputes of speculative theology. Internal factors consist of commenting verses in the Holy Qur'ân which are complicated their meanings in different manners and political struggles. On the one hand, the foreign religions, sects and civilizations, in addition to the philisophical movements, translation activities which are done from Greek, Syriac, and Persian into Arabic fulfilled function as external influences on the other hand. Furthermore, foreign motives had sped course of coming to existence and formation in science of theology. The theological problems which are centred on subjects such as relation between essence and attributes, the created Qur'ân, anthropomorphism, free will and predestination, metaphysics of substances and accidents, causation, imamate, and the Moslem Messianism occupy an important place among the classical discussions.

**Key Words:** Sects, Religious Faith, Murjiism, Kharijism, Shi'ism, Ash'arism, Mu'tazilah, Controversy, Philosophical Movements, Foreign Creeds and Cultures.

---

### Giriş: Kelâm İlminin Doğuşu

Bir kelâm terimi olarak “kelime”, söz, akıl, logos ve delil anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>1</sup> Kelâmın bu isimle anılmasının sebeplerinin başında, Allah’ın kelâm sıfatı ve bunun Kur’an’la olan bağlantısının sistimli bir biçimde tartışılmış olması gelmektedir.<sup>2</sup> Bir başka neden ise, Kelâmın dini (akîdevî) konularda söz söyleme ve söylenenleri aklı ve nakli olarak temellendirebilmenin zemini ya da melekesi olarak görülmesidir. Yine temel metin olarak, Allah’ın kelâmı Kur’an’ı hareket noktası olarak belirlemesinin de bu adlandırmada büyük etkisi vardır.

Kelâm terimi, söz ya da konuşmayı ifade eder. Böyle bir konuşma, hakikatin, soru-cevap yöntemiyle bulunacağı düşüncesine dayanır. Biri si bir tez ileri sürer; başka biri (hasım) de bunu sorgular. Bu tartışma şekli bizzat kelâm eserlerinin gramatik yapısında açıkça görülür. Dogmatik (akîdevî) problemleri çözmek için kullanılan bu teknik, kusursuz bir biçimde daha başından beri İslâm kelâmının, çoğunlukla savunma, saldırı ve itiraza dayanarak düşünmek zorunda kaldığı ve kendini yapılandırmaya çalıştığı olgusunu gösterir. Kelâmcılar, başlangıçtan beri nispeten iyi eğitim görmüş ve kültürlü Yahudi, Hıristiyan ve Maniheiztlerin ortaya koyduğu entelektüel eserlerle mücadele etmek durumunda kalmışlardır.<sup>3</sup>

Kelâm Müslüman âlimler tarafından kurulan ve geliştirilen özgün bir dinsel bilimdir. Müslümanlar kelâm ilmini inşâ etmekle felsefeden ayrı, orijinal bir felsefî disiplin ya da İslâm inançlarının felsefesini meydana getirmişlerdir. Kelâm ilmi, belirli târihi, kültürel, entelektüel, sosyal, siyasal, ekonomik ve dini koşullarda ortaya çıkmış, gelişmiş,<sup>4</sup> yine belirli koşullarda olgunlaşma, gerileme, kısırlaşma, taklit, taassup ve çöküş süreçlerine maruz kalmıştır.<sup>5</sup> Şu bir gerçektir ki, şahısların veya toplulukların görüş ve çözüm şekilleri toplumsal, târihi ve siyasî çevreden tecrit edildiği taktirde, bilimsel çerçevede daha sağlıklı bir şekilde anlaşılabilir. Biz bu makalemizdeki sınırlılıklar çerçevesinde daha çok erken dönem İslâm’ında kelâmî tartışmaların doğuşuna ve oluşumuna

\* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Şerafeddin Gölcük ve Süleyman Toprak, **Kelâm: Tarih - Ekoller - Problemler**, Konya 2001, ss. 3-7, 15-16; Emrullah Yüksel, **Sistematik Kelâm**, İstanbul 2005, ss. 18-19.

<sup>2</sup> Kelâm kelimesinin, Kur’an’da Allah’ın bir sıfatı olarak “Kelâmullah” şeklinde geçmesi hakkında bk. et-Tevbe 9/6.

<sup>3</sup> Oliver Leaman, **Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş**, trc. Turan Koç, Kayseri 1992, ss. 10-11.

<sup>4</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, “Önsöz”, Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Önsöz ve notlarla trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, Ankara 1991, s. XXII.

<sup>5</sup> Bekir Topaloğlu, **Kelâm İlmi: Giriş**, İstanbul 1981, ss. 34-35; A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**, İstanbul 2006, ss. 424-425; W. Montgomery Watt, **İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı**, trc. Süleyman Ateş, Ankara 1968, ss. 133-135.

etki eden çeşitli faktörlere ana hatlarıyla temas etmeye çalışacağız. Kelâm ilmi başlangıçtan itibaren değişime açık dinamik ve canlı bir yapıya sahip olmuştur. Ortaya çıkış ve gelişmesinde dinî nasslara dayanmış olması, bu disiplinin mutlak ve katı bir yapıya sahip olduğunu göstermez. Nitekim Kelâm'ın hem konusuna, hem amacına, hem de yöntemine göre çeşitli şekillerde tanımlanmış olması, bu ilmî disiplinin mutlak bir yapıda olmadığını ve gelişen ihtiyaçlara uygun olarak şekillendiğinin bir göstergesidir.

Kelâm, İslâm dininin iman ve eyleme ilişkin esaslarını, Kur'an'dan hareketle belirleyen, bunları aklen temellendiren, sistemli hale getiren, karşıt fikirlere karşı güçlendiren ve savunan bir bilimdir.

Kelâm deliller getirmek ve vâki olacak kuşkuları savuşturmak suretiyle dinî akîdeleri ispata güç kazandıran bir ilimdir.<sup>6</sup>

Kelâm, dinin temel kaynağı olarak kabul edilen Kur'an'dan çıkarıldığı iman ilkelerini, tecrübî, akli ve mantıkî bir zeminde temellendirir. Kelâmcıların iman esaslarını rasyonel olarak temellendirme yöntemini bir postulat olarak benimsemiş olması, kelâmın dogmatik bir bilim olmadığını göstermektedir. Çünkü ana konular (mesâ'il) ve amaçlar (makâsîd) hiçbir koşulda değişmediği halde, bunları izah, ispat ve doğrulamaya yarayan öncüller (mebâdî') ve vasıtalar (vesâ'il) zaman, zemin ve ihtiyaçlara göre farklılık arz edebilir.<sup>7</sup> Bu noktada tecrübî, ilmî ve akli verilerin, kelâmın tekevvünü ve gelişiminde önemli bir paya sahip olduğu yadsınamaz. Binaenaleyh, kelâm-ilem ilişkisini bihakkin takip etmek ve geçerli bilimsel sonuçları kelâma uygulamak kelâmı donukluk ve eskileri taklitten kurtaracaktır.

İbn Haldûn, Kelâm'ın bu isimle anılmasını, ilgilendiği konuların yanı sıra, kaynak kullanımındaki yöntemine de bağlar.<sup>8</sup> Zirâ, kelâm akli öncelemekte ve bunun sonucu olarak da, kıyâs gibi hüküm çıkarma yöntemlerine başvuruyordu. Ama, akıl bu yöntemi, Kur'an'a ve mütevatir sünnete dayalı olarak uyguluyordu. Dolayısıyla bu kaynaklara bağlanması ve onlardan beslenmesi nedeniyle, nakli ilimler çerçevesine oturan dinî bir ilim olarak sayılmaktadır.

Kelâm ilminin, akıl ve vahiy olmak üzere dayandığı iki temel kaynak vardır.<sup>9</sup> Bu iki temel kaynak ilk kez Peygamber ve arkadaşları tara-

<sup>6</sup> Adudu'd-Din el-İci, *el-Mevâkıf fî İlmî'l-Kelâm*, Beyrut, ts., s. 7.

<sup>7</sup> Gölcük ve Toprak, *a.g.e.*, s. 53.

<sup>8</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 2004, c. II, s. 782.

<sup>9</sup> Akıl ve nakil hakkında bk. İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkâni'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kahire 1412 / 1992 ss. 13, 76; el-Kâdî 'Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1408 / 1988. ss. 50-51, 563-567.

findan kullanılmıştır. Ancak Peygamber döneminde kelâmî tartışmaların bugün anladığımız mânada ve tarzda gerçekleştirildiğinden söz edilemez. Çünkü bu dönemde Müslümanların karşılaştıkları inançla ilgili sorunlar Peygamberimizin otoritesi aracılığıyla çözüme kavuşturulmakta ve Peygamberin çözümüne ciddi bir itiraz da vâki olmamaktaydı. Bir başka söyleyişle, Peygamberin ashâbın içinde bizzât yaşıyor olması, herhangi bir sorunun Müslümanlar arasında ciddi fikir ayrılıklarına yol açacak boyutlara ulaşmasına engel oluşturmaktaydı.

Hız. Peygamber'in âhirete irtihâlinin ardından Müslümanların karşılaştıkları ilk ciddi sorun, devletin başına siyasal önder olarak kimin geçeceği ve hangi niteliklere hâiz olacağı meselesi, yani imâmet meselesi oldu. Müslümanlar bu sorunu, sahip oldukları siyasal, kültürel, sosyal ve zihinsel birikimlerinin yanı sıra, kabilevî gelenekleri ve tecrübeleriyle aşmaya çalışmışlardır. Daha sonra Hız. Osmân'ın zamanında yönetimin beceriksizliği ve yakınlarını kayırmasından kaynaklanan siyasal anarşi ve Hız. Ali döneminde meydana gelen Cemel, Sıffin ve tahkîm gibi Müslümanlar arası iç çekişmeler ve savaşlar ile itikâdî bir boyut kazanarak birtakım kelâmî tartışmaların başlamasına ve bunun sonucu olarak da kelâmî ayrışmaların (firkaların) ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Bu olaylar sonucunda gündeme gelen büyük günah, iman-amel ilişkisi, insanın eylemlerinde hür olup olmadığı, yani kader, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığı, yani Allah'ın sıfatları tartışmaları, aynı zamanda Kaderiyye, Cebriyye, Mürchie, Hâriciyye, Müşebbihe, Mücessime ve Mu'tezile gibi mezhebî ayrışmaların yaşanmasına yol açmıştır.

İslâm kelâm tarihinde geliştirilen düşünce ekollerinin, ortaya çıktıkları dinî, kültürel, toplumsal ve siyasal ortamdan tecrit edilerek anlaşılması pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü belirli bir toplumdan veya kültürden ya da coğrafi bölge veya milletten gelen insanların, çoğunlukla aynı itikâdî ve siyasî oluşumlara yönelmesi, daha doğru bir söyleyişle, bazı mezheplerin belli bölgelerde ve halklar arasında yayılması ve yerleşmesi bu temel gerçeğin önemli göstergelerindedir. Siyasî ve itikâdî temelli kelâmî mekteplerin doğuşunda ve tekevvününde etkili olan pek çok nedenden söz etmek mümkündür. Ancak siyasal ve itikâdî faktörler, başka sebeplerin de etkisiyle ve devreye girmesiyle, dinin anlaşılma ve algılanma biçimi üzerinde etkili olmaya başlamış; anlayış ve çözüm planında belirgin farklılaşmalar ve ayrışmalar ortaya çıkmıştır.

Yeni fikirlerin, filozoflar, düşünce ekolleri ve sosyal hareketlerin, homojen olmayan ve farklı kültürlerden gelen kişilerin karşılaştığı ve bir arada yaşadığı ortamlarda daha rahat doğup geliştiği sosyolojik bir gerçektir. Böylece kökleri geçmişe kadar uzanan kültürel ve tarihî yapılar daha sonraki nesillerin Kur'ânî bildirimleri farklı anlama ve yorumlamalarına sebep olmuştur. Çünkü Müslüman düşünürler, fetihler sonucun-

da kendilerini Eski Yunan, Helenleşmiş Hıristiyanlık, Yahudilik, Fars, Hint gibi önemli bir kültür ve medeniyet havzasında buldular ve ister istemez aralarında kayda değer kültürel değişimler ve geçişler yaşandı.

Kelâm ilmini doğuşunu ve gelişimini, sözgelimi, “Kelâm ilmi sırf Kur’ânî’dir, ya da sırf dış kaynaklıdır” gibi salt tek bir faktöre bağlı olarak indirgemeci bir yaklaşımla ele almak, günümüz bilim anlayışıyla, özellikle sosyal bilimler alanındaki geçerli ölçütler ve yöntemlerle bağdaşmaz. Dolayısıyla da, Kelâm ilminin doğuşunu ve gelişmesini daha yansız, nesnel, sağlıklı ve tutarlı bir şekilde izah edebilmemiz için, her şeyden önce, iç ve dış faktörlerin birlikte ortaklaşa etkili olduğu olgusunu ele alıp değerlendirmemiz gerekir. Çünkü bu bağlamda Ortaçağ İslâm dünyasının ilmen ve fikren hareketliliğini, dinamizmini ve canlılığını sağlayan kelâmın doğuşuna tesir eden iç ve dış etkilerin varlığı inkâr edilemez.

### 1.İç Sebepler

#### 1a.İslâm Toplumunu İçinde Siyasî ve İtikâdî Olaylar ve Çekişmeler

İslâm’ın başlangıcında meydana gelen siyasal anlaşmazlıklar ve mücadelelerin büyük ölçüde dine ve onun inançlarına bağlı olduğu görünmektedir. Çünkü diyalektik tarzda akâid mevzuunda araştırmaya dalan müslümanların birbirinden farklı fırkalara ayrılmaları gerekmiştir. Bu, akâid ilminin veya kelâm ilminin müslümanlarda ortaya çıkışını çabuklaştıran ve hızlandıran en önemli amillerden biri olmuştur.

Kur’ân, inanç, ibadet ve ahlâk konularına doğrudan ve ayrıntılarıyla temas etmiş olduğu halde, siyasal konularda danışma (şûrâ), liyâkat, hakkaniyet, adalet, emanetlerin ehline verilmesi, takvâ gibi evrensel nitelik taşıyan genel ilkelerin dışında herhangi bir belirlemede bulunup bu doğrultuda öneri getirmemiştir. Dolayısıyla imâmet, iktidâr ve hâkimiyet meselesi, dinî olmaktan ziyade dünyevî ve siyasal bir sorun olarak telakki edilebilir. Doğrudan doğruya müslümanların seçimi, işi ve uygulamasıdır.

Hız. Peygamber’in vefatının ardından müslümanlar arasında ilk fikrî ayrılık, siyâsî konularda zuhûr etmiştir. Peygamber’in yerine kimin halife olacağına ilişkin tartışmalar, Ebû Bekir’in halife seçilmesiyle çözülmüş gibi görünse de, devlet başkanlığı zamanla müslümanlar arasında en önemli bir problem teşkil etmiş, özellikle Ali b. Ebî Tâlib’in sonraki yandaşları, bu konunun dinsel temeli bulunduğunu öne sürerek halifeyi belirlemenin insanların içtihadına ve seçimine bırakılabilecek basit bir sorun olmadığını, hilâfetin nass (vahiy) yoluyla Ali b. Talib’e ve onun soyundan gelen kişilere tahsis edildiğini öne sürmüş ve konuyu dinin aslı unsurları ya da temel ilkeleri arasında mülâhaza etmiştir. Yine dev-

let başkanlığı (imâmet) etrafındaki tartışmaların ve çekişmelerin bir sonucu olarak Osmân b. Affân'ın öldürülmesinin ardından Ali b. Ebî Tâlib'in hilâfeti döneminde patlak veren Cemel ve Sıffin savaşları nedeniyle bir müslümanı öldürmenin dinsel hükmü, iman-günah, kader-cebir, tekfir gibi konular tartışılmış ve bunlara çözümler aranmaya çalışılmıştır. Siyasal iktidarı ya da erki bir türlü ele geçiremeyen muhalif gruplar ise, iktidar ümitlerini psikolojik olarak canlı tutmak için kurtarıcı "mehdî" inancını geliştirmişlerdir. Öte yandan Emevî yöneticileri icraatlarını ve siyâsî uygulamalarını meşrulaştırmak ve örtbas etmek amacıyla cebir akidesini yaymaya çalışmışlardır.

Hız. Peygamber döneminde itikâdi sorunlar tartışma gündemine pek sokulmuyordu. Çünkü müslümanlar itikâdi soruları bizzat Hız. Peygamber'in kendisine yönelterek sorunlarına çözüm arıyorlardı. Hız. Peygamber vefat edince, İslâm toplumu arasında Ensâr ve Muhâcir grupları tarafından, "Halife Ensâr'dan mı, yoksa Muhâcirlerden mi seçilmelidir?" şeklinde hilâfet tartışmaları yapılmış ve daha sonra bu tartışmalar, bir türlü dinmeyecek birtakım dinî-siyasî ihtilâfların baş göstermesine ve çekişmelerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır.<sup>10</sup> İşte bu tür ihtilâflar da, kelâm ilminin doğuşunda etkili olan bir iç neden olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hız. Osmân'ın ölümünden sonra Müslümanlar arasındaki siyasî ve itikâdi hesaplaşmaların şiddeti ve dozajı oldukça artmıştır. Müslümanlar, kendi kendilerine, ister istemez: "Biz bu savaşların içinde nasıl yer aldık?", "Kendi hür irademiz ve seçimimiz mi, yoksa Allah'ın takdiri mi bizi bu savaşlara soktu?", "Acaba bu savaşa katılanların iman açısından durumu nedir?" Bir başka söyleyişle, "Bu savaşlara katılanlar mümin mi, yoksa kâfir midirler?" gibi bir dizi soruyu sorma gereği duymuşlardır.<sup>11</sup>

Hız. Peygamber, Kur'ân'ın ana ilkelerinin ışığında, o zamanki Arap toplumunun siyasî-idârî gelenekleri ve pratiklerinden de yararlanarak bir yönetim modeli ortaya koymuştur. Hız. Peygamber, vefat etmeden önce, yerine hiç kimseyi bırakmamıştır. Bu yüzden müslümanlar peygambersiz siyasal hayata intibak etme ve devleti yönetecek otoriteyi belirleme konusunda, ilk yıllarda aralarında birtakım çekişmeler yaşayarak, kendi kendilerine ümmetin başına geçecek siyasal önderi (halife)

<sup>10</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâ'il el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980, s. 2; Ethem Ruhi Fıglalı, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, Ankara 1983, ss. 27-29.

<sup>11</sup> Hız. Ali'nin Sıffin savaşından döndükten sonra tâbilerinden yaşlı bir zâtle aralarında kaza ve kader üzerine yapılan tartışma için bk. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Muntazır, Beyrut 1409 / 1988, ss. 9-10.

aramaya koyulmuşlardır. Hz. Muhammed vefat ettiği zaman, Câhiliyye dönemi Arap kabilecilik zihniyeti ve anlayışı, toplumsal ve siyasal olaylarda tekrar su yüzüne çıkmaya başladı. Bu sebeple, dört halife dönemi uygulamalarını peygambersiz hayata intibak etmeye çalışan müslümanların siyâsi-idârî alandaki ciddi arayışları ve deneyimleri olarak görülebilir.<sup>12</sup> Hz. Ebû Bekir'in hilâfet makamına gelişi ile ilgili tartışmalardan çıkartılabilecek en önemli sonuçlardan birisi, bu meselenin, daha çok Arap geleneği doğrultusunda ve kabileler arası denge politikası gözetilerek çözümlenmiş olduğudur. Diğer önemli bir sonuç, ilk müslümanların, hilâfet işinin, kendilerine, yani insana bırakılmış bir mesele olduğunun bilincinde olduklarıdır. Bu olgu, bize, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra hiçbir kimseyi halife tayin ve vasiyet etmediğini de göstermektedir.

Hz. Osmân'ın halife olmasıyla beraber, Ümeyyeoğulları, kaybettikleri nüfuzlarına yeniden kavuştuklarını düşünmeye başlamışlardır. Hz. Osmân'ın, önemli mevkilere kendi kabilesinden insanları ataması büyük tepki uyandırmıştır. Ümeyyeoğulları'nın genel tutumu, valilerin birtakım keyfi uygulamaları, Hz. Osmân'ın yaşlılığı ve biraz da Hz. Ömer'den sonra iş başına gelmesinden dolayı, bir otorite boşluğunun doğmasına yol açması, onun Medine'deki tabanını yitirmesine yol açmıştır. Sonunda İslâm toplumunda Hz. Osmân'ın öldürülmesine yol açan fitne olayları patlak vermiştir.

Bütün bu olaylar, daha sonraki mezheplerin oluşmasında etkili olacak pek çok problemin su yüzüne çıkmasına neden olmuştur. Büyük günah meselesi, imâmet meselesi, amel-iman ilişkisi ve kader meselesi bunların başında gelmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan siyasal içerikli tartışmalar, daha sonra ortaya çıkan mezheplerin bu konularda tavır belirlemelerine yol açmıştır.

İlk dönem İslâm kelâm tarihinde ortaya çıkan tüm itikâdî akımlarda dinî, siyasal, sosyal koşulların önemli etkileri bulunuyordu. Diğer akımlar gibi Hâricîlik de, önce siyâsî boyutu ön planda olan bir hareket olarak doğmuş; daha sonra Emevîler döneminde itikâdî bir boyut kazanmıştı.

Her akımın görüşlerini geliştirip, kurumlaşma sürecine girdiği bir ortamda Hâricîler de, daha çok siyâsî nedenlerden hareketle gelişme imkânı bularak siyâsî görüşlerine uygun nazariyelerini geliştirdiler. İlk Hâricî gruplar, her büyük günahın küfür olduğunu, büyük günah işleyenlerin imanlarını kaybettiğini ve bundan ötürü de cehennemde kalacakları fikrini öne sürdüler. Hâricî grupları kendilerinden olmayan herkesi kanları dökülebilecek düşmanlar olarak görme eğiliminde idiler.

<sup>12</sup> Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Ankara 1993, s. 30.



Hâricilerin gündeme getirmesiyle İslâm toplumu, yeni birtakım meselelerle yüz yüze gelmişti. Bunlardan biri, onların çıkışlarıyla gündeme gelen siyasal iktidar / otorite sorunu idi. Bunu ilk kez onlar, müslüman toplumun gündemine taşımış ve iktidar sorununu da yeni bir biçimde ortaya koymuşlardı. Bu konuda ilk net tavrı onlar sergilemiş olup, hilâfetin Kureyş'li olmayan hür ve âdil her müslümanın hakkı olduğunu savunuyorlardı. Ayrıca, onlar iman problemini de ortaya atmışlardı. Öncelikle tahkim olayını benimseyenlerin İslâm toplumundan dışlanması gerektiğini öne sürüyorlardı. Onların böylesine toplum psikolojisine garip gelen yaklaşımları da, farklı bir boyut kazanarak siyasal iktidara karşı isyan etmeyi her an canlı tutuyordu. Binâenaleyh, Hâricî düşüncesinde kâfir kavramı, mü'min kavramından daha önemli bir role sahipti. Hâricîler, kendi görüşlerine dinî bir renk katarak, siyâsî görüş ve politikalarını onaylamadıkları kimseleri dışlıyorlardı.<sup>13</sup>

İslâm toplumunu tekfir ve dışlama noktasında aşırı bir fırka olarak kabul edilen Hâricîler büyük günah işleyen bir kimsenin artık müslüman olarak kalamayacağını belirterek,<sup>14</sup> kendi cihad taşkınlıklarını ve isyân hareketlerini mevcut idareye ve genel olarak İslâm ümmetine karşı çevirdiler ve bunu da uzlaşmaz bir taassupla ortaya attıkları aşkın ve aşırı bir idealizm uğruna yaptılar. "Hüküm ancak Allah'a aittir" sözü<sup>15</sup> Irak ve İran'da güçlü durumda olan bu aşiret mensuplarının parolası idi. Medine'de cemaatin dindar önderleri geniş ölçüde Emevîler'den hoşnut değillerdi; ama dinî düşüncenin büyük bir bölümünü temsil eden zihniyet, güçsüzlüğü ölçüsünde, yavaş yavaş Emevîler'in idaresine uydu ve yalnızca iman sahibi olmanın, bir kimsenin müslüman olarak tanınması için yeterli olduğunu ve amellerin esasa ilişkin şeyler olmadığını ortaya koydu. Havâric için "Hüküm yalnız Allah'a aittir" sözü, Allah'ın iradesiyle tesis edildiği kabul edilen siyâsî iktidara baş kaldırılmaması anlamına geldi. Hüküm Kiyamet Gününe erteleyenler anlamına gelen Mürçie grubu, büyük günah işleyen bir kişi hakkında hüküm vermekten kaçınılmasını öğütlediler. Onlarca bu kişinin kaderini ve âkıbetini Allah tayin edecektir.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Toshihiko Izutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, trc. Selahaddin Ayaz, İstanbul 1984, s. 14; Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji -Hâricîlik Düşüncesinin Doğuşu-*, Samsun 1999, ss. 121-122.

<sup>14</sup> Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tabsîr fî'd-Dîn*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1408 / 1988, s. 41.

<sup>15</sup> W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, ss. 16-18.

<sup>16</sup> Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. Muhammed Keylânî, Beyrut 1406 / 1986, I, 114, 139; İsa Doğan, *Mürçie ve Ebû Hanîfe*, Samsun 1992, s. 71; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürçie ve Te-sirleri*, Ankara 2000, ss. 104-107.

Hız. Osmân ve Ali dönemlerinde ilk olarak ortaya çıktıklarında Mürçi'e, bu iki halifenin lehinde ve aleyhinde olan güçlü zümrelere karşı yumuşak ve ılımlı bir görüşü temsil ediyorlardı. Emeviler devrinde ise bu ılımlı tutum yavaş yavaş tam bir Cebriye anlayışına gömülerek, halkın ahlâkî gevşekliğine ve aldırışsızlığına uygun bir duruma büründü ve Emevî idaresi ve icraatlarının savunulmasında bir araç haline dönüştü. Buna karşılık Emeviler de onların görüşlerinin yayılmasını teşvik ettiler. Hız. Ali devrinin başlarında muhâlifleri arasındaki siyasi kavgada tarafsız bir tutum takınan, daha çok ilim ve ibâdetle meşgul olan ve bu nedenle de kendilerine Mu'tezile denen Mürçi'e, böylece Mürçi'e adını almıştır.<sup>17</sup>

Ehl-i Sünnet, liderliğe en uygun olanın kim olduğuna karar verme sorumluluğunu bizzat topluma devretmek ve bırakmak suretiyle, Hız. Peygamber'in siyasi önder seçimi meselesini bilerek açık bıraktığı görüşünü benimsemiştir. Buna karşılık Şîa, Hız. Peygamber'in kendi yerine geçecek olan kimseyi, yani damadı ve yeğenini atadığını öne sürmüştür. Şîa olgusu, salt Hız. Peygamber'in Hız. Ali'yi seçtiği varsayımına ve Hız. Ali'nin kişisel niteliklerine bağlıktan çok daha büyük bir şeydi. Aynı zamanda Allah insanlara karşı adaletle ve lütfuyla muamele ettiğine göre, O'nun imâmet meselesini açık bırakacağına aklı uygun düşmeyeceği şeklinde kuramsal bir ilke de söz konusuydu. Şîiler, İslâm toplumunda meşrû otoritenin Hız. Peygamber'in ailesinde bulunduğunu, mevcut yönetimin istismâr ve adaletsizliklerine, sadece Hız. Muhammed'in meşrû mirasçısının son vereceğini ve bunu Kur'an ve Hız. Peygamber örneğine dayanan siyasi bir sistemle değiştirebileceğini savunuyorlardı.

Hâriciler, ümmetin karizmatik tabiatına ağırlık vermiş oldukları söz konusu olduğu halde, Şîiler'in imâmın karizmatik şahsiyetine büyük ağırlık vermiş oldukları görülmektedir Gerçek bedevî müsavatchılığı ile imâm, herhangi bir kabileden seçilebilirdi veya hatta Arap olmayan biri de olabilirdi. Hız. Peygamber'in ailesi (Ehl-i Beyt) veya Hâşimoğulları ve hatta bir bütün olarak Kureyş'in bile özel bir vasfı yoktu.<sup>18</sup>

İslâm'ın ilk birkaç yılı tatmin edici olmaktan uzak statükonun yerine, hepsi de otantik İslâm olarak gördükleri şeyi / akîdeyi koymaya çalışan çeşitli hareketlere ve ayrışmalara (firkalara) tanık olmuştur. Böylece her bir fırka, İslâm nâmına kendisinin en doğru (sahih) görüşü temsil ettiği ve dini en iyi şekilde anladığı savıyla ortaya çıkmıştır.

<sup>17</sup> Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Abdîrrahman el-Malatî *et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Kahire 1369 / 1949, s. 3; Fazlur Rahman, *İslâm*, trc. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, İstanbul 1981, ss. 107-108; Ahmet Turan, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Samsun 1993, s. 103.

<sup>18</sup> Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, ss. 44-45.

### **1b.Anlamı Kapalı Olan Bazı Dinî Metinlerin Üzerinde İhtilâf ve Anlaşmazlıklar**

Arap dilinin en edebî metni olarak kabul edilen Kur'an'da, görünen ve hissedilen varlık dünyasıyla ilgili açık, seçik ve net bilgiler yer aldığı gibi, görünmeyen ve hissedilemeyen âlemle ve geçmiş toplumlar ve âkıbetleri ile ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Üstelik Kur'an bunları farklı üslup ve edebî inceliklerle anlatıyordu. Diğer yandan, kimi âyetlerin delâleti açık ve net (muhkem) olduğu için kolayca anlaşılırken, bazıları anlam benzerliği veya kapalılığı (müteşâbih) yüzünden zor anlaşılıyor ya da hiç anlaşılıyordu. Kur'an'ın indiği dönemden uzaklaşıldıkça, sosyal gerçeklik değiştikçe ve ihtiyaçlar belirdikçe, insanlar, doğal olarak bu metinleri anlamada ve Tanrı'nın murâdını saptamada konuya farklı yöntemler ve anlayışlar doğrultusunda yaklaştıklarından dolayı, tabii ki farklı sonuçlar elde ettiler. Hatta öyle ki, Kur'an metni, sonuçta farklı anlayıştaki kişi ve grupların, kendi iddialarını desteklemek ve kendi konumlarını meşrûlaştırmak için kullandıkları bir metin (araç) haline geldi ve tek bir âyetle ilgili onlarca görüş ileri sürüldü. Ne var ki, Kur'an'ın kendi metninden kaynaklanan bazı anlama problemleri, mezheplerin ve fırkaların doğmasının doğrudan doğruya tek sebebi değildi. İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan fırkalar, genelde siyasal, kültürel, beşerî ve dünyevî nedenlere bağlı olarak da teşekkül etmiştir.<sup>19</sup> İnsanlar veya fırkalar, bu amaçlarını gerçekleştirmek uğruna, kılı kırk yaran akıl almaz yorumlar ve teviller yapmışlardır. Sonuçta her mezhep, fırka ve topluluk, değişik dünya görüşleri ışığında farklı bir Kur'an tasavvuru oluşturarak ona kendi görüşlerini okutmaya çalışmışlardır.

Müslümanlardan her topluluk ve grup, kendi görüşünün doğru inancın gerçek görüntüsü olduğunu öne sürmüştür. Her fırka, kendisini toplumun dayanağı, yegâne güven kaynağı olarak göstermek için bu uğurda bütün gücünü sarf etmiştir. Üstelik fırkalardan her biri, İslâm inancına bağlı kaldığını ve sadece kendisinin dinin isteklerini ya da Tanrı'nın murâdını yerine getirdiğini iddia etmiştir. Her fırkanın, Kur'an ve Hadis'ten ibaret olan Cemâat'ın güven kaynağını kendi düşüncesine indirgemesinde ve ondan elden geldiği kadar yardım arama yoluna gitmesinde bu tür çabaların izleri görülmektedir. İslam fırkalarının bu konudaki yöntemleri, Kur'an âyetlerinde aradıklarını bulmadıklarında ya da görüşlerini destekleyici dayanak göremediklerinde âyetleri gerçek anlamlarından sapmak veya onları yorumlayarak başka anlamlar elde etmektir. Şâyet ibarelerden iki veya daha çok anlam çıkarmak mümkün olmaz ise, bu defa söz konusu ibarelerin kapalı olduğunu öne sürerek keyfi (sübjektif) anlamlar verirlerdi. İşte onların Kur'an âyetlerini anlayış

<sup>19</sup> Fıglalı, "Önsöz", s. XXII.

ve değerlendirişlerinin temel özellikleri bunlardan ibaret olduğuna tanık olmaktadır.<sup>20</sup>

“Kitâb’ı sana O indirdi. Onun bazı âyetleri muhkemdir (ki) Onlar Kitâb’ın anasıdır. Diğerleri de müteşâbih (birbirine benzeyen, sonucu tam bilinemeyen)dir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak, uyardığı sonuca uğra(yıp belâlarını bul)mak için onun müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun te’vilini (uyardığı sonucun ne zaman gerçekleşeceğini) Allah’tan başka kimse bilmez. İlimde ileri gidenler: “Ona inandık, hepsi Rabbimiz’in katındandır” derler. Sağduyu sahiplerinden başkası düşünüp öğüt almaz.” [Âl-i İmrân 3/7.] âyeti uyarınca, Kur’ân’da müteşâbih anlatımın varlığı sâbit olmuştur. Bununla, Allah, müminlerde iman gücünü ölçmeyi ve sınamayı dilemektedir. Ancak bu tür âyetlerin varlığı, din âlimlerinin Kur’ân’da müteşâbih ifadelerin bulunduğu yerlerde görüş ayrılığına düşmelerine sebebiyet vermiştir. Bir çok zeki âlim, bunları tevil etmeye ve gerçek anlamlarını anlamaya çalışmıştır. Tevil sorunu, büyük bir görüş ayrılığına yol açmıştır. Çünkü görüş ayrılıklarının temelinde farklı kültürlerden gelen entelektüel düzeyi yüksek kimselerin bu tür ifadeleri yorumlama çabaları yatmaktadır. Kimi bilginler de, müteşâbih âyetlerle kendi aralarında gizli bir perde bulunmasına çalışmışlar, âyetleri tevil etmekten geri durmuşlar ve şöyle demişlerdir: “Rabbimiz, bizi hidayete erdirdikten sonra kalplerimizi sapıtırma! Bize kendi katından bir rahmet ihsan et! Kuşkusuz sen çok bağış yaparsın!” [Âl-i İmrân 3/8].<sup>21</sup> Bu anlayışı benimseyen Selefi bilginler, nefse hevâ ve hevâse tâbi olmaktan çekindikleri ve akla güvenmediklerinden bu tür ifadelere olduğu gibi inanma yolunu tercih etmişlerdir.

İslâm dininin fetihler yoluyla çeşitli coğrafya ve ülkelere yayılmasından sonra dinsel düşüncede derinleşme gereksinimi duyan müslümanlar, zâhiri mânaları itibarıyla itikâdî alanda birbirine ters düşer (teâruz) gibi görünen nasları (müteşâbih) çözmeye çalışmışlardır; bunun sonucu olarak da itikâdî alanda farklı görüş ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Pek çok âyette insanlar, hem kendileri (enfüs) hem de diğer varlık ve olgular (âfâk) üzerinde gözlem yapmaya, bu gözlemlerden yararlanarak nesne ve olayları ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik açıdan yorumlamaya çağırılmış, düşünüp akıl yürütenlerin doğru bilgilere ulaşacakları vurgulanmış, buna karşılık atalarından öğrendikleri inançlara öykünenlerin sağlıklı düşünemeyecekleri, hak inanç ve doğru davranış bilgisine ulaşamayacakları, dolayısıyla da sapıklıkta kalacakları vurgu-

<sup>20</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, trc. Sabri Hizmetli, Ankara 1992, ss. 46-47.

<sup>21</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da İtikâdî, Siyâsî ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbgatullah Kaya, İstanbul, ts., s. 24.

lanmıştır.<sup>22</sup> Müslümanlar, işte bu tanrısal buyruğa uyararak dinsel düşünceyi temellendiren sağlam ve güvenilir bilgiler üretmeye yönelmişlerdir. Bu durum, ister istemez kelâmî tartışmaların doğuşuna ve tekevvününe olumlu etkide bulunmuştur.

Herhangi bir din âliminin, itikâdî sorunlar karşısında kendi ilmî gücü ve otoritesine göre ortaya koyduğu çözüm önerisi tevil diye nitelendirilebilir. Ancak din bilgini, fikhî (pratik yaşamla ilgili) konularda bir çözüm önerisi ortaya koyarsa, buna re'y ya da ictihâdu'r-re'y denir. Şu halde din bilginleri, itikâdî sorunların çözümünü Kur'an'ın dinsel öğretilerine dayandırıyorlar; ayrıca fikhî konuları da Kur'an'ın bildirimlerine yöneltip izah ediyorlar. Fakihler ahkâmıla ilgili âyetleri ele alırken; kelâmcılar ise itikâdî içerikli âyetlerle ilgilenirler.

İslâm toplumunda ortaya çıkan yeni sorunlar karşısında âyet ve hadislerden hüküm çıkarma zorunluluğu belirince, her kelâm bilgini, dinsel bildirimlere ve öğretilere başvurmuş ve kendi ilmî metoduyla bireysel hükümler vermeye çalışmıştır. Ne var ki, gerek İslâm kelâmcılarının, bilimsel ölçüt ve yöntemlerinin değişik oluşu, gerekse âyet ve hadislerdeki anlamların hepsinin, herkesin ilk bakışta anlayacağı türden açık ve net olmayışı, bazen kesin bir hüküm vermek için birden çok nassın birlikte mütalaa edilmesi ve değerlendirilmesi gereği, din bilginleri tarafından farklı hükümler verilmesine sebebiyet vermiştir.

Sözgelimi, Kur'an'da bir yandan irâde hürriyetini ve beşerî sorumluluğu açık bir dille vurgulayan âyetler öbeği yer alırken, öte yandan cebre ağırlık veren ve dış âlemde meydana gelen insan eylemleri ve edimleri de dahil, tüm olgu ve hâdiseleri Allah'ın takdiri, gücü ve yaratımına atfeden âyetler topluluğunun bulunduğu göze çarpmaktadır. Sözgelimi, "İbrâhîm: Yonttuğunuz şeylere mi ibadet edersiniz! Halbuki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı, dedi" [es-Saffât 37/95-96.], "Gerçekten kâfir olanları (azap ile) korkutsan da korkutmasan da müsâvidir. Çünkü onlar îman etmezler. Zirâ Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Onların gözlerine de bir çeşit perde gerilmiştir ve onlar için (dünya ve âhirette) büyük bir azap vardır" [el-Bakara 2/6-7], "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin hepsi elbette îman ederlerdi. O halde sen, inanmaları için insanları zorluyor musun? Allah'ın izni olmadan hiç kimse inanamaz. O, murdarlık (azâbını), akıllarını kullanmayanlara verir" [Yûnus 10/99-100], "(Resûlüm) De ki: Mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin ve mülkü dilediğinden alırsın. Dilediğini yüceltir, dilediğini de alçaltırsın. Her türlü iyilik Sen'in elindedir. Gerçekten Sen her şeye kâdirsin" [Âl-i İmrân

<sup>22</sup> Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983, ss. 45-53.

3/26] meâlinde Kur'an'da geçen âyetler, cebr, belirlenmişlik ve her şeyin çizilmiş bir kadere bağlı olduğunu çağrıştırırken, “Şu da muhakkak ki ben, tövbe eden, inanan ve yararlı iş yapan, sonra (böylece) doğru yolda giden kimseyi bağışlarım” [Tâhâ 20/82], “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik, isterse şükreder, isterse de nankörlük eder” [el-İnsân 76/3], “Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir” [Fussilet 41/46], “De ki: Allah her şeyin Rabbi iken, ben ondan başka Rab mı arayacağım? Herkesin kazanacağı yalnız kendisine aittir. Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenmez...” [el-En'âm 6/164], “Her nefis, kazandığına karşılık bir rehidir” [el-Müddessir 74/38], “Allah her şahsa, ancak gücü yettiği kadar sorumluluk yükler. Herkesi kazandığı, ya kendi lehinedir, yahut aleyhinedir” [el-Bakara 2/286] meâlindeki âyetler ise, yaptığı işlerde insanın hür iradesi bulunduğunu açıkça duyumsatmakta ve onun bu işlerden ötürü kişisel sorumluluğunu vurgulamaktadır.

Bunun yanı sıra, din bilginleri, müteşâbih (anlamı kapalı ve müphem) âyetleri nasıl yorumlamışlardır (te'vîl)? Din bilginlerinin, Kur'an'da muhkem (lafzî ve zâhirî anlamı açık ve seçik) ve müteşâbihâtın yer aldığı konusunda uzlaşmaya vardıkları halde, onların hangi âyetler topluluğunun muhkem, hangilerinin müteşâbihât olduğu hususunda bir birlik sağladıkları söylenemez. Sözelimi, “Yahûdiler: “Allah'ın eli bağlıdır (sıkıdır/cimridir)” dediler. Kendi elleri bağlandı ve söyledikleri sözden ötürü lânetlendiler. Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır, dilediği gibi verir...” [el-Mâide 5/64], “(Rabb'in İblis'e) dedi ki: “Ey İblis, iki elimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir? Büyüklük mü tasladın, yoksa yücelerden mi oldun?” [Sâd 38/75], “Kendisine karşı) nankörlük edilen (kulumuz)a (bizden) bir mükâfat olmak üzere (gemi), gözlerimizin önünde akıp gidiyordu” [el-Kamer 54/14], “Allah'ı gereği gibi bilemediler. Halbuki kıyâmet günü yer, tamâmen O'nun avucu içindedir, gökler de sağ elinde dürülmüştür. O, onların ortak koştuklarından uzak ve yücedir” [ez-Zümer 39/67], “O Rahmân Arş'a istivâ etmiş (kurulmuş)tur” [Tâhâ 20/5] gibi Kur'an'da Allah'ın arş'a istivâsı, el (yed), göz ve yüz (vech)ünün geçtiği müteşâbih âyetlerde teşbîh ve teccîm vurgulanırken, “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir” [eş-Şûrâ 42/11] âyeti vb.'de ise, mutlak tenzîh bildirilmektedir. Selef bu müteşâbih âyetlerin tevilinden uzak dururken, bazı kelâmcı grupları yani Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler, tenzîhle ilgili âyetlere uyum sağlaması için, müteşâbihâtı yorumluyorlardı. Bazı kelâmcılar, yani Müşebbihe ve Mücessime ise, bu konuda büsbütün teşbîh ve teccîme düşmüşlerdir.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Metin Yurdağur, *Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1996, s. 31.

Daha doğrusu Müşebbihe ve Mücessime, lafzî manalara harfiyen uyarak Allah'ı insanbiçimçi bir varlık sûretinde tasavvur etmişlerdir.<sup>24</sup>

Selef âlimleri, teşbîh âyetleri hakkında hiçbir şey yapılmamasını, yani aklın kullanılmamasını savunuyorlardı. Çünkü onlar, Tanrı'nın insana benzemesinin imkânsızlığını bilmekle birlikte, yine de bu teşbîh âyetlerinin Tanrı'nın kelâmı olduğunu açıkça itiraf etmişler, böylece onlara olduğu gibi nasılsa öylece inanmışlar ve onların anlamlarını araştırmaktan yahut yorumlamaktan kaçınmışlardır.<sup>25</sup>

Âl-i İmrân 3/7. âyeti uyarınca Kur'an âyetleri iki ana sınıfa ayrılmaktadır: Kabaca delâletleri kesin olan ve olmayan muhkem ve müteşâbih âyetler. Kur'an'da pek az âyet bunun kadar tartışma konusu edilmiştir. Müfessirlerin temel tartışmaları iki merkezî noktada toplanmaktadır: İlk olarak bu terimlerin tam mânaları, ikinci olarak da, bu müphem âyetlerin Hz. Peygamber'e vahyedilen sırları ve münasebetleri.

Bazı müfessirler, sadece sûrelerin başlangıçlarında yer alan hurûfi mukatta'anın müteşâbih ve geri kalan âyetlerin muhkem olduğunu savundular. Bazıları, haşir ve Allah'ın sıfatları hakkındaki bütün âyetlerin müteşâbih olduğunu öne sürdüler; diğer bir kısım kimseler ise, sadece ibâdet ve vecibelerle ilgili âyetlerin muhkem olduğunu kabul ettiler; neshedilen âyetleri de müteşâbih olarak değerlendirdiler.

Aslında, müteşâbihât Yaratıcı'nın ihtimâm gösterdiği ve insanoğluna bahşettiği akli harekete geçirip geliştirmede bir araçtır ve dolayısıyla da, onların önemi büyüktür ve Kitap'ta yer almaları gerekir.<sup>26</sup>

Kur'an'da müteşâbihâtın varlığı metnin doğasından olup, yorumlama bağlamında ortaya çıkmaktadır.<sup>27</sup> Bütün metinlerden, özellikle vahyedilen metinlerden, muhkemât kadar müteşâbihâtı da içermesi beklenir ve onların varlığı, din biliminin genişlemesi ve daralmasının açık sebebi ve sonucudur. Kur'an'ın kendisi, müteşâbihâtın nasıl belirleneceği, sabitleştirileceği ve diğerlerinden ayırt edileceği doğrultusunda bize ışık tutan hiçbir ipucu vermemektedir. Bütün İslâm düşünce tarihi her bir Kur'an âyetinin potansiyel olarak müteşâbih olmak kuşkusuyla karşı

<sup>24</sup> Müşebbihe ve Mücessime hakkında bk. Fahrüddin Muhammed Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Muhammed el-Mu'tasım bi'llah el-Bağdâdî, Beyrut 1407 / 1986, ss. 81-88.

<sup>25</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi's-Şeytân*, nşr. Muhammed Hamid el-Fakî, Kahire 1939, II, 139.

<sup>26</sup> Abdülkerim Suruş, "Dinî Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", trc. A. Hadi Adanalı, *İslâmî Araştırmalar*, IX/1-4 (1996), s. 74.

<sup>27</sup> Tevil, bir hedef ve gayeye yönelik zihni bir harekettir. İnceleme ya da düşünme yoluyla herhangi bir bilgisine ulaşma çabasıdır. Bk. Nasr Hâmid Ebü Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'an İlimleri Üzerine*, trc. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001, ss. 280-281

karşıya bulunduğunu göstermektedir. İşte bu da, tüm bunların yorumunun tabiatından ve önceden ağırlanmış varsayımlardan kaynaklandığına ilişkin öne sürülen görüşü destekleyen açık bir kanıttır.<sup>28</sup>

Yine, Kaderiyye ve Mu'tezile kelâmcıları Kur'an'da geçen, "Biz, her şeyi bir ölçüye göre yarattık" [el-Kamer 54/49] âyetindeki ölçüyü (kader), beşerî fiillere uygulamaz. Çünkü Kaderiyye ve Mu'tezililer, daha çok buradaki kaderden dış âlemde geçerli olan tabii dengelilik, ölçülülük, düzenlilik, kurallılık, yasallık ve bilgeliği anlarlar.<sup>29</sup> Kaderiyye ve Mu'tezile'ye göre, kader ve kaza yoktur. Dileyen dilediği fiili işler. Kulun tüm fiilleri ister hayır olsun isterse şer olsun sadece kendi irâdesi, arzusu ve kudretine bağlı olarak gerçekleşir. Allah'ın dilemesi ya da kudreti bu tür fiillere etki ve müdahale edemez. Çünkü Onlara göre, beşerî fiillerin ezelde belirlenmiş olması insan hürriyetine zıt olduğundan dolayı kabul edilemez bir durumdur. Cebriyye ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna iman hadisi mucibince,<sup>30</sup> hem beşerî fiilleri hem de doğal olguları ezeli yazgı, takdir ve belirleme kapsamında ele alıp izah etmişlerdir. Ancak, Cebriyye mezhebi insanı kader önünde mahkûm bir varlık olarak görerek, kula ne fiil, ne ihtiyar, ne de kudret verir. Onlar, insanların fiillerinde cansız varlıklar gibi mecbûr ve belirlenmiş olduklarını kabul ederler.<sup>31</sup> Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise, ilâhî takdir kapsamında beşerî fiillerden ötürü kulun sorumluluğunu "kesb" kavramıyla temellendirmeye çalışmışlardır. Eş'ariler göre, kazâ Allah'ın ezeli karar ve hükmüdür. Kader ise, varlıkların birer birer yokluktan varlığa geçmeleridir. Mâtürîdilerin ise, Eş'arilerin kazâ ve kader kavramlarına verdikleri manaların tersini onlara yüklediklerine tanık olmaktayız. Şu halde Mâtürîdilre göre, kazâ, varlıkları hikmet ve kemâl nitelikleriyle meydana getirip yaratma demektir. Kader ise, Allah'ın ezeli olarak yaratıkların zararlı, çirkin, iyi ve güzel niteliklerini bilip, öylece ezeli takdir, hüküm ve tahdîd etmesini ifade eder.<sup>32</sup> Bu açıklamalara

<sup>28</sup> Suruş, "Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi", s. 75.

<sup>29</sup> Kader meselesinde insanın iradesini ilgilendiren nokta ile tabii ve kevnî hadiseleri ilgilendiren ciheti birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü insanın iradesi ruhi bir davranış iken, tabii ve kevnî oluşlar, Sünnet-i İlahiyye denilen tabiat kanunları kapsamına girer. Bk. Hüseyin Atay, *Kur'an'da İman Esasları*, Ankara 1998, ss. 133-143.

<sup>30</sup> Kaderin, iyi veya kötü, tatlı veya acı her şeyin Allah'tan geldiğine imanın da geçtiği Cibril hadisi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul 1315 / 1897, c. II, s. 18; a. mlf., *Halku'l-Ef 'âli'l-İbâd ve'r-Redd alâ'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'tîl*, Beyrut 1407 / 1987, s. 37; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, c. I, Mısır (Bulak) 1300-1301, ss. 205-110.

<sup>31</sup> Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamîd, Beyrut 1411/1990, s. 211; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 156; eş-Şehristânî, *el-Mîlel*, I, 87.

<sup>32</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Ankara 2003, ss. 486-489; a. mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu,



bakıldığında, kazâ ve kader kavramlarının, Allah'ın ezeli sıfatlarından olan ilim, irâde, kudret ve tekvîn sıfatlarıyla çok yakın bir ilgisinin olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an, İslâm inançlarının yanında, muhâlif akîdeleri ve onları hükümsüz kılan delilleri de ihtiva edip zikretmektedir. Bu, bazı müslümanların zihninde akîde konusunda araştırma yapmayı hedef edinen ve muhâlif inançlara karşı İslâm akîdesini savunma keyfiyetini doğuran önemli bir etkidir. İslâm'a muhalif, inanç, mezhep ve dinlerin zikredildiği âyetlerin, okuyucusunda, bu muhâlif akîdeler, mezhepler ve dinler hakkında, bunların her birisinin fırkaları ile İslâm akîdesi arasındaki ayrılık mevzuunda bir sorunun **belirip çıkması kaçınılmazdır**.<sup>33</sup>

Hız. Peygamber ve müslümanlar, Allah'ın kitabında geldiği ve bildirildiği şekliyle bir tek iman üzere o devri geçirdiler ve bir bölünme yaşamadılar. Onlar, vahiy zamanını ve onu getiren Peygamberin sohbetini bizzat idrak ettiler. Sohbetin nuru gidince ve vahiy zamanından tedricen uzaklaştıkça, etrafı kuşku ve vehimler kapladı.<sup>34</sup> Sahabenin, müslümanları böler ve parçalar endişesiyle akâid alanında akli araştırma ve içtihadâ girişmekten kaçınması ve çekinmesi bu duruma ilave edilebilir. Binâenaleyh Sahâbe, akâid usûlünde bir tek yol üzere bulunarak tevhîd kelimesine bağlı kalmışlardır. Onlar, ilâhî zât ve sıfatları üzerinde vahdaniyet ve tenzîh bakımından ihtilaf etmedikleri halde, belki bazen miras gibi şer'î hükümlerle ilgili meselelerde anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Böyle bir ihtilâf da, rey ile içtihadâda bulunma çabalarından ileri gelmektedir.<sup>35</sup>

Kalplerinde eğrilik olan kötü niyetli kimseler ya da İslâm dünyasında "Zındık" diye nitelendirilen şahıslar, müteşâbihlere sarılmışlar, hiçbir kural tanımadan yaptıkları yorumlarla dinî esasları yıkmaya çabalamışlardır.

İslâm inançları mevzûunda müslümanlardan bazı nefislerine uyan kimselerin şüphe etmesi sahabe döneminin sonlarına rastlar. Bazıları zât ve sıfatlarla ilgili Kur'an metinlerinin yorumlanmasına ilgi gösterip, Selefîn yolundan uzak mezheplerin tevîllerini benimsediler. Bunun sonucu olarak, meseleler ve şüpheler doğdu. Sözgelisi, Abdülkâhir el-Bağdâdî, kader ve istitâ'at (seçme gücü) meselesindeki ayrılığın sahâbenin son dönemlerinde vukûa geldiğini belirtmektedir. Ma'bed el-

Ankara 2002, ss. 390-392; Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Taftâzânî, **Şerhu'l-Makâsid**, thk. Abdurrahmân Umeyra, Kum 1409 / 1989, IV, 265.

<sup>33</sup> el-Hac 22/17; el-Bakara 2/62; el-Câsiye 45/24; el-En'âm 6/76; el-İsrâ 17/94-95; el-Enbiyâ 21/104.

<sup>34</sup> Mustafa Abdürrâzık, **Temhîd li Târîhi'l-Felsefetü'l-İslâmiyye**, Kahire 1363/1944, s. 272.

<sup>35</sup> el-Bağdâdî, **el-Fark**, s. 10; a. mlf., **Mezhepler Arasındaki Farklar**, ss. 7-8.

Cühenî, Gaylân ed-Dimeşki ve Ca'd b. Dirhem'in bu ihtilâfî çıkartanlar olduğu kaydedilmektedir.<sup>36</sup>

Bizzat dinî nasların yapısı kelâm ilminin zuhûruna davet eden ve yol açan faktörlerdendir: Bu metinlerden bir kısmı ya bazı müslümanların zihinlerinde İslâm akîdesi ve ona muhalif akîdeler hakkında araştırma ve inceleme sevgisini, tabiatı itibariyle harekete geçirip yaydı, ya da bazı sıfat âyetleri gibi mânası idrâk edilmeyen müteşâbih kabilinden birtakım metinler, bu gibi metinlerin bir kısım nefsinde ve hevâsına tâbi olanlarca tevîli, daha sonra bu ilmin konusunu teşkil edecek zor, karışık itikâdî meselelere götürdü.

Sonuçta her din âlimi kendi entelektüel birikim, görüş ve bilimsel metoduna göre, dinsel metinlerdeki kapalı ve muğlak anlamları farklı şekillerde anlayıp yorumlamayı tercih etti. Böyle bir çaba da mezhepler arasında görüş ayrılıkları ve ayrışmaların doğuşuna sebebiyet verdi.

## 2.Dış Sebepler

### 2a.İslâmiyetin Diğer Din, Kültür ve Medeniyetlerle Karşılığı ve Kaynaşması

Gerçekten müslümanlar, fetihlerle meşgul olduklarından, onlara akâid konusunda araştırma yapmaya müsaade eden ya da buna fırsat tanıyan boş vakitleri bulunmuyordu. İslâm fetholunan ülkelerde istikrâra kavuşunca, bazı müslümanlar, araştırma yönünden akâidle meşgul olabilecek vakti ve imkanı kendilerinde buldular. Bu olanağa, müslümanların bu ülkelerde Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi semâvî din mensuplarıyla karşılaşmaları ve karışmaları da ilave olunabilir. Bunlar ilim ve felsefe erbâbı idiler ve akâidde cedele itina gösteriyorlardı. Böylece Yahudiler ve Hıristiyanlarla karışıp kaynaşma sonucu bazı müslümanlarda, Hıristiyanlarda ve Müsevilerde görüldüğü şekilde akâid meselelerinde diyalektik, münakaşa ve delillendirmeyi sevme eğilimi belirdi.

VII. asırda müslümanlar arasında kazâ, insanın hürriyeti ve irâdesi etrafında şiddetli diyalektik tartışmalar ve çekişmeler yaşandı. Şahsî karışma, kaynaşma sebebiyle Doğu Hıristiyanlarından bu vb. meselelerde İslâm toplumunun içine bazı münakaşalar girdi. Yeni fethedilen ülkelerde yaşayan insanların pek çoğu eski dinlerinden vazgeçerek İslâmiyet'e giriyorlardı. Ancak bu yeni Müslümanlar arasında eski inançlarından büsbütün sıyrılmaya ve bu inançlarının tesirinden kurtulmaya muvaffak olamayanlar da vardı. Bunlar zihinsel olarak hâlâ eski dinlerinin fikir kalıntılarına sahipti ve itikâdî meseleleri hep o eski inançlarının ışığı altında mütâlâa ederek çözmeye çalışıyorlardı. İşte bu

<sup>36</sup> el-Bağdâdî, *el-Fark*, ss. 10-11; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 8.

nedenledir ki, kader probleminin tartışma zeminine çekilmesinin İslâm'ı içtenlikle benimsemeyen Hıristiyanlar tarafından teşvik ve tahrik edilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu Hıristiyanların eski inançsal geleneklerini bütünüyle bir yana bırakmak sûretiyle İslâm'a tam olarak bağlanmamış olduklarını müşahede etmekteyiz. Çünkü bir insanın, zamanla zihninde ve rûhunda yer edip bütün benliğini sarmış olan bir inancı psikolojik olarak birdenbire terk etmesi kolay bir şey değildir.<sup>37</sup> Bunu bize İslâmiyetten önce Kıptî olan Gaylân ed-Dimeşki'nin durumu açıkça göstermektedir. Çünkü Gaylân, kaderi inkâr edip onu Müslümanlar arasında yaymaya çalışanların en önde gelenidir, denebilir. İslâm toplumu içinde kader etrafında itikâdi kuşkular yayan müslüman olmuş bazı eski Hıristiyanlar gibi, teşbih ve teccîm şüphelerini ortaya koyan bazı müslüman olmuş Yahudileri de görmekteyiz. Şehristânî'ye göre, teşbih hakkındaki uydurma haberlerin çoğu Yahudilerden gelmektedir. Çünkü onlarda teşbih bir tabiattır.<sup>38</sup> Her halde Yahudi iken müslüman olan Abdullah b. Sebe, Hz. Ali hakkındaki aşırılıkları yanında, teşbih şüphelerini ortaya atan ilk kişidir.<sup>39</sup> İbn Sebe'nin en meşhûr öğretileri vâsîlik ve ricat fikrinden ibarettir. Şîa'ya göre, imâmet, dinin esası ve istinadgâhıdır. Peygamber'in bunu ihmal edip ümmete tefvîz etmesi câiz değildir. Peygamber'in ümmetine imâm tayin etmesi vâciptir ki, bu takdirde imam büyük ve küçük günahlardan masûm bir zât olur. Hz. Ali'yi Hz. Peygamber'in kendisi tayin etmiştir. Böylece Şîiler Peygamber'in imâmeti Hz. Ali'ye vasiyet etmiş olduğunu ve bundan dolayı onun Peygamberin vasisi olduğunu öne sürerler. İbn Sebe, ricat (dünyaya geri dönüş) fikrini Yahudilikten almıştır. Çünkü Yahudilere göre peygamber İlyas göğe çıkmış, yakında dönecek, din ve kanunu iade edecektir. İlk asırlarında Hıristiyanlıkta da bu fikir doğmuştur. Şîiler arasında bu fikir, imâmların saklanması ve gizli kalması (gaybet) şeklini almıştır. Gaybete giren imâm dönecek, yer yüzünü adaletle dolduracaktır.<sup>40</sup> Beklenen mehdînin zuhûru fikri de bundan doğmuştur.

Asılları bu dinlere kadar varan bazı müslümanlar şüpheler ve sorgulamalar izhâr ettiklerinden, İslâm akâidi ile diğer semâvî dinlerin akidelere arasındaki açık ihtilâf sonucunda, müslümanlara İslâm akidesini ispat ve savunma ile Yahudi-Hıristiyan inançlarıyla mücadeleye girişmek gerekli olmuştur. Bu takdirde her fırkanın diğer gruba delille galip gelmeye ve o grubu susturmaya çalışması gayet tabiidir. Bu noktada, Yunan felsefesi kültürlerine sahip olan Yahudi ve Hıristiyanlara red hususunda, yardım amacıyla müslümanların Emevî döneminin sonlarından

<sup>37</sup> Gölcük ve Toprak, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>38</sup> eş-Şehristânî, *a.g.e.*, I, 106

<sup>39</sup> el-Bağdâdi, *el-Fark*, ss. 233-236; a. mlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 177-179.

<sup>40</sup> Yaşar Kutluay, *İslâm ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, ss. 88-91.

itibaren Yunan mantığını öğrenmeye gereksinimleri olduğu ortaya çıktı. İşte tüm bunları, akli delillerle İslâm inançlarını müdâfaa eden bir ilim olması itibarıyla kelâm ilminin var olmasını ve tekevvününü teşvik eden sebepler olarak görebiliriz.

O halde müslüman âlimlerden ilim sahibi, mantık ve diğer unsurlara red için mantık burhanlarını iyi bilen bir grubun ortaya çıkması gerekli görünüyordu. Mütakellimlerden Mu'tezile'nin yaptığı işte bu olmuştur. Müslümanlarda açık bir şekilde kendisine gereksinim duyulan kelâm ilmi kaidelerini ve söz söyleme gücünü bütün bunlar yardımıyla daha da sağlamlaştırmıştır.

Bir yandan İslâm'a yapılan hücumları önlemek, öte yandan öteki dinleri öğrenerek karşı hücumla geçmek lüzumunu duyan müslümanlar da o dinleri ve öğretilerini öğrenmeye giriştiler. Gerek Yahudilik, gerekse Hıristiyanlık eski felsefe çevreleri ile temasları sonucu böyle bir renge bürünmüştü. Müslüman tartışmacılar bu din ve mezheplerini öğrenirken aynı zamanda felsefe ve düşünce aleti olarak mantıkla karşılaştılar. Daha sonraki iki asır içinde felsefe ile doğrudan doğruya temas başladı. Girişilen büyük ölçüdeki tercüme faaliyeti ile Eski Yunan'ın bütün felsefi tefekkürü İslâm dünyasına intikal etti. Bunun sonucu kendisini dini düşünce sahasında da gösterdi. İslâm bu açıdan da incelenmeye başlandı. Ekoller kendilerini bu yeni bilgilerle koruyorlar ve donatıyorlar; muarızlarına aynı silahlarla hücum ediyorlardı.

Memleketin kuzey-batı bölümünde İran'ın ikili ilâh (dualist) sistemini kabul eden dini hâkim ve yaygındı. Zulmet ve nûr, yani karanlık ve aydınlık gibi iki kadim esas, dinin temelini oluşturuyordu. Bu esasların başlangıcı sonsuza kadar gidiyordu. Hayır (iyilik) ve şerr (kötülük), fayda ve zarar, güzel ve çirkin, ıslah ve fesâd hep bu iki kadim, müdebbir aslın fiilleridir. Bu iki asl yalnız değildirler, her ikisinin de birer ordusu vardır. Ateş, Ahuramazdâ (Hürmüz)'nın oğlu, güneş ise gözüdür. Ehrimen fenalık (şer) ordusunun başıdır. Bu ordu bütün kâinatı ele geçirmeye, hâkim olmaya çalışmaktadır. Kıyamet günü yaklaştığında bir kurtarıcı gelecektir. Bu kurtarıcı insanları uyacaktır. O zaman Ahuramazda ile Ehrimen arasında nihâî savaş cereyan edecek ve birincisi bu mücadeleden mutlak başarı ile çıkacaktır.<sup>41</sup>

Kelâmdaki belli bazı esaslı kozmoloji ve teoloji doktrinlerinin teşekkülünde Fârisî ikiciliğin (dualizm/sünâiyye) oynadığı rol açıktır. Kesin olarak ifade etmek gerekirse, Mütakellimûn ve İran'lı Maniheist ikiciler (sâneviyye) arasında erken dönemde bir ilişki bulunduğu hakkında bol miktarda delil mevcuttur ve bu ilişki, kelâm literatüründe ikicilere

<sup>41</sup> Dualist öğretiler konusunda bk. Şinasi Gündüz, **Sâbiiler: Son Gnostikler**, Ankara 1995, ss. 67-77.

(düalistlere) karşı çok sayıda reddiye ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ölm. 357/957) *Kitâbu'l-Eğânî*'sinde, kelâmın büyük imâmı Hasan-ı Basrî'nin (ölm. 110/728) bazı talebelerinin, Maniheizm taraftarı olmakla suçlanan kimselerle tartışmalar yaptıklarını okumaktayız.<sup>42</sup>

Farsların inançları ile ilgili olup da bazı müslümanlara tesir eden inançlardan biri de, Farsların hükümdarları ilâhî bir varlık telakki edip, Allah'ın onları insanlara hükmetmek üzere seçmiş ve onlara ululuğu tahsis ve ilâhî ruh ile onları teyit etmiş olduğu akidesidir. Farslara göre, hükümdarlar yer yüzünde Allah'ın gölgesidirler, Allah kullarının menfaat ve maslahatlarını gözetmek üzere onları yerde yerleştirmiştir, halkın onların üzerinde hak ve hukukları yoktur. İnsanlara onların sözlerini dinlemek ve onlara itâat etmek vacibtir. Kisrâlar, damarlarında ilâhî bir kan cereyan etmekte olduğu için hükümdarlık tacı giymenin sadece kendilerinin hakkı olduğunu iddia ederlerdi. İranlıların bu ilâhî kral fikrine, Şîa bazı gnostik (irfânî) unsurlar ilave etmiş görünmektedir. Sözgeşi, yanılmaz sıfatına haiz siyasi ve dinî bir lider olarak mutlak âlim imâmın olması gerektiği öğretisinin, gnostik inanç çevrelerinden geldiğini söylemek mümkündür.<sup>43</sup>

Farsların dini ve mezhepleri İran fethedildikten sonra İslâm memleketlerinde eridiler. Birçokları İslâmiyeti kabul etti ise de, asırlarca atalardan tevârüs ettikleri akîdelerini büsbütün bırakmadılar. Zaman geçtikçe, bu eski inanç ve mezheplerini İslâmiyet boyası ile örttüler. Şiilerin de Hz. Ali ve evlâdına bakışları atalarının Sasânî hükümdarlarına olan bakışlarının aynıdır. Farsların Seneviyye mezhebi İslâmiyet devrinde Râfizilerin istifade ettikleri bir kaynak haline gelmiştir. Onların bu yönde hareket etmeleri, Râfizilerin delillerini çürütmek üzere Mu'tezile vb. kelâm düşünürlerinin harekete geçmelerini gerekli kıldı. Zerdüş, Mani ve Mezdek öğretilerinin zaman zaman müslümanlar arasında Emevîler saltanatının son zamanlarında ve Abbâsiler döneminde zuhûr etmiş olmasını da buna eklemek mümkündür. Müslümanlar bu mezheplerle mücadeleye ve delillerini çürütmeye ve kendi mantık ve delilleri ile teyit etmeye mecbur kalmışlardır. Bu meselelerin ortaya atılması bazen müslümanların kendi aralarında fırkalara bölünmelerini gerektiriyordu. Müslümanlar itikâdî mezheplere ayrılarak kendi aralarında çekişiyorlar-

<sup>42</sup> Seyyid Numânu'l-Hak, "Hint ve Fârisî Arkaplan", trc. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, I, 81.

<sup>43</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Akılının Oluşumu (Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî)*, trc. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, ss. 315-316.; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, trc. Yaşar Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, İstanbul 2003, ss. 92-93; Fazlur Rahman, "İslâm'da Başkaldırı Hukuku", *İslâmî Araştırmalar*, VIII/2 (1995), s. 136.

dı. Bu hareketler ve mücadeleler, İslâm'da kelâm ilminin doğmasına sebebiyet vermiştir.<sup>44</sup>

Sosyolojik açıdan kültürler ve medeniyetler arası temas, etkileşim ve fikrî alış verişler (teâtileri) kaçınılmaz bir olgudur. Bu yüzden, güçlü ve üstün bir kültür konumundaki İslâm kültürü, siyasal ve askerî açıdan diğer kültürleri etkisi altına alırken, şu ya da bu şekilde, alt ve zayıf kültürlerden etkilenmiştir. Ne var ki bu etki, itikâdî problemlerin doğuşunun tek ve en önemli sâiki değil, problemlerin su yüzüne çıkışını çabuklaştıran bir sebep olmuştur, demek mümkündür.<sup>45</sup>

Dinî konularda akli tefekkür Mu'tezile ve onların selefleri olan Cehmiyye ve Kaderiyye'nin zuhuru ile onların ellerinde başlamıştır. Bu hadise ya da hareket, birinci hicrî asrın sonları ile ikinci hicrî asrın başları civarında gerçekleşmiştir. Akâid mevzuunda akli tefekkürün zuhuru, yani bunun fikrî bir akım ve akli bir metod olarak ortaya çıkması zorunlu idi. Çünkü bu da, İslâm'ın otoritesi Arap yarımadasının dışına taşıdığından beri İslâm'ın karşılaştığı fikrî meydan okumalara karşı koyabilmek için gerekliydi. Yine Materyalistler, Sâbiiler, Zerdüştiler, Maniheistler, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi diğer dinlere mensup olanlar ile İslâm arasındaki fikrî mücadele şiddet kazandığı zaman da bu hareketin zuhuru gerekliydi. İslâm siyasal bir kuvvet olarak eski din, inanış ve mezheplerin topraklarını fethetmiş ve oralarda şahsiyetini ispat etmiş ve oralara varlığını yerleştirmiştir. Ne var ki kendine has manevî düşünce yönüyle İslâm çeşitli dinlerin ve inançların sahipleriyle ve onların meydan okumalarıyla uzun bir müddet fikrî mücadeleye devam etmiştir. Ekserisi mevâliden olan ve dinî-felsefî problemlerin derinliklerine nüfuz kabiliyeti veren karmaşık akli ilimlere vakıf ve akli istidlal metodlarına aşina bilginler olan Mu'tezile kelamcıları, bu süre zarfında felsefe ve bid'at ehli Zındıklarla, Materyalistlerle, Müşebbihe ve Hulûliyye ile dişe diş fikrî harbe ve mücadeleye girip, bu harp ve mücadelede kuvvetli bir fikrî mücadeleyi temsil eden önderler olmuşlar ve böylece İslâm'ın manevî ve fikrî bünyesini, İslâm inançlarının saflığını bulandırmak isteyen yabancı fikirler ve cereyanlarla yapılan savaşın tehlikelerinden ve olumsuzluklarından korumuşlardır. Görev aşkı, İslâm dinini akli yollarla savunma sorumluluğunun bilinci ve dinî inançları sağlam fikrî temellere oturtmak çabası onların itici gücü olmuştur.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm*, Beyrut 1975, ss. 110-112; a. mlf., *Fecrû'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)*, trc. Ahmet Serdaroğlu, Ankara 1976, ss. 180-183.

<sup>45</sup> A. Saim Kılavuz, *a.g.e.*, ss. 410-411.

<sup>46</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem, İstanbul 1983, ss. 143-145.

## 2b.Tercüme Hareketleri ve Felsefî Cereyanlar

Hicaz dışında ve özellikle Irak'ta, Medine'nin tatbikata yönelik durum ve ılımlığı, yani bu amelî dindarlık tutumu dış etkilerle çok geçmeden fırtınalı birtakım felsefî düşüncelere ve cereyanlara boyun eğer hale geldi. Aslında Irak, İslâm'dan önce, çeşitli yönlerden gelen fikir, akım ve nazariyelerin bir karşılaşma, buluşma ve savaş alanı idi. Helenizm, Helenleşmiş Hıristiyanlık, Sâbiilik, Gnostisizm, Mecûsilerin İkciliği ve Budist unsurlar felsefî, dinî ve ahlâkî düşünce için gerekli mevcut fikirleri ve faaliyetleri temin etti. Her ne kadar ahlâkî meselelere yönelik ilk düşünce hareketi İslâm'ın kendi bünyesindeki olaylardan doğmuş ise de, bunlar çok geçmeden Irak'ın büyük kentlerinde nazari birtakım meseleler şekline dönüşmek zorunda kaldı.

Basra'da I/VII. yüzyıl ve II/VIII. yüzyılın başında karşılaştığımız ilk somut şahsiyet meşhur Hasan el-Basrî (ölm. 110/728)'dir. Medinelilere has takvânın bir temsilcisi durumunda olan Hasan el-Basrî, İslâm'ın Cebriyye'ye ait yorumunu şiddetle reddederek insanı fiillerinden ötürü sorumlu saymıştır. Ne var ki, onu nazari meraktan ziyade zühd ve takvâya dayalı bir ahlâklılığın bu yola sevk ettiği, yazdıklarından oldukça açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü biz onda, meselelerin felsefî yönünün tam anlamıyla fark edildiğini müşahede etmemekteyiz. O, Kur'an'a dayanarak bazan bütün fiillerin insandan sâdır olduğunu ve bu fiillerinden dolayı bizzat kendisinin sorumlu olduğunu; bazan da bütün iyi olan şeylerin Allah'a, kötü olanların ise şeytana ve insana izâfe edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. O halde burada Allah'ın iyilik niteliğini kurtarmak ve insanı, özellikle kötü amellerinde ötürü sorumlu kılmak üzere iki farklı sâik rol oynamaktadır. Öyle görünüyor ki, tamamıyla felsefî bir problem hüviyetinde olan Allah'ın mı, yoksa insanın mı bütün fiillerin etkin gerçek fâili olduğu sorunu Hasan el-Basrî'yi hiç ilgilendirmemektedir. Fakat daha sistemli bir biçimde düşünen kafalar, yani Mu'tezililer Cebriyeciliğin bu dindarâne reddini kabul edemezlerdi. Nitekim onlar kendi görüşlerini, insanın kendi fiillerinin kesin yaratıcısı olduğu lehinde söylemlenmiştir. Çünkü bu şekilde insan için övgü ve yergi, ödül ve ceza ile, ancak Allah'ın adaleti anlaşılır bir hale getirilebilirdi. Onlar, bu iddiayı Allah'ın mahiyeti ve insanın kaderi açısından kendi mantikî sonuçlarına götürmüşlerdir.

Antik düşünceden İslâm dünyasının ortak bilim ve kültür dili olan Arapça'ya ilk çeviri faaliyeti, Emevî prenslerinden Hâlid b. Yezid b. Muâviye (ölm. 704) tarafından başlatılmıştır. Grekçe'den ve eski Mısır dilinden kimyâya ilişkin eserlerin Arapça'ya çevrilmesini isteyen bu prens, kendisi de kimyâ ile yakından ilgilenmekteydi.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut, ts, s. 338.

Gerçek anlamda tercüme hareketi halife Me'mûn zamanında (813-833) başlayacaktır. Abbâsî Devleti'nin kuruluşundan bir süre sonra başkent Bağdad'da 832 yılında Me'mûn Beytül-Hikme ya da Dâru'l-Hikme adında bir ilmî araştırma ve tercüme faaliyetleri merkezi kurar<sup>48</sup> ve bu kurumun başına da Yahyâ b. İshâk'ın geçirildiğini görmekteyiz. Klâsik İslâm kaynakları Grekçe'den Arapça'ya tercüme faaliyetinin başlamasında Me'mûn'un gördüğü bir rüyanın etkili olduğundan söz ederler. Buna göre halife, beyaz tenli kızıl sakallı bir kişinin kendi tahtında oturduğunu görür ve bu kişinin karşısında saygı ile durarak ona bazı sorular yöneltir. Me'mûn'un rüyasında gördüğü bu kişin, Aristoteles olduğu rivâyet edilir. Me'mûn'un ivme kazandırdığı, devletinin imkânlarını yoluna seferber ettiği ve özellikle Aristo'yu temel alan tercüme faaliyetinin esas hedefi; Maniheist Gnostisizm ve Şii irfancılığıyla Abbâsilere muhalefet eden tüm güçlerin bilgi kaynaklarını susturmaktır. Me'mûn döneminde girilen diriliş hareketi nübüvvetin, imamların şahsında devam ettiği iddiasına dayanan Şii irfancılığında kendini gösteren Âlim Hermesçiliğe karşı bir tepki olarak gündeme gelmiştir. Diriliş hareketi sayesinde Arap dinî makûl ile Yunan kökenli Aristocu akli makûl arasında tarihsel bir buluşma gerçekleşmiştir. Bu, aynı zamanda İslâmî beyânî bilgi sistemiyle Yunan menşeli burhancı bilgi sistemi arasında bir mutabakatın sağlanmış olması anlamına gelmekteydi.<sup>49</sup>

Müslümanlar, Antik düşünce geleneğinin yoğun olarak yaşadığı İskenderiye, Antakya, Harrân, Urfa (Edessa), Nusaybin (Nisibe) ve Cundişapur gibi merkezlerin bulunduğu yerleri fethedince, burada yaşamakta olan kültürleri tanıma gereği duydular. Bu amaçla, o kültürlerle ait eserleri de Arapça'ya aktarmak üzere harekete geçtiler. Ayrıca Hindistan ve Mâverâünnehir bölgesinin fethi ile birlikte eski Hind bilimine dair önemli eserleri de Arapça'ya aktarmaya çalıştılar. Binâenaleyh müslümanlar, Antik düşüncenin ürünlerini, sadece Grekçe metinleriyle tanımakla kalmamış, aynı zamanda Süryânice, Kıbtice, Farsça ve Hindçe aracılığıyla da bu kültürün değişik açılımlarını ve görünümelerini tanıyıp o dönemin ortak bilim ve kültür dili olan Arapça'ya aktarmışlardır.<sup>50</sup>

Harran, esas itibariyle yıldıza tapanların bulunduğu bir yerdi ve bunlar yerli bir dini ve Doğu'dan gelen kadim tesirleri sürdürmekteydi-

<sup>48</sup> Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut 1353 / 1935, II, 62-66; Mahmut Kaya, "Beytülhikme" md., *D. İ. A.*, İstanbul 1992, VIII, s. 89.

<sup>49</sup> İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 339; el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l-Aklî'l-Arabî)*, ss. 311-312, 332.

<sup>50</sup> Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, ss. 211-212.



ler. Bu etkilerin, Hindistan'dan alınmış olan hususları da içerdiğini burada kaydetmek gereklidir.<sup>51</sup>

Abbâsî dönemi boyunca, kelâm ilminin gelişmesine, meselelerinin sınırlanmasına, bahislerinin derinleşip metodlarının incelenmesine yardım eden amillerden birisi, Mansûr, Reşid, Me'mûn gibi Abbâsî halifelerinden bazılarının teşvikiyle Arapça'ya nakli sonunda Yunan felsefe ve mantığının kelâm bilginlerince öğrenilmesi etkinliğidir.

Mansûr zamanında Arapça'ya ilk tercüme edilen eser, mantık olmuştur. Mantığı Arapça'ya ilk tercüme edenin Abdullah b. el-Mukaffa olduğu söylenir.<sup>52</sup> Herhalde bu, müslümanların ısrarla muhtaç oldukları kendisine başvuru olan şeydi. Müslüman kelâmcılar, diğer din mensuplarından hasımlarına karşı onların silahlarıyla silahlanmayı arzuluyorlardı, çünkü onlar Yunan felsefe ve mantığında dirayet sahibi idiler.

Daha sonra Me'mûn zamanında İlâhiyyât, Tabiiyyât ve Ahlâk mevzuundaki Yunan felsefe kitapları Arapça'ya çevrildi. Bazı Eflâtûn ve Aristo'nun eserleriyle, bir kısım yeni Eflatunculukla ilgili eserler tercüme edildi.<sup>53</sup> Kelâm ilmi alanında bunların neticelerine bakıldığında, birincisi, kelâmcıların Yunan mantığını kendi dinsel söylemleri ve savları için bir âlet olarak kullanmalarındadır. Nitekim bazı akâid ve felsefe meselelerine onu felsefî terimleriyle kullanarak karıştırmışlardır. Sonra akâide daha yakın olan felsefe bahislerine, sözgelimi cevher, araz ve hükümleri, hareket, sükûn, tafra, varlıkların yapıları vb. gibi bazılarınca aklı yönden akâidin takriri ve izahı bakımından faydalı olan felsefe meselelerine dalmışlardır. Diğer bir grup için bu akide takririyle felsefe bahisleri arasında en ufak bir alaka bulunmamaktadır.

İslâm akâidiyle Yunan felsefesi arasında arasındaki bu kaynaştırma işine meyledenler, Mütetekellimler grubundan Mu'tezile mensupları oldu. Bunun, Me'mûn zamanında gerçekleştiğine Şehristânî şöylece işaret etmektedir:

*“Mu'tezile Şeyhleri Me'mûn zamanında felsefecilerin kitaplarını incelediler, onların metodlarıyla kelâmunkileri karıştırdılar, kendilerince ayrı bir ilim meydana getirdiler, ki buna kelâm ilmi adı verilir. Zira kelâmcıların üzerinde konuştukları ve münakaşa ettikleri en açık mesele kelâm meselesidir. Bundan dolayı bir nevi onun ismiyle adlandırıldı. Felsefeciler ise*

<sup>51</sup> Numânu'l-Hak, “Hint ve Fârisi Arkaplan”, I, 78.

<sup>52</sup> Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, trc. Lütfü Şimşek, İstanbul 2003, ss. 37, 40, 69, 194; Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 14; O'leary, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, s. 108; Mustafa Demirci, **Beytü'l-Hikme**, İstanbul 1996, s. 102.

<sup>53</sup> O'leary, **a.g.e.**, ss. 111-115; T.J. De Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, İstanbul 2001, ss. 42-48.

ilimlerinden bir dala kelâmcılara karşılık olmak üzere mantık adını verdiler. Mantık ve kelâm eş anlamlıdır”<sup>54</sup>

Kelâmcılardan bir topluluk, akâid meselelerinin isbâtı, delillere ve belirli tanımlara muhtaç olduğunu savunmaktadır. İlim onların varlığıyla hedefe ulaşır; bu ise ancak mantık bahisleriyle hasıl olur veya onlarla kuvvetlenir, o halde kelâm disiplini mantık bilimine muhtaçtır. Böylece onların, mantığı kelâmın bir parçası olarak değil, hizmet aracı ve âlet olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bunun için mantık ilimlerin hizmetkârıdır.

Mantık ve felsefenin kelâm âlimlerine intikâli gerekmiştir. Zira kelâmcılar aklı delil esası üzerine akâid bahislerini araştırıp derinleştirmişlerdir. Yine onlar itikâd mevzularıyla bazı felsefe konularını birbirlerine karıştırmışlardır. İlmî-i kelâm, bu mütekellimlerin elinde yavaş yavaş gittikçe felsefeye yaklaşmış, hatta konuları karışmış, kelâm ilmi, Sa’deddin et-Teftazânî’nin deyimiyle, Sem’iyyâtı (Nübüvvet ve Âhiret) ihtiva etmemiş olsaydı, felsefeden ayırt edilemez hale gelecekti. İşte kelâm ilmi müslümanlarda onların fikrî asâletini gösterecek felsefî, fikrî bir surette böyle doğup gelişme imkânına kavuştu.<sup>55</sup>

Abbâsiler döneminde Grekçe’nin yanı sıra Hindçe, Nabatça ve eski Pehlevî dilinden de çeviriler yapılır. Bu çalışmalar sonucunda Süryâniler, Abbâsî saraylarında büyük iltifâtlara mazhar oldular. Diğer azınlıklar arasında onlara ayrı bir imtiyâz tanınıyor ve dinsel inançlarından ötürü asla muâheze edilmiyorlardı. Süryâniler, özellikle hekimlik sayesinde bu ayrıcalıklı konuma ulaştıkları için, hekimliğin sırlarını kendilerinden başka kimseye öğretmemeye özen gösteriyorlardı. Süryânî mütercimlerin çoğunluğu, ne Arapça’yı iyi biliyorlardı, ne de Grekçe’yi. Hatta felsefî bilgileri de çok zayıftı. Binâenaleyh onlar, iyi bilmedikleri bir dilden, iyi bilmedikleri bir dile, iyi bilmedikleri bir konuda çeviriler yapıyorlardı. Bu nedenle de, çoğunlukla müslümanlara hoş görünecek eserleri ve konuları seçiyorlardı. Bu tercüme faaliyetlerinin sonucunda İslâm dünyasında tanınan Grek düşünürleri, kısmen asıllarına uygun, büyük ölçüde ise değildi. Bir filozofun fikirleri çoğunlukla başka bir filozofa mal ediliyordu. Hatta bir müellife yazmadığı (apokrif) eserler izâfe ediliyordu. Kısaca, Grek filozofları müslümanlar tarafından ana hatlarıyla tanınıyor, ancak bu detaylar çok bulanık ve müphem gözüküyordu.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 30.

<sup>55</sup> Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer et-Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, İstanbul 1315 / 1897, s. 17; Ebû’l-Vefa et-Taftazânî, *Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri*, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980, ss. 35-36.

<sup>56</sup> Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul 2004, ss. 220-223.

Aristo'nun tanıdığımız ilk müterciminin, İran geleneğini zamanındaki herhangi birinden daha iyi temsil eden büyük bir yazarın oğlu olan Muhammed b. Abdullah b. el-Mukaffâ olması yeterince ilgi çekicidir. Uzun süren ve kesintisiz bir gayretin sonucunda Araplar, Latinlerin XIII. yüzyıldan önce edineceklerinden daha zengin bir Aristocu külliyyata sahip oldular. Beytü'l-Hikme'nin hemen öncesinde, yani Me'mûn'un saltanatının sonlarına doğru Aristo'nun mantıkla ilgili olmayan eserleri tercüme edilmişti ve Aristo'nun etkisi, yalnızca başkentte değil, Cundişapûr kanalıyla Basra'da da kendini hissettirmeye başlamıştı bile. Dış dünya fenomenlerinin incelenmesine duyulan açlığa rağmen, mantık ve metafizik metinler çok yoğun bir ilgiye mazhar oldu. Aristocu kavramların girişinin içerdeki kelâm tartışmalarını etkilemesi veya bu tartışmalarda söz konusu kavramlardan yararlanılması sonucu kendine özgü bir cedel metodu geliştirdi.<sup>57</sup>

İslâm dünyasının coğrafyası içinde dinsel azınlıkların, bilginleri çeviri görevini cân-u gönülden üstlenen azınlıkların mevcudiyeti ve pek çok bilimsel eserin daha önce Arapça'nın çok yakını bir dil olarak görülen Süryânice'ye çevrilmiş olması, işleri kolaylaştırdı. Bu hareket sayesinde Arapça yüzyıllar boyu dünyanın en önemli bilimsel dili haline geldi ve uygun bir deyişle İslâm bilimlerinin hızlı gelişimi için zemin hazırladı. Bu çeviriler, Müslüman zihninin, üzerinde ölçüp tarttığı ve İslâm vahyinin terkip edici ve bütünlüğü gücü sayesinde kendisininmiş gibi devralıp benimsediği kadim fikri geleneklere bağlı, ama aynı zamanda belirgin bir bilgi kütlesi halinde kolayca ortaya çıkan İslâm bilimlerinin alt yapısını teşkil eden materia prima'yı oluşturdu.<sup>58</sup>

Yunan ve Hellenistik geleneğin İslâm dünyasına intikali doğrudan olmamıştır. Hıristiyanlık tarihinin çeşitli yüzyılları İskenderiye'nin altın çağıyla İslâm'ın doğuşu yıllarına rastlar. İskenderiye, önce ilk Hıristiyanlığın muazzam bir fikir merkezine dönüştürülecek, ardından diğer Hıristiyan güç merkezleriyle, özellikle de İstanbul ve Antakya ile rekabete girecek, nihayet Bizans imparatorlarının baskısı altında kendisindeki bilimsel faaliyetinin öldüğüne tanıklık edecektir. Fakat bu trajik sondan önce İskenderiye'nin başlıca düşünce faaliyeti Doğu Monofizit ve Nestûri kiliseleri ile Bizans kilisesi arasında çıkan şiddetli rekabete bağlı olarak Antakya'ya geçmişti. Daha ileri bir noktada, Bizans'a karşı herhangi bir ayrılıkçı hareketi doğal olarak destekleyen Sâsânîlerle Bizanslılar arasındaki rekabet, Doğu kiliselerinin öğretim merkezlerini Urfa'ya

<sup>57</sup> G.E. Von Grubebaum, "İslâm Medeniyetinin Kaynakları", trc. İlhan Kutluer, **İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, İstanbul 1997, IV, 53.

<sup>58</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, "İslâm Bilimi Nedir?", **İslam Bilimi Tartışmaları**, der. Mustafa Armağan, İstanbul 1990, ss. 35-36.

(Edessa), Nizip'e ve nihayet bizzat Pers İmparatorluğunun sınırları içine kaydırıldı.<sup>59</sup>

### 3. Teolojik Tartışmalar

#### 3a. İlâhî Sıfatlar

Hiç kuşkusuz Hellenistik düşünce ile iç içe girmiş bulunan Hıristiyan teolojisinden İslâm dünyasına intikal eden teolojik sorunların başında Tanrı'nın zâtı, sıfatları ve fiillerine ilişkin meseleler geliyordu. Bilindiği gibi, İslâm'ın geldiği dönemlerde elde bulunan Kitâb-ı Mukaddes'in hem Eski hem de Yeni Ahid bölümlerinde, açıkça Tanrı'nın gayr-ı cismânî bir varlık olduğunu belirten herhangi bir tanımlamaya tesadüf edilmiyordu. Eski Ahid'de Tanrı, sadece yaratıklarından hiçbirine benzemeyen varlık olarak tanımlandığından Yahûdî ve Hıristiyan teologlar Tanrı'nın gayr-ı cismânîliği görüşünü geliştirmişlerdi.<sup>60</sup> Hıristiyanlar arasında konuya ilişkin tartışmalar İznik Konsili'nden önce görülmeye başlamıştır. Müslümanlar, Grekçe, Latince ve Süryânice olmak üzere üç dilde kaleme alınan Hıristiyan literatüründen Grekçe ve Süryânice yazılanları tanımalarına karşın, Latince'den çok az bilgileri vardı. Onlar, Grekçe eserleri, ya Süryânîlerin yaptıkları tercüme yoluyla, yahut Grekçe'den Süryânice'ye ve oradan da Arapça'ya yapılan tercümelemler aracılığıyla tanıma imkanına kavuşmuşlardı.<sup>61</sup>

Kutsalın felsefe ile karşılaşmasının ilk versiyonu Philon'ununki, ikinci versiyonu Kilise babalarınınunki ve üçüncüsü de Kelâm'ınki idi. Üçüncü karşılaşmada İslâm; Philon ve Kilise Babaları gibi, kendi (Arapça) kutsal kitabı Kur'an'da öğretildiği üzere, Allah'ın birliğine ve benzersizliğine iman öğretisiyle işe başladı. Ayrıca Kur'an'ın tevhîd ilkesine dayanarak İslâm, Hıristiyan teslisini de inkâr etti. Teslisin bu inkârı, 635'de Suriye'nin müslümanlar tarafından fethinden hemen sonra Hıristiyanlar ile onlar arasında harâretli tartışmalara yol açtı. Bu tür tartışmalarda, Hıristiyanların teslisin ikinci ve üçüncü şahıslarıyla, kendilerinin sadece hayat ve ilim, yahut hayat ve kudret, yahut ilim ve kudret gibi Kur'an'da da Allah'a atfedilen niteliklerin Allah'ın zâtından ayrı, O'nda gerçek vasıflar olduklarını kastettiklerini açıklamak üzere büyük çaba sarf ettiklerini varsaymak için yeterli bir gerekçe bulunmaktadır. Şu kadar var ki, Hıristiyanlara göre, bu ikinci ve üçüncü şahıslar (uknûmlar), Allah'ın zâtından ayrılamaz ve onunla beraber ezeli oldukları için onlardan her birine Tanrı denebilir. Bu tür tartışmalar esnasında, İslâm kelâmcıları,

<sup>59</sup> De Lacy O'leary, *How Grek Science Passed to the Arabs*, London 1964, ss. 47-75; Nasr, "İslâm Bilimi Nedir?", ss. 32-33.

<sup>60</sup> O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, ss. 26-28; H.A. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudî Kelâmı*, trc. Kasım Turhan, İstanbul 2001, ss. 56-58.

<sup>61</sup> Wolfson, *a.g.e.*, s. 75.

her nasılsa Kur'an'da Allah'a atfedilen hayat, ilim ve kudretin Allah'ın zâtından ayrı, O'nda gerçek ezeli şeyler olduklarını kabul etme niyetlerini ifade etmeye sürüklendiler, ancak onların her birine Tanrı denilebileceği düşüncesini ısrarla reddettiler. Bir süre sonra Kur'an'da Allah'a atfedilen hayat, ilim ve kudret niteliklerinin gerçekliğinin kabul edilmesi, aynı gerçekliğin Kur'an'da yahut hem Kur'an hem de Sünnet'te Allah'a atfedilen başka kavramlara kadar genişletilmesine yol açtı.<sup>62</sup>

Kelâmın ortaya çıkışıyla, Allah'ın bu gerçek sıfatlarına iman Mükellimlerin çoğunluğu tarafından kabul edildi, fakat onlar arasında yer alan Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın mutlak birliği ve bölünemezliği üzerinde ısrar ederek, bu sıfatların gerçekliğini yadsıdılar ve Allah'a isnâd edilen bütün niteliklerin sadece Allah'ın isimleri olduğunu ilan ettiler.

Eski ve yeni araştırmacılar, sıfatların selbî yolla açıklanması fikrinin Yunan felsefesinden ve özellikle Neoplatonizm'den kaynaklandığı görüşündedirler. Sözelimi, Yahudi filozofu ve Neoplatonizm'in temsilcilerinden sayılan Philon, ilâhî sıfatları selbî metodla açıklama iddiasını savunanlardan biriydi. Metodunu felsefî delillerle birlikte, Kitâb-ı Mukaddes'ten alınmış naklî delillere dayandırmaya çalışmıştır.<sup>63</sup> Ona göre bu kanıtlar, yaratıcı ile yaratılan arasındaki mümâseleti ve müşâbeheti ortadan kaldıran delillerdir.

Mu'tezile, Allah'ın her şeyden münezzehe olduğu fikrini samimi olarak koruma kaygısından hareket ederek, Kur'an ve Hadis'te teşbih ifade den bütün sözleri akılcı bir ruhla izah edip yorumlamış ve sonunda bütün ilâhî sıfatları inkâr etmiştir. Bu ekole göre, Allah sırf zâttır, O'nun ezeli isim ve nitelikleri yoktur. Onlara göre bu isim ve nitelikleri tasdik etmek, bir çeşit şirk (çoktanrıcılık) demektir. Onlar tenzîhi (ilâhî aşkınlığı) bu şekilde izah ettiler. Buna karşılık, Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre, tenzih Allah'ın kudret, ilim, irade vb. ma'nâ sıfatlarının mutlak olması demektir. Sünnî kelâm âlimleri, zât-ı ilâhiyyeye bir anlamda manalar katan sübûtî-ma'nevî sıfatların zât ile münasebetini, "Sıfatlar zâtın ne aynı, ne de gayridir" şeklindeki bir formülasyonla kurmaya çalışmışlardır. Bu âlimler, "Sıfat zâtın aynı değildir" derken, sıfatları zât ile özdeşleştirmek sûretiyle onların mevcudiyetini ortadan kaldıran ve zâtı sıfatlardan soyutlayan (ta'til) bazı Mu'tezile kelâmcılarıyla İslâm filozoflarının anlayışından, "Sıfatlar zâtın gayri değildir" derken de, sıfatı zâttan ayırıp büsbütün beşer düzeyine indiren ve Hz. İsa'nın bedeninde maddileştiren Hıristiyanların enkarnasyon akidesinden kaçınmayı amaçlamışlardır.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Khayats, Beirut 1965, s. 146-147, 190; Wolfson, *a.g.e.*, ss. 552-553.

<sup>63</sup> A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, ss. 70, 72.

<sup>64</sup> Metin Yurdağur, *a.g.e.*, ss. 37-38.

### 3b. Kur'ân'ın Yaratılmışlığı (Halku'l-Kur'an)

Helenistik düşüncenin İslâm dünyasına taşıdığı ve büyük tartışmalara neden olan sorunlardan biri de, “Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı” problemiydi. Tanrı tarafından Cebrâil vasıtasıyla Hz. Muhammed'e indirilen ilâhî kelâm, aynen Tanrı gibi ezeli miydi, yoksa değil miydi? Eğer ilâhî kelâma ezeli denecek olursa, müslümanların, Hz. İsa'nın ulûhiyeti konusunda Hıristiyanlara karşı öne sürdükleri tezleri zaafa uğratabilecekti. Ezeli olmadığı ve sonradan meydana getirilmiş (mahlûk) olduğu söylenecek olursa, ilâhî kelâmın nass olma niteliği haleldâr oluyor ve onun zaman içinde değişip yenilenmesi konusu gündeme geliyordu. Bu yüzden, “Halku'l-Kur'ân” meselesi, uzun asırlar boyunca İslâm düşünürlerinin zihnini meşgul etmeye devam etmiştir.

Kelâmda sıfatlar üzerine yapılan tartışmalar, Kur'ân'ın mâhiyeti (yaratılmış olup olmadığı) hakkındaki tartışmalarla çok yakından alakalıdır.<sup>65</sup> Çünkü Kur'ân, kendisini, vahyedilişinden önce ve hattâ âlemin yaratılışından önce de mevcûd olarak takdim eder. Kur'ân'ın bu önceden mevcûdiyeti ile bizzat Kur'ân'da ve Kur'ân'ın ilk takipçileri tarafından, önceden mevcûd yaratılmış Kur'ân'ın kastedildiği gösterilebilir. Sonra yine Kur'ân'da, Kur'ân kendisini sadece Kur'ân terimiyle değil, aynı zamanda kelâm, hikmet ve ilim gibi niteliklerle de vasıflandırır. Bu yüzden, Allah'a yüklem yapılan kavramların gerçek ezeli sıfatlar olduğu akidesinin doğmasıyla beraber, Allah'ın kelâmı, Allah'ın hikmeti ve Allah'ın ilmi olarak vasıflandırılan Kur'ân'ın insana vahyedilişinden önce Allah'ta ezeli bir sıfat olarak bulunduğu telakki edilir hale gelmesi oldukça doğal idi. Bu, Kur'ân'ın ezeliği veya yaratılmamışlığı inancının nasıl ortaya çıktığı meselesinin bir açıklaması olarak kabul edilebilir. Ancak açık bir biçimde önceden beri mevcûd yaratılmış Kur'ân akidesi, İslâm'da bazı kelâmcılar tarafından benimsenip sürdürüldü. Bu yüzden, Mu'tezililer resmen ezeli sıfatların gerçekliğine muhâlefetlerini ilân ettiklerinde, onlar aynı zamanda halâ yaşayan önceden beri mevcûd yaratılmış Kur'ân anlayışının yanında yer alarak, önceden mevcûd Kur'ân'ın Allah'ta ezeli ve gerçek bir sıfat olduğunu yadsıdılar. Böylece VIII. yüzyılın ilk yarısında Yahyâ ed-Dîmeşkî, müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalarda yol gösterici modelinde müslüman sözcünün önceden mevcûd Kur'ân anlamında Allah'ın Kelimesinin (kelimetullah) yaratılmamış olduğunu tasdik edeceğini varsayar ve onun yaratılmış olduğunu benimseyen Heretiklere işaret eder. Buradaki müslüman sözcünün Sünnî bir kelâmcı olduğu halde, müslüman Heretiklerle Mu'tezililere işaret edildiği anlaşılacaktır.<sup>66</sup>

<sup>65</sup> A.S. Tritton, *Muslim Theology*, London 1947, ss. 54-57.

<sup>66</sup> Tritton, *a.g.e.*, s. 57.

Yahya ed-Dımeşki'nin müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalar için yol gösterici modelinden Teslis üzerindeki fiilî tartışmalardan Müslüman kelâmcıların Hıristiyanlardan iki şey öğrendiklerini çıkartabiliriz: Birincisi, Müslüman kelâmcılar Hıristiyanların önceden beri mevcûd Mesih anlamında kullandıkları "Allah'ın kelimesi" inançlarını, Müslümanlara ait önceden beri mevcûd (ezeli) Kur'an anlamındaki "Allah'ın Kelimesi" inancıyla mukâyese ettiklerini öğrendiler. İkincisi, onlar Hıristiyanlar arasında önceden beri mevcûd (ezeli) Mesih'in, doğurulan Mesih'le alâkasını kurma konusunda bir problem olduğunu ve Hıristiyanların çoğunluğunun doğurulan Mesih'te ilâhî ve beşerî olmak üzere iki tabiat bulunduğu sonucuyla beraber, önceden beri mevcûd (ezeli) olan Mesih'in, doğurulmuş Mesih'de bedenlenmiş olduğuna (enkarnasyon) inanarak problemi çözüme kavuşturduklarını, ancak onların arasında bu tür bir bedenlenmeyi inkâr eden, bundan ötürü de doğurulmuş Mesih'te yalnızca bir tabiatın, yani insânî tabiatın bulunduğunu benimseyen kimselerin de bulunduğunu öğrendiler.<sup>67</sup> Öyle görünüyor ki, bu yeni bilginin etkisi altında bazı Müslümânlar, önceden beri mevcûd (ezeli) Kur'an'ın vahyedilen Kur'an'la alâkası hakkında kendilerine bazı sorular sorma gereği duymuş olabilirler. Gerçekte böyle sorular sorulduğuna dair açık bir kanıt yoksa da, böyle bir soruyu önceden tahmin ederek ona karşı cevaplar içerir gibi görünen, âdeta farazî diyalogları andırırçasına bir nevi senaryo mahiyetindeki birçok kelâmî pasaj ya da metin bulunmaktadır. Bu türden bir cevaba göre, Hıristiyan enkarnasyonuna, yani önceden beri mevcûd ezeli Mesih'in, doğurulmuş Mesih'te bedenlenmesine benzer olarak, İslâm'da bir kitaplaşma, yani önceden beri mevcûd (ezeli) Kur'an'ın vahyolunan Kur'an'da kitaplaşması gerçekleşti. Öyle ki, insanın onu okuması, yahut işitmesi veya ezberlemesi, ya da yazması gibi eylemlerine konu teşkil eden hususlarda obje olan ve Kur'an olarak nitelenen her ilâhî kelâmda (Kur'an) iki tabiat vardır: Birincisi, önceden beri mevcûd bir nitelik olan Allah'ın Kelâmının tabiatı, ikincisi ise insanın intibâının yahut ifadesinin yahut ilâhî kelâmı taklidinin tabiatı. Bu kurgusal (hayâlî) türden diğer bir cevaba göre, hiçbir kitaplaşma yoktur, öyle ki her insan okuyuşu, işitmesi ve ezberlenmesine konu teşkil eden Kur'an yalnızca önceden mevcûd Kur'an'ın bir intibâi yahut ifadesi ya da taklididir. Şu halde sanki birinci cevap Mu'tezililerin çözümüne ışık tutarken, ikinci cevap Sünnî kelâmcıların soruna yaklaşımlarını imlemektedir. Şu halde Hıristiyanlıkta Mesih'in

<sup>67</sup> Mesih'te ulûhiyet ve beşerilik sorunu hakkında bk. Seppo Rissanen, *Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule*, Abo 1993, ss. 166-175; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta 2002, ss. 307, 334-336; Mahmut Aydın, *Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına*, Ankara 2002, ss. 99, 183, 193.

mâhiyeti etrafında odaklaşan ve yoğunlaşan tartışmaların, İslâm kelâmcıları üzerinde farklı tezâhürler ve etkiler bıraktığı söylenebilir.<sup>68</sup>

Eş'arilere göre, bütün sıfatlar gibi Allah'ın kelâmı da ezeli bir gerçeklik olup yaratılmamıştır. Ancak bildiğimiz şekliyle Kur'an, onun belli uzunluktaki bir parçası vb., Kelâm sıfatının sadece lafzî bir ifadesidir, ancak bu ifade (lafız), tek başına Allah'ın nefsi (zihni) bir kelâmı olan ezeli kelâmının mahlûk olan üst düzeydeki bir ifadesidir. Buna karşılık, Mutezili kelâmcılar, Allah'ın kadim bir kelâm ile değil, kendi fiili olan hâdis bir kelâm ile mütekellim olduğunu ve O'na kadim bir kelâm sıfatı nispet etmenin tevhîde aykırı olduğunu öne sürerler. Allah'ın kelâmının kadim kabul edilmesi halinde, zâtına benzer olması gerekirdi. Çünkü kadim olma zâtî sıfatlardan olup, onda ortak olmak denklîği gerektir. Oysa Allah'ın misli ve dengi hiçbir varlık yoktur. Onlara göre, kelâm, harf ve seslerin belli bir düzen içinde tertibi ve dizilişinden ibarettir. Kelâm zihindeki manâ değil, işitilen seslerden ve harflerden oluşmaktadır. Bu yüzden Allah'ın kelâmını da hâdis kabul etmemiz gerekir.<sup>69</sup>

### 3c.Hür İrade ve Kader

Yahudi dinî tefekküründeki tartışmalar, daha çok kader, cebr ve ihtiyâr meseleleri etrafında cereyan etmiştir. Kara'iler, cebir ve kadercilik inancına meylettikler halde, Rabâiler hür irâde ve ihtiyâr görüşünü benimsemişlerdir.<sup>70</sup>

Doğu Hıristiyanlığındaki genel eğilimin insanın irâde hürriyetine sahip olduğuna inanma doğrultusunda olduğu söylenebilir. Doğu Kilisesinin en büyük ilâhiyatçı entelektüel siması Yuhanna ed-Dımeşki, insanın düşünüp taşınmasından sonra verdiği karara bağlı olarak sırf kendi irâde ve ihtiyârıyla ortaya çıkan ihtiyârî fiilleri ile, zorla ya da hârici bir tesir altında işlediği ıztırârî fiillerini birbirinden ayırt eden ilk filozof diye addedilir.<sup>71</sup> Bununla beraber, Yâkûbiler, Cebriyye görüşüne eğilim gösterip, bütün yapıp etmelerinde insanın irâde ve özgürlüğünü reddetmişlerdir.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> el-Kâdi Ebû Bekr el-Bâkılânî, *et-Temhîd fî'r-Redd 'alâ'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, nşr. M. Muhammed el-Hudayri ve M. Abdülhâdi Ebû Ride, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1366 / 1947, ss. 78-96; G.C. Anawati and L. Gardet, *Introduction a la Théologie Musulmane*, Paris 1948, ss. 38-40; Fahri, *a.g.e.*, ss. 53-54

<sup>69</sup> el-Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğni fî Ebvâvi't-Tevhîd ve'l-Adl*, nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Kahire 1380 / 1961, VII (Halku'l-Kur'an), 6-20, 84, 86; a. mlf., *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 528, 532-535; a. mlf., "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâ'ilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. Muhammed Amâre, Kahire 1971, I, 193-195.

<sup>70</sup> el-Behiy, *a.g.e.*, ss. 77-79.

<sup>71</sup> Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1410 / 1989, s. 37.

<sup>72</sup> el-Behiy, *a.g.e.*, ss. 103-105.



Grekleşmiş düşüncenin İslâm dünyasına getirdiği tartışmalardan birisi de, insanın seçme özgürlüğünün sınırları konusundaydı. Tanrı'nın fiilleriyle ilgili tartışmalar ister istemez insan iradesinin sınırı, kader, kesb, istitâ'at gibi problemlerin ortaya çıkmasına ve tartışma konusu edilmesine neden oldu. Kur'ân'da irade özgürlüğünü de, zorunluluğu (cebr) da imâ edip çağrıştıran bazı âyetlerin bulunması bu tartışmaları daha da derinleştirerek yaygınlaştırdı.

Kutsalın felsefe ile üçüncü karşılaşmasında, Müslüman kelâmcılar, biri kaderci (cebirci) ve öteki hürriyetçi tabiatlı birtakım Kur'ân ayetlerini incelemekle işe koyuldular. Onların insan fiiline dair bir akide formüle etmek için ilk teşebbüsleri kaderci (cebirci) âyetlere dayanıyordu. Sonra VII. yüzyılın sonlarına doğru, muhtemelen Hıristiyanlığın da etkisi altında hürriyetçi görüşlerin İslâm'a girmeye başladığı ve tedricen onda ilk kaderci anlayışları muhafaza edenlerle Kaderyye adı altında yenice ortaya çıkan hürriyetçi görüşleri benimseyen kimseler arasında bir ayrılığa yol açtığını söylemek mümkündür. Bu ayrılık kelâm çerçevesinde devam etti, Kelâmcıların çoğunluğunun ilk kaderci görüşleri muhafaza etmesine karşın, Mu'tezile kelâmcıları Kaderyye mezhebinin hürriyetçi görüşlerini benimseyip bunu adalet ile va'd ve va'id ilkeleri çerçevesinde geliştirerek daha sistemli hale getirdiler. Tıpkı Kaderyye gibi, Mu'tezile kelâmcıları da insanın hür irade ve seçme gücüne sahip bir varlık olduğunu ve eylemlerinden ötürü sorumlu bir varlık olduğunu vurguladılar. Bunun mantıksal bir sonucu olarak, Mu'tezile kelâmcıları, Allah'ın âdil bir varlık olduğunu, asla kötülük işlemeyeceğini, O'nun kötülük ile ma'siyet işleyen kullarını cezalandırırken, iyilik ile tâ'at eylemlerinde bulunan kullarını da ödüllendirmek mecbûriyetinde (vucûb) olduğunu savundular.

Kadercilere (Cebrîlere) göre, insanın marûz kaldığı fiiller ve musibetler dahil, dış âlemde meydana gelen fiiller ile insan tarafından yapılan fiiller arasında hiçbir ayrılık yoktur. Onların tümü doğrudan Allah tarafından yaratılır. Bu kadercilik öğretisi, ilk aşamalarında temsilcilerinden biri addedilen Cehm b. Safvân tarafından cebrîlik olarak nitelendirilmiştir;<sup>73</sup> ancak bu tavsîf kaderciliğin daha sonraki temsilcilerince reddedildi.

Cehm b. Safvân, genel olarak dış âlemde meydana gelen olaylarla insan fiilleri arasında hiçbir ayrılığın bulunmadığını göstermeye çalışır. Bütün olaylar ve fiillerin kesintisiz ve doğrudan Allah tarafından yaratıldığı tezini savunur. Ona göre, insan fiillerinde zorlanmış (mecebûr) olup, hiçbir kudreti, irâde ve ihtiyârı yoktur. Bunun bir neticesi olarak, ona

<sup>73</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, ss. 279-280; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 86-87.

göre, tıpkı insan fiilleri gibi mükâfât ve cezâ da cebirdir; cebir ortaya konduğuna göre, dinî vecibelerin (teklîf) cebir olması gerekir.<sup>74</sup>

Kaderiyecilere (Hürriyetçilere) göre, insanın marûz kaldığı fiiller dahil, dış doğal âlemde vukû bulan fiiller ve olgular ile insan tarafından işlenen fiiller arasında ayrılık söz konusudur: Birinci tür fiillerin ve olguların, iki kelâmcı dışında bütün hürriyetçiler tarafından doğrudan Allah tarafından yaratıldığı ve tabiat nizamı üzerinde Allah'ın mutlak kudreti bulunduğu kabul edilmiştir. Oysa Mu'tezilî kelâmcılar olarak Nazzâm ve Muammer nedenselliği kabul ederek dış âlemdeki her fiilin bir sebep tarafından belirlendiğini öne sürmüşlerdir.<sup>75</sup> İkinci tür fiilleri ise insanın hür iradesiyle yapılan fiiller olarak kabul etiler. Onların hür iradeye inanmalarına gelince, aralarında şu farklar mevcuttu: Kimi hürriyetçiler insana doğuştan Allah tarafından hür irade yeteneği verildiğine inanırken, diğerleri ise her bir fiilden önce Allah'ın insana böyle bir kudret verdiğini benimsediler. Tüm bu hürriyetçilere göre, insanın sahip olduğu hür irade onun tarafından Allah'tan bir bağış, bir yetenek olarak kesb edildiği için, onlar insan fiilini "aksâb" diye nitelendirdiler ve bunu yaparken açıkça zihinlerinde zaman zaman Kur'an'da kazanmak (kesebe) fiilinin yapmak ('amile) fiiliyle eş anlamlı olarak kullanılmış olduğu gerçeği vardı.<sup>76</sup>

### 3d. İnsanbiçimlilik (Teşbih) düşüncesi

Teşbih düşüncesine, Şia'nın aşırı kolundan olanlarla Ashâbu'l-Hadis'ten olup nassları lafzî olarak yorumlayan Haşviyye'de<sup>77</sup> müşâhede edilir. Şiiler teşbih fikrini Yahudilerden almışlardır. Çünkü teşbih fikri, Yahudilerin âdetâ karakteri durumundadır.<sup>78</sup> Endülüs'lü Yahüdi filozof Mûsâ b. Meymûn öne sürdüğü üzere, Yahudilerin hepsinde değil de, Karaiyyûn denen grupta teşbih fikrinin ortaya çıkışına yol açan sebep, onların Tevrat'ta Allah'a cismâniyyet isnâdını tasavvur ettirebilen metinlerin harfiyyen tefsirine sarılmış olmalarıdır. Bunun sonucunda onlar teşbih ve tecişime düşmüşlerdir. Sözgelimi, Yahudiliğin nassa dayanan kaynağında zâhiri itibariyle Allah ile insan arasında benzerliğe eğilimli

<sup>74</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 87.

<sup>75</sup> el-Eş'arî, *Makâlât*, ss. 331-332; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Beyrut 1416 / 1996, III, 183, 222, 236; Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâ'uhû'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye*, Kahire 1989, ss. 109, 114-119, 140.

<sup>76</sup> Sözgelimi bk. el-Bakara 2/81, 286; et-Tür 52/21; el-Müddessir 74/38; eş-Şurâ 42/30; en-Nisâ 4/111; Wolfson, *a.g.e.*, ss. 560-561.

<sup>77</sup> Metin Yurdagür, "Haşviyye" md., *D.İ.A.*, İstanbul 1997, XVI, ss. 426-427; İbn Rüşd'e göre, naslar, yani âyet ve hadisin zâhiri anlamları Haşviyye'nin hakikati görmesine engel olan perdelerdir. Bk. Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Felsefe - Din İlişkileri: Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1985, s. 102.

<sup>78</sup> Ahmed Emin, *Duhâ'l-İslâm*, Beyrut 1351 / 1933, I, 337.

veya en azından böyle bir duygu ve izlenim uyandıran sûret, açıkça konuşma, müşâbehet, Tûr-i Sinâ'ya iniş ve arşta istivâ etmek gibi bazı ibarelere rastlanmaktadır.<sup>79</sup>

Teşbih ve teccim düşüncesini en çok savunanlardan biri de Ebû Abdillah Muhammed b. Kerrâm'a tâbi olan Kerrâmiye fırkasıdır. Muhammed b. Kerrâm ve yandaşları, Allah'ın arş üzerinde, en üst tabakasında ona temas etmiş durumda oturduğu düşüncesindedirler. Ayrıca onlara göre, Allah'ın bir yerden bir yere intikal etmesi, değişikliğe uğraması (tahavvül) ve inmesi (nüzü'l) caizdir.<sup>80</sup> Bunlar Kur'ân'da Allah için kullanılan lafızları ve vasıfları maddî ve cismânî anlamları ile ele alarak O'na tatbik ederler.

Tanrı konusunda muhtemel her çeşit spekülasyonu fevkalâde bir tutarlılıkla bertaraf etmiş olan saf Tevhîd inancının özünden kaynaklanmayan, fakat geleneksel kültürün gündeme getirdiği ve buna bağlı olarak Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerini zoraki yorumlama çabalarından doğan bazı tartışmalar, bir müddet sonra İslâm dünyasındaki entelektüel faaliyetlerin de temel konusu haline geldi. Oysa İslâm'ın saf Tevhîd telakkisi, her türden antropomorfizme karşı çıktığından, öncelikle Hıristiyanların teslis akîdesini ve bu akîdenin bir uknûmunu oluşturan "insan şeklindeki Tanrı" ilkesini kökten reddetme sonucunu doğuruyordu. Ayrıca, Kur'ân'ın Allah'ın misli ve benzeri hiçbir varlığın bulunmadığını çok açık olarak ifade etmesi, O'nun mâhiyetinin duyu vasıtalarının kavrayış alanının ötesinde bulunduğunu ve dolayısıyla insan zihninin düşünsel kalıpları ve mekanizmalarıyla tam manasıyla tanımlanıp tavsif edilemeyeceğini ortaya koyuyordu.<sup>81</sup> Ne var ki Kur'ân'da antropomorfizmi reddeden âyetlerin yanı sıra, antropomorfizmi duyumsatan ve anımsatan el (yed), yüz (vech), inme (tenezzül ve nüzü'l) ve arş'ın üzerine kurulma (istivâ) gibi ifadelerin yer aldığı âyetlerin de bulunması, Hıristiyanlar tarafından en çok tartışılan antropomorfizm probleminin İslâm dünyasına intikaline sebebiyet vermiştir.

Genellikle kelâm bilginlerine bakıldığında, bu tür âyetlerle ilgili olarak üç görüş öne sürdükleri görülmektedir: 1. Bir kısmı, bu terimleri zâhirî anlamlarına hamlederek bunun ötesinde herhangi bir spekülasyona yer vermiyordu. Genellikle Selefî-Hanbelî düşünürler bu kanaati benimsiyorlardı. Bu âyetlerde bildirilenleri olduğu gibi kabul ediyorlar; böylelikle teşbih, tatil ve tevîlden mümkün merteye kaçınıyorlardı. 2. Bir kısmı ise, Allah'a izâfe edilen "el" ifadesinin, kudret ve cömertlik; "yüz" (vech) lafzının varlık; "iniş" (nüzü'l) kelimesinin Allah'ın bazı âyet ve meleklerinin inmesi ve arşın üzerine kurulma (istivâ) ifadesinin de hâkimi-

<sup>79</sup> Wolfson, *a.g.e.*, ss. 75-83;

<sup>80</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 108-109.

<sup>81</sup> Bk. eş-Şürâ 42/11; el-İhlâs 111/1-4; el-En'âm 6/91; el-Hac 22/74; ez-Zümer 39/67.

yet anlamına geldiğini ifade ediyordu. Bu görüşler daha çok Mu'tezile kelâmcılarınca savunuluyordu.<sup>82</sup> 3. Bir kısmı da, Allah'ın başka ellere, yüzlere ve inişlere hiç benzemeyen bir eli, yüzü ve inişinin bulunduğunu ve kendinden başka hiçbir varlığı çağrıştırmayacak biçimde arşın üzerinde kurulduğunu (istivâ) ileri sürüyordu. Bu görüşün de, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve onun yandaşlarına ait olduğuna tanık olunmaktadır.<sup>83</sup> Daha sonraki dönemde pek çok kelim bilgini de bu görüşü kabul edecekti.<sup>84</sup>

### 3e. Atom Metafizigi

Dış (madde) âlemi bölünme kabul etmeyen çok küçük parçalardan teşekkül ettiği düşüncesinin felsefi bir ekol şeklini almış halini, Mütekelimler, Allah'ın varlığı ve birliği ile âlemin sonradan var olduğunu (hudûs) ispat etmek, tabiatın, eşyânın ve insanların fiil gücünü yadsımak, fiili sadece Allah'a izâfe etmek vb. gibi birçok felsefi-dinî meselelerin çözümüne yönelik bir araç olarak kullanmışlardı. Atom nazariyesi, kelâm bilginlerinin eline geçmeden önce de iptidâi bir düşünce şeklinde mevcuttu. M.Ö. 420 yıllarında yaşamış olan Yunan filozofu Demokritos'un, atom nazariyesini ilkel şekli içinde ilk kuran düşünür olduğu kabul edilmektedir. Epikür'ün bu fikri ondan almış olduğu görülmektedir. Ünlü Mu'tezile bilgini Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın, madde âleminin bölünme kabul etmeyen küçük atomlardan oluştuğu akidesini ilk defa ortaya koyan düşünür olduğu kabul edilmektedir.<sup>85</sup> Bir Eş'arî kelâmcısı olarak el-Bâkîllânî de, Yunan felsefesinden alınmış, Doğu Kilisesinin itikâdi görüşlerinden gelmiş birtakım yeni fikirleri kelâm ilmine sokmuştur. Sözelimi, cevher-i ferd ve halâ görüşleri; arazın arazla kaim olamayacağı, arazın iki (atomik) anda bâkî kalamayacağı fikirlerini bu zikretmek mümkündür.

Din ile felsefenin ilk karşılaşmasında, Grek filozofları arasında cisimlerin oluşumu hakkında iki önemli görüşün yaygın olduğu dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi, ezeliği açısından sonsuzca bölünebilir bir madde kuramı, sonsuzluk ve nedensellik ilkelerini içermekteydi. İkinci felsefi görüş ise, ezeliği açısından atomlar teorisi, sonsuzluk ve tesâdüften ibarettir. İslâm kelâmcıları, Grek filozoflarının eserlerinden haberdar olunca, dinî gerekçelerle sonsuzluğa ve nedenselliğe karşı olmaları hasebiyle, cisimlerin oluşumu hakkındaki bu her iki felsefi görüş de, onlara mahzûrlu görünüyordu. Fakat atomculuğun kabûlü duru-

<sup>82</sup> el-Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 226-230;

<sup>83</sup> el-Eş'arî, "Kitâbu'l-Luma' fî'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida", *The Theology of al-Ash'arî*, nşr. ve İng. trc. R.J. McCarthy, Beyrut 1952, ss. 7-8.

<sup>84</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, Beyrut 1403 / 1983, ss. 35-36; Fahrüddin er-Râzî, *Esâsu't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed el-Aribî, Beyrut 1993, s. 114; Abdülhamid, *a.g.e.*, s. 228.

<sup>85</sup> Abdülhamid, *a.g.e.*, ss. 153-154.

munda, onun mahzûrlu üç özelliğini, yani ezeliği yönünden atomlar kuramı, sonsuzluk ve tesâdüf ilkelerini tamamen gidermenin mümkün olduğunu, ancak sonsuzca bölünebilir maddenin durumunda onun söz konusu üç mahzûrlu özelliğinden ikisini, yani sonsuzluk ve nedensellik yönünden olanlarını gidermenin imkânsız olduğunu gördükleri için, İslâm kelâmcıları gayet tabii olarak bazı değişikliklerle atomculuğu kabul ettiler. Böylece onlara göre, atomlar âlemi yaratması esnasında cisimlerin kurucu parçaları (öğeleri) olarak Allah tarafından meydana getirilmiş olup, sayıca sınırlı idiler.

İlk kelâmcılar, atomculuğu kabullerinde, atomları uzanımsız varlıklar olarak düşündüler. Ancak, daha sonra Grek filozoflarının kendi gerçek eserlerinin elde edilip yayılmasıyla beraber, atomların uzanımsızlığı meselesi karşısında Mu'tezile kelâmında iki okul zuhûr etti. Bunlardan Bağdat okulu, atomların uzanımsız oldukları şeklindeki ilk görüşü muhafaza ettiği halde, Basra okulu atomların uzanımlı olduğunu savunuyordu.

Atomculuk kelâm tarafından bir kere kabul edilince, taraftarlarını bir sınıf olarak nitelendiren inançlardan biri olarak varlığını sürdürdü. Ancak münferit muhaliflerden biri olarak Nazzâm, atomculuğu reddederek, Aristo'nun cisimlerin sonsuzca bölünebilir olduğu görüşünü benimsiştir. Bu görüş, cisimlerdeki bütün değişmelerin bilkuvvelikten bilfilliğe geçiş olduğu sonucu ihtiva eder.

Ortaçağ İslâm dünyasında atomculuk, Râzî'nin dışındaki diğer kelâm bilginleri arasında da büyük bir rağbet görmüştür. Özellikle Aristoculuğa bir tepki olarak kelâmcılar kısa zamanda Ehl-i Sünnet'le özdeşleştirilen, cevher ve araz düalizmine dayalı farklı bir âlem görüşü geliştirdiler. Hemen istisnasız bütün İslâm kelâmcıları atomik madde, uzay ve zaman görüşünü benimsediler ve onun Allah'ın mutlak hâkim olarak hükümran olduğu muhkem bir kelâmî bina inşa ettiler. Atomculuğun zaman, uzay ve arazların atomik tabiatı, cevher ve arazların fâniliği gibi, Antik Grek görüşlerinden önemli farklılıkları bir Hint tesirinin yansımaları gibidir.<sup>86</sup> Budist Vaibhashika ve Saunrantika mezhepleri, Nyaya ve Vaishashika adlı iki Brahman mezhebiyle Jaina mezhebi, V. yüzyılda Greklerden tamamen bağımsız bir atom kuramı geliştirmişlerdi. Bu kuramda madde, zaman ve uzayın atomik karakteri ortaya konuyor ve atomlardan mürekkep olan âlemin tabiatının fâniliği vurgulanıyordu.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism*, London 1958, ss. 37, 71 vd..

<sup>87</sup> H. Jacobi, "Atomic Theory (Indian)", *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings, Edinburg, II, 200; S. Pines, *Beitrage zur Islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, s. 102 vd.; a. mlf., *Studies in the Islamic Atomism*, İng. trc. Michael Schwarz, Jerusalem 1997, ss. 128-141; S. Radhakrishnan, *History of Philosophy, Eastern and Western*, London 1952, I, 143, 224-229. Krş. Fakhry, *a.g.e.*, ss. 26 vd., 34 vd.

İslâm kelâmcılarında olduğu gibi, arazlar ayrı bir varlık sınıfı kabul edilmek sûretiyle tamamen atomlar üzerine ilâve (zâid) varlıklar olarak tavsif edilmiştir. Eş'arîlerin arazları gibi, onlar da zâatlarıyla kâim değildi.<sup>88</sup>

İslâm ve Hind atomculuğu arasında başka birçok benzerlik ve onların tazammun ettiği sonuçlardan söz edilebilir. Belki de her iki nazariyenin ortak olduğu en önemli özellik, onların varlığın geçici karakterini savunması ve ondaki temel metafizik imkân vasfıdır. Bu ise İslâm ve Hind düşüncesinin temelinde bulunan özelliktir.<sup>89</sup>

Müslümanların Hind düşüncesinden haberdar olduklarını gösteren başka örnekler de vardır. İslâm müellifleri, genel olarak "Berâhime" diye nitelendirilen bir Hind mezhebinin, Allah'ın insanoğluna peygamberler göndermesinin tamamen gereksiz olduğuna inandığını zikretmektedir. Bu nedenle kelâm risâleleri / eserleri, ekseriyetle Brahmânlara ve aklın semâvî bir yardıma muhtaç olmadığını ve vahiyden tamamen müstağnî olduğunu savunan bu rasyonalistlere karşı, peygamberliğin gerekliliğini ispat için bu konuya önemli bir yer ayırırlar.

Müslümanlar arasında belirli izleyenleri olduğu anlaşılan diğer bir esrarengiz Hind mezhebi olan Sümeniyye'ye de Arap kaynaklarında yer verilir. Bu mezhep hakkında çok az malûmât vardır. Fakat Grek septiklerini yeterince tanımayan İslâm kelâmcıları Sümeniyye'den, duyu bilgisinin üzerinde herhangi bir bilginin imkânsız olduğunu söyleyen agnostik ya da septik bilgi kuramının temsilcileri olarak söz ederler.<sup>90</sup>

### 3f. Sebeplilik Düşüncesi

Üçüncü karşılaşmada, Müslümanlar dış âlemdeki her olayın doğrudan Allah'ın mutlak hür irâdesince yaratıldığı şeklindeki akideyi, yani sürekli yaratma doktrinini kendilerine dayandırdıkları Kur'an âyetlerini ele alarak işe başladılar. Mutlak kudret ve hâkimiyete ağırlık veren âyetleri temel aldılar. Onların bu inancı sadece felsefenin nedensellik anlayışına değil, aynı zamanda onların Hıristiyanlardan öğrendikleri dinileştirilmiş nedensellik düşüncesine de uymuyordu. Bu sûretle, VIII. yüzyılın ilk yarısında Yuhanna ed-Dimeşkî, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki tartışmalar için yol gösterici modelinde Hıristiyan'a altı yaratılış gününden sonra tabiatın bütün normal süreçlerinin aracı sebepler

<sup>88</sup> Bk. el-Bağdâdî, *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, İstanbul 1346 / 1928, s. 56; el-Bâkılânî, *a.g.e.*, ss. 41-42.

<sup>89</sup> Fahri, *a.g.e.*, s. 31.

<sup>90</sup> Ebû'r-Reyhân el-Birûnî, *Alberuni's India (Tahkîku mâ li'l-Hind)*, ed. Edward C. Sachau, London 1887, ss. 4-8, 10 vd., 168; İbnü'n-Nedîm, *a.g.e.*, s. 498; S. Pines, *Mezhebü'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn*, Ar.'ya trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire 1365 / 1946, ss. 105, 109.

vasıtasıyla Allah'ın fiilleri olduğu fikrini öne sürmesini anımsattığında, Müslümanın tabiatın normal süreçleri denen hadiselerin tamamının doğrudan Allah'ın mutlak hür irâdesince sürekli olarak yaratıldığını savunacağını bekler. Bu ilk İslâmî doktrin, Mu'tezile mezhebi dahil, diğer bütün Ehl-i Sünnet kelâm bilginlerince de korundu, ancak Mu'tezile içinde iki muhâlif düşünür Nazzâm ve Muammer bu inancın dışında kaldı.

Hem Nazzâm hem de Muammer, Aristo gibi, eşyanın onlarda art arda gelen değişmelerin ve hareketlerin nedeni olan bir tabiatının olduğu düşüncesindedirler. Philon ve Kilise Babaları gibi, onlar da tabiatın eşyanın yaratılması esnasında Allah tarafından yaratılıp eşyaya yerleştirildiğini benimseler. Nazzâm'a göre, âlemin yaratılışı esnasında Allah tarafından eşyanın içine yerleştirilmiş olan tabiat, Allah'ın gözetimi ve denetimi altında etkinliğini ve işleyişini sürdürür. Dolayısıyla onun nedeni olduğu değişmelerin düzenli bir biçimde art arda gelişi, dış âleme müdâhelede bulunarak mu'cizeleri yaratmasıyla Allah tarafından askıya alınabilir. Ancak Muammer'e göre, her ne kadar tabiat ya da onun yerine mâna, âlemi yaratışında Allah tarafından eşyanın içine yerleştirilmişse de, o dış âlemde Allah'ın gözetimi ve kontrolüne bağlı olmaksızın işler. Dolayısıyla onun işleyişinin mucizeler şeklinde askıya alınması mümkün değildir. Bu tür bir görüşün aslının Platon'un Timaeus diyaloguna dayandığını göstermek mümkündür.<sup>91</sup>

Kelâm bilginleri, mu'cizeyi ve mutlak kudreti güvence altına almak amacıyla dış doğal dünyada nesnelere ve olaylar arasında zorunlu ve sabit nedensellik bağının bulunduğu görüşünü yadsıdılar. Kelâm bilginlerine göre, önceden bilinmeyecek ve beklenmedik bir şekilde meydana gelen mu'cizeler arasında düzenli bir biçimde art arda gelen hadiseler, Allah'ın olayları insan fiilinin durumunda "âdet" denen şeye benzer bir tarzda yapması gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Burada âdet terimi, gayet açık bir biçimde onu tabiatla, zorunlulukla ve her zaman değil, sadece genellikle vukû bulan olayların tasviri olarak kullanan Aristo'dan ödünç alınmıştır. Böylece âdet terimi, bazı kelâm bilginlerine, tabiatla, zorunlulukla olmayan ve mu'cizeler tarafından kesintiye marûz kalabilen düzenli bir biçimde art arda vukûa gelen olayların uygun bir ifadesi olarak görüldü.

İslâm kelâmcıları, Aristocu madde ve sûret görüşünü doğal sebepliliğin inkârı için gerekli görerek reddettiler ve ilk Eş'arilerin atomculuğunu (cevher-i ferd), yeni birtakım kanıtlarla yeniden ifade ettiler. Böylece atomculuk ve doğal nedenselliğin yadsınmasına, âlemin sonradan

<sup>91</sup> Platon, *Timaios*, trc. Erol Güneş ve Lütfi Ay, İstanbul 1988, 30b, 48a, ss. 31, 59.

yaratıldığını (hudûs) ve İslâm'ın öteki dünya inancını ispat etmek için zorunlu bir adım olarak görülen en önemli bir akîde nazarıyla bakıldı.<sup>92</sup>

### 3g.Siyasal Önderlik (İmâmet) ve Mehdîlik

İmâmların nasla bizzat Allah tarafından tayin edildiğine ve onların her türlü günahlardan korunmuş olduğuna inanan Şia, imâma kayıtsız şartsız itâati emretmekte, onların emirlerini Allah'ın emri, nehiyelerini de Allah'ın nehyi olarak görmektedir. Bu açıdan imâma itâat eden, Allah'a itâat etmiş sayılır. Onlara isyân eden de Allah'a isyân etmiş olur. Onları kabûl etmeyen Hz. Peygamber'i kabûl etmemiş sayılır, Hz. Peygamber'i kabûl etmeyen ise dinden çıkar.<sup>93</sup> İşte bu inanç nedeniyle Şiiler, ne kadar zâlim ve zorba olurlarsa olsunlar, hükümdarların her türlü söz ve fiillerinin Allah'ın irâdesi olduğunu benimserler.

H. II. yüzyılda tarih sahnesine çıkan Şiilik, daha çok Sâsânî medeniyetinin ve Fars kültürünün izlerini taşımaktadır. Şia'nın imâmet nazariyesinin temelinde, yarı tanrı kral kültürünün yattığını söylemek mümkündür. Bu kültürde var olan karizmatik lider anlayışı, Hz. Ali'nin ve soyundan gelen imamların "yanılmaz, hatasız, günahsız ve masûm kimseler oldukları" şeklinde ifadesini bulmuştur. Şia'ya göre, peygamberlerin yerine geçen ve onların görevlerini yüklenen imamlar, tıpkı peygamberler gibi, doğumlarından ölümlerine kadar küfürden, şirkten; büyük-küçük, nefret edilen ve edilmeyen her türlü günahlardan, zellelerden, hatalardan, unutmaktan ve yanılmaktan masûmdurlar.<sup>94</sup> Şiilikte ıstırap çekme motifinin de Hıristiyan kültürüyle irtibatlandırılması mümkün gözükmektedir. Öte yandan, gerek Şiilikte, gerekse Sünnî anlayışta kendisini gösteren Mesih-Mehdî inancının da, daha çok Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan etkilenerek şekillendiğini öne sürmek pek yanlış olmasa gerekir.<sup>95</sup> Çünkü, Kur'an'ın inanç esası olarak belirlediği ilkeler arasında, bir Mesih-Mehdî inancı yoktur. Zâten Kur'an, kendisinin gerçek mehdî ve kurtarıcı olduğunu vurgulamaktadır.

Eski Ahit'te birkaç bölümde, istikbalde gelecek bir adamdan müphem şekilde bahsedilmektedir. Gelecek olanın sıfatı bazan kral, bazan da kurtarıcıdır. Üstün ve âdil olan bu kurtarıcı yahut kral mutlaka

<sup>92</sup> Leaman, *a.g.e.*, ss. 101-102.

<sup>93</sup> Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, thk. Mahmûd Hafî Velûd, Kahire 1381 / 1961, s. 55; a. mlf., *Şia İnançları (Akâidü'l-İmâmiyye)*, trc. Abdülbâkiy Gölpınarlı, İstanbul 1978, s. 54

<sup>94</sup> Mehmet Bulut, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı*, İstanbul 1991, ss. 135-137.

<sup>95</sup> Mehdîlik hakkında bk. Muhammed el-Huseyn Âlu Kâşifu'l-Gıtâ', *Aslu's-Şia ve Usûluhâ*, Beyrut 1979 / 1960, ss. 110-113; a. mlf., Âyettullah Kâşif-ül Gıtâ, *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, trc. Abdülbâkiy Gölpınarlı, İstanbul 1979, ss. 53-55; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*, Samsun 1997, ss. 61-62; Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, trc. Vecdi Akyüz, İstanbul 1997, ss. 562-572.



İsrâiloğulları arasından çıkacaktır. Hıristiyanlara göre ise, Müsevilerin kutsal kitabında bahsedilen Mesih, Hz. İsa'dan başkası değildir. Ondan açık şekilde bahseden bazı pasajlar Yahudiler tarafından çıkarılmış ve tasdikten kaçınılmıştır. Hıristiyanlara göre, Mesih'in karakteri tamamen başkadır. Yahudilikte insan olan Mesih, onlarda İlahî kisveye bürünmektedir. İsa Mesih Allah olması hasebiyle bir nevi ilahtır. Beklenen şartların yerine gelmesiyle o da semâdan, Babası'nın yanından kalkıp, tekrar bu dünyaya gelecektir. İşte o zaman "Mesih çağı" başlayacaktır.<sup>96</sup>

İslâm dünyasında Mehdi tasavvuru meselesinin ortaya çıkması, Hz. Peygamber sonrası yönetimi ele alan halifelerden Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerini takip eden siyasal ve sosyal kargaşalara rastlamaktadır. Daha önce çeşitli dinlere mensup Mehdi-Masih tasavvurlarıyla müslüman olan yeni din mensupları, kargaşaların ve karışıklıkların sınırlarında eski bilgilerini ve kültürlerini yeni dinin ışığında algılamaya ve yorumlamaya başlamışlar, sosyal sarsıntılarla ve çalkantılarla ümitleri kırılan toplumlarına manevî güç, destek ve ümit vermek için, iyi niyetle Hz. Peygamber adına hadisler uydurmaktan kendilerini alamamışlardır. Bazıları, Kur'an'da Mesih veya Mehdi gelecek diye bir bilgi olmadığı halde, hadis rivâyeti şeklinde eski inanışlarını ve tasavvurlarını İslâm kültürüne katmışlardır. Halbuki âhir zamanda gelecek, tebliği Kıyamet'e kadar geçerli olacak zâtın Hz. Muhammed olduğunun bilinmesine karşın, hayallerindeki olağanüstülükleri yaşatacak müstakbel bir kurtarıcı beklentilerini muhafaza etmişlerdir. Kur'an'ın ana ilkelerine ters düşse de, bu inanışlarını ve beklentilerini İslâm'la sentezleyerek eski inançlarını bir şekilde değişik isimlerde canlı tutmaya devam etmişlerdir.<sup>97</sup>

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Grek düşüncesi, İslâm dünyasında entelektüel bir faaliyet olarak algılanıp değerlendirilmiştir. Bir başka deyişle, bu düşüncenin özellikle bilimsel ve entelektüel boyutu sürekli ön planda tutulmuştur. Dinî cephesi ise pagan kökenli olduğu ve ilahî menşeden kaynaklanmadığı için hiç önemsenmemiştir. Nitekim Hellenistik düşüncenin önemli bir boyutunu oluşturan mitologya, thegonya ya da tragedya, müslümanların hiç ilgisini çekmemiştir. Çünkü İslâm'ın ulûhiyyet telakkisi buna imkân vermemekteydi. Yine, Hıristiyan dogmatizminin temel konusu olan incarnation (tecessüd/bedenlenme) veya Pythagorasçı ve Buddha'cı Reincarnation (Metapsychos - Tenâsüh) fikrine de fazlaca yer verilmediği dikkati çekmektedir.

<sup>96</sup> Yaşar Kutluay, *Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri*, İstanbul 2003, ss. 25-26.

<sup>97</sup> Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, ss. 116-117.

### Sonuç ve Değerlendirme

Kelâmın doğuşu, tekevünü ve gelişiminde hem içte önceleri siyasal ve sosyal, daha sonraları teorik (nazarî) ve itikâd niteliğe dönüşen çekişmeler ve hesaplaşmalar hem de dış unsurlara ve medeniyetlere karşı sürdürülen münakaşaların önemli bir rolü olmuştur. Bu tarihsel gerçeklikler ve kültürel faktörler, kelâm ilminin canlı ve dinamik bir yapıya kavuşmasını ve bürünmesini sağlamıştır.

İslâm kelâmının doğuşunu tek bir sebebe ircâ ederek açıklamak pek mümkün görünmemektedir; çünkü inançsal problemlerin ve tartışmaların birçok faktöre bağlı olarak ortaya çıkıp teşekkül ettiği ve metinlerin bu istikâmette zenginleşme imkânına kavuştuğu âşikârdır. İslâm kelâmında tartışma gündemine taşınan konuların, daha önce diğer dinî unsurlarda da belli fikrî kalıplar içinde tartışılmış olması, bunların insanoglunun müşterek sorunları olduğunu göstermektedir. Böylece diğer din ve kültür mensuplarıyla bire bir karşılaşma ve kaynaşma, şu ya da bu şekilde bu sorunların ele alınış, algılanış ve çözümlenme biçimine katkı sağlamıştır.

İslâm kelâmcıları, ilk zamanlarda imânın mahiyeti, büyük günah, tekfir (dinden çıkartma ve toplumdaki dışlama) ve imâmet (siyasal önderlik) gibi pratik ağırlıklı problemlerle ya da siyasal meselelerle meşgul oldular. Bu dönemde bu sorunlar etrafında kayda değer ayrışmalar ve firkalaşmalar meydana geldi. İlk dönemlerde firkalar, daha ziyade devlet başkanlığının yönetimi ve İslâm toplumuna mensûbiyetin koşullarını tespit sadedinde tartışmalara giriştiler. Erken dönem İslâm'ında sosyal ve siyasal gelişmeler kelâmın doğuşunda etkili oldu. Dolayısıyla kelâmcılar, bu itikâdî sorunlar karşısında fıkıhta kullanılan kıyâs yöntemine benzer bir akıl yürütme usûlüne başvurmak sûretiyle, ilgili itikâdî ayetleri kendi dinsel (teolojik) söylemlerini temellendirmek için kullanmaya çalıştılar ve söz konusu ayetlerden itikâdî sorunlara destek aradılar.

Kendisini aynı zamanda metafizik ve doktriner bir planda ortaya koyan bu politik çatışmalar ve çekişmelerle, İslâm'da politik-tinsel gücün (otorite) kimde olması gerektiği (imâmet), imân ve ameller arasındaki ilişkiler meselesi, bu dünyada büyük günah işlemiş bir müminin İslâm toplumundaki hukûkî statüsü, topluma mensûbiyeti sorgulama ve dinin dışına çıkmakla ithâm (tekfir) gibi aynı zamanda dogmatik plana ait olan bazı problemler ortaya çıkmıştır.

Diğer yandan, İslâm kelâmcıları Kur'ân'da geçen bazı dinî metinlerin farklı anlamlara gelebilecek bir yapıya sahip olmaları dolayısıyla görüş ayrılıklarına düşmüşlerdir. Nitekim, Kur'ân'da görünüşte birbirinin muhtevasıyla zıtlık arz eden âyetlerle karşılaşmaktayız. Sözgelimi, bu bağlamda cebr ve ihtiyârla ilgili birkaç örnekten söz edilebilir: "Allah'ın

dilemesine bağlamadıkça, hiçbir şey için, ‘Bunu yarın yapacağım’ deme” [el-Kehf 18/22-23]. “Ve de ki: Hak Rabbinizdir. Öyle ise dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...” [el-Kehf 18/ 29].

Burada iki âyet arasında görünüşte bir uyumsuzluk ve tutarsızlık var gibidir. Çünkü birinci âyet, insanın irâdesini Allah’ın irâdesine bağlamakta ve buradan insanın kendi irâdesini kullanamayıp Allah’ın irâdesiyle hareket ettiği izlenimi doğmaktadır. İkinci âyet ise, insanın kendine özgü bir irâdesinin bulunduğunu ve bu irâdesiyle onun, kendisi için imân ya da küfür eyleminden birini seçmekte olduğunu bize göstermektedir. Bu noktada akla şu sorular takılmaktadır: İnsanın aynı anda hem hür hem de mecbûr olması nasıl mümkün olur? İnsanın serbestçe kullandığı bir irâdesi var mıdır? Bu irâdenin Allah’ın mutlak irâdesiyle ilgisi nedir? İnsana ihtiyâr (seçme gücü) tanınırsa bunun anlamı ne olacaktır? Sadece Allah’ın yaratmasıyla iş yaptığında, insanın muhtâr oluşunun anlamı nasıl anlaşılacaktır? Bütün bunlar, Kur’ân’ın bazı metinlerinde akli araştırma ve soruşturma derinleştikçe akla gelen ciddi sorulardır.

Öte yandan, âyet ve hadislerin tamamı aynı özelliğe sahip değildir. Kur’ân’da bildirildiği üzere, bazı âyetlerin anlamı apaçıktır, açık seçik anlaşılır, üzerinde hiçbir fikir ayrılığı meydana gelmez. Bu muhkem âyetler Kur’ân’ın temeli durumundadır. Müteşâbih âyetler ise, muhkemlerde ortaya konan esaslara göre anlaşılıp yorumlanırlar. Müteşâbih âyetlerin anlamı apaçık değildir, farklı anlamlara gelmeleri sebebiyle, bunların kesin olarak anlamları verilemez. Müteşâbih kavramı, mânası tam olarak anlaşılması mümkün görülmeyen âyetleri ifade eder. Kur’ân âyetlerin bu durumunu şöyle açıklamaktadır: “Sana Kitâb’ı indiren O’dur. Onun (Kur’ân’ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitâb’ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbiniz tarafındadır, derler. (Bu inceliği) ancak akl-ı selîm sahipleri düşünüp anlar.”<sup>98</sup>

Nitekim, Kur’ân’da arşa istivâ (kaplama / oturma), yüz (vech), el (yed) ifadelerinin geçtiği âyetler gibi teşbîh ve teccîmi çağrıştıran sıfatlarla ilgili müteşâbih âyetlerin yanında, “Ona benzer hiçbir şey yoktur”<sup>99</sup> âyeti gibi mutlak tenzîh âyetlerini de bulmak mümkündür. Kur’ân’da geçen bu itikâdın bir gereği (sonucu) olarak bir kısım müslümanlar, sıfat âyetlerini tevilsiz, geldiği gibi nasılsa öyle kabul ederken, bir kısmı onları, inandığı tenzîh ilkesi ile birlikte uyum sağlaması için teville girişiyor-

<sup>98</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>99</sup> eş-Şûrâ 42/11.

lardı. Dolayısıyla âyetlerin bu özellikleri karşısında bazı müslümanlar ister istemez teşbih ve teccîme düştüler. Bütün bu çabalar ve yönelimler, araştırmacı kelâm ilminin, buna benzer akîdelerde ve öğretilerde ortaya çıkışı neticesini doğurdu.

Selef âlimleri, çokluğundan ve delâletinin açıklığından dolayı tenzih delillerine tutunmuşlardır. Onlar teşbihin imkansızlığını bilip, Allah kelâmından âyetlerle bu imkânsızlığa hükmettiler. Bu âyetlere tam bir teslimiyetle inanıp, anlamlarını soruşturma, araştırma ve tevilde bulunmaktan kaçınarak, onları nasılsa öylece kabul ettiler. Bundan dolayı, imân meseleleri etrafında aklı cedel ve soruşturma onlarca caiz görmüyordu. Bu husus, sahâbenin ve onlara tâbi olanların itikâdî meselelerde fikren derinleşme ve aklı diyalektik araştırmaya meyletmediklerini göstermektedir.

Dış etmenler arasında yabancı unsurlar ile çeviri faaliyetleri ve felsefi akımlar önemli bir rol oynamaktadır. Grek düşüncesi, Yeni Eflâtunculuk akımı ile Hint ve Pers kültür mirâsının intikalinde İskenderiye, Antakya, Urfa (Ruha), Harran, Nusaybin, Cundişapur vb. bilim ve kültür mekteplerinin etkili oldukları, bu merkezlerde Tıp, Matematik, Astronomi, Felsefe ve Teolojinin okutulduğu dikkati çekmektedir. Dış âmillerin, tartışma ortamı yarattığını, dolayısıyla kelâmın gelişimini tahrik ettiğini, hızlandırdığını ve çabuklaştırdığını söylemek mümkündür. Bu âmiller, birçok teolojik meselenin tartışılmasına yol açtı ve böylece Ortaçağ İslâm dünyası kendi kültürel düzeyini gözden geçirerek, diğer medeniyetler karşısında silinmemenin, yok olmamanın ve ayakta kalmanın çarelerini arama imkânı buldu. Kelâmcılar, dış unsurların silahlarını ve aklı delil getirme yöntemlerini kullandılar, ancak yabancı medeniyetlere öykünmediler, bu araçları kendi tevhidi (teolojik) dünya görüşleri içinde sindirerek benimsediler, kendilerine mal ettiler, zenginleştirerek onlara yeni unsurlar kattılar. Onlar, bu doğrultuda önemli eserler kaleme alarak, özgün bir İslâm medeniyetinin kurulmasına katkıda bulundular. İslâm düşüncesi tarihinin VIII-XII. yüzyıllarında önemli kültür merkezlerinde yoğun bir biçimde tercüme ve telif faaliyeti sürdürüldü. Böylece müslüman düşünürler, diğer din ve kültür mensuplarının düşünce ve bilim dünyasını tanıma imkânını elde ederek, yeni bir medeniyet hamlesi gerçekleştirdiler.<sup>100</sup>

İslâm kelâmcıları felsefi deliller ve aklı istidlâl yöntemlerini, bunlara ilişkin örnek şablonları dış unsurlardan ve felsefi cereyanlardan öğrenerek ödünç aldılar. Teolojik tartışmalar sırasında düşünme kalıpları ve mekanizmalarını geliştirip zenginleştirme fırsatı buldular. İslâm kelâmcıları, dış kaynaklı unsurları alırken oldukça ihtiyatlı davrandılar, bunlar-

<sup>100</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul 1997, s. 167

dan özellikle kendi dünya görüşleriyle uzlaşabilir olanları seçip kullandılar. Zira dış felsefî kaynaklar, genellikle bu usûlleri Kutsal Kitâb'ın metinlerinden ziyade, dış doğal dünyadaki tecrübelerine ve entelektüel birikimlerine bağlı olarak geliştirmişlerdi.

İslâm kelâmcıları, fetihler sonucunda kendilerini içinde buldukları fikir ve medeniyet havzasında geçerli olan ve geliştirilen bilim anlayışını, tevhîd inancı ekseninde kelâma uyarlayıp uyguladılar. Bu esnada önemli kültür değişimleri yaşandı; bu entelektüel geçişler, kelâmî tartışmaların vechesini, rengini ve tonu tayin etti. Elbette müslümanlar bu kültür havzasında buldukları her şeyi almadılar. Yabancı medeniyetlere ait entelektüel ürünler ile bilimsel çalışmaları Kur'an'ın dünya görüşü ışığında bir süzgeçten geçirerek analiz ve değerlendirmeye tabi tuttular. Böylece onlar, tevhîd ilkesine ve Kur'an'ın teolojik dünya görüşüne ters düşmeyen bilimsel çabalardan yararlanmış oldular.

Hiç kuşkusuz bir toplumun değişim, evrilme ve dönüşüm süreci yaşamasında en az iç dinamikler kadar, dış dinamiklerin de çok önemli bir rol oynadığı sosyolojik bir olgudur. İşte İslâm toplumu da, fetihler sonunda, diğer medeniyetler ve kültürlerle karşılaşması ve temasıyla böylesi bir toplumsal hareketliliğe ve değişime sahne olmuştur. Daha doğru bir deyişle, İslâm toplumunun içinde meydana gelen siyasal çalkantılar ve ayrışmalar, yabancı kültürlerle fikrî temas ve alışverişler sonunda tabiat, atom, ilinek (araz), hareket, sükûn, sıçrama (tafra), boşluk (halâ), mekân, zaman, neden (illet), kader vb. gibi teorik düzeyde yapılan tartışmalara dönüşmüş ve özgün bir İslâm medeniyetinin kurulmasına katkıda bulunmuştur.

## BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdi, **el-Muğnî fi Ebvâvi't-Tevhîd ve'l-Adl**, nşr. İbrâhîm el-Ebyârî, c. VII (Halku'l-Kur'an), eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Kahire 1380 / 1961.
- ABDÜLCEBBÂR, el-Kâdi, "el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn", **Resâ'ilü'l-Adl ve't-Tevhîd**, nşr. Muhammed Amâre, c. I, Dârü'l-Hilâl, Kahire 1971, (ss. 161-253).
- ABDÜLCEBBAR, el-Kâdi, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire 1408 / 1988.
- ABDÜLHAMÎD, İrfan, **İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları**, trc. M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul 1983.
- ABDÜRRÂZİK, Mustafa, **Temhîd li Târîhi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye**, Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1363 / 1944.
- ANAWATI, G.C. and GARDET, L., **Introduction a la Théologie Musulmane**, Paris 1948.
- ATAY, Hüseyin, **Kur'an'da İman Esasları**, Atay Yayınevi, Ankara 1998.
- AYDIN, Mahmut, **Tarihsel İsa: İmanın Mesih'inden Tarihin İsa'sına**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- ÂYETULLAH KÂŞİFU'L-GITÂ', Muhammed el-Huseyn, **Aslu's-Şia ve Usûluhâ**, Dâru'l-Bahr, Beyrut 1979 / 1960; **Ca'ferî Mezhebi ve Esasları**, trc. Abdülbâkıy Gölpinarlı, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1979.
- el-BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir, **Kitâbü Usûli'd-Dîn**, Matba'tü'd-Devle, İstanbul 1346 / 1928.
- el-BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir, **el-Fark beyne'l-Firak**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdilhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1411 / 1990; **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Önsöz ve notlarla trc. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V. Yayınları, Ankara 1991.
- el-BÂKILLÂNÎ, el-Kâdi Ebû Bekr, **et-Temhîd fi'r-Redd 'alâ'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile**, nşr. M. Muhammed el-Hudayri ve M. Abdülhâdi Ebû Ride, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1366 / 1947.
- el-BEHİYY, Muhammed, **İslâm Düşüncesinin İlâhî Yönü**, trc. Sabri Hizmetli, Fecr Yayınevi, Ankara 1992.
- el-BİRÜNÎ, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el- Harizmî, **Alberuni's India (Tahkîku mâ li'l-Hind)**, ed. Edward C. Sachau, London 1887.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, **Sahîhu'l-Buhârî**, c. II, İstanbul 1315 / 1897.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, **Halku'l-Ef 'âli'l-İbâd ve'r-Redd alâ'l-Cehmiyye ve Ashâbi't-Ta'tîl**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1407 / 1987.
- BULUT, Mehmet, **Ehl-i Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı**, Risale Yayınları, İstanbul 1991, ss. 135-137.

- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **Arap Aklının Oluşumu (Tekvînü'l-Akli'l-Arabî)**, trc. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.
- el-CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, **İslâm'da Siyasal Akıl**, trc. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997.
- CÂRULLAH, Zühdi Hasan, **el-Mu'tezile**, el-Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1410 / 1989.
- el-CÜVEYNÎ, İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âli, **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkâni'l-İslâmiyye**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire 1412 / 1992.
- DE BOER, T.J., **İslâm'da Felsefe Tarihi**, Anka Yayınları, İstanbul 2001.
- DEMİRCİ, Mustafa, **Beytü'l-Hikme**, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- DOĞAN, İsa, **Mürcie ve Ebû Hanife**, Kardeş Matbaası, Samsun 1992.
- EBÛ RÎDE, Muhammed Abdülhâdî, **min Şuyûhi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve Ârâ'uhû'l-Kelâmiyyeti'l-Felsefiyye**, Dâru'n-Nedîm li's-Sihâfe ve'n-Neşr ve't-Tevzî', Kahire 1989.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, **İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi**, trc. Sıbğatullah Kaya, Şurâ Yayınları, İstanbul, ts.
- EBÛ ZEYD, Nasr Hâmid, **İlahi Hitabın Tabiatı: Metin Anlayışımız ve Kur'ân İlimleri Üzerine**, trc. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara 2001.
- EMİN, Ahmed, **Duhâ'l-İslâm**, c. I, II, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1351, 1353 / 1933, 1935.
- EMİN, Ahmed, **Fecrû'l-İslâm**, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1975; **Fecrû'l-İslâm (İslâm'ın Doğuşu)**, trc. Ahmet Serdaroğlu, Kılıç Kitabevi, Ankara 1976.
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl, "Kitâbu'l-Luma' fi'r-Redd alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida", **The Theology of al-Ash'arî**, nşr. ve İng. trc. R.J. McCarthy, el-Matba'atü'l-Katolikiyye, Beyrut 1952, (ss. 5-83).
- el-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâ'îl, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-Musallîn**, nşr. Hellmut Ritter, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1980.
- FAHRÎ, Macit, **İslâm Felsefesi Tarihi**, trc. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.
- FAKHRY, Majid Fakhry, **Islamic Occasionalism**, George Allen & Unwin Ltd., London 1958.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, Selçuk Yayınları, Ankara 1983.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, "Önsöz", Ebu Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Önsöz ve Notlarla trc. Ethem Ruhi Fıglalı, T.D.V. Yayınları, Ankara 1991, (ss. XIII-XXXI).
- GARDET, L., and ANAWATI, G.C., **Introduction a la Théologie Musulmane**, Paris 1948.
- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-İktisâd fi'l-İ'tikâd**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403 / 1983.
- GÖLCÜK, Şerafeddin ve TOPRAK, Süleyman, **Kelâm: Tarih - Ekoller - Problemler**, Tekin Kitabevi, Konya 2001.

- GUTAS, Dimitri, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, trc. Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.
- GÜNDÜZ, Şinasi, **Sâbiiler: Son Gnostikler**, Vadi Yayınları, Ankara 1995.
- IZUTSU, Toshihiko, **İslâm Düşüncesinde İman Kavramı**, trc. Selahaddin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1984.
- İBN HALDÛN, **Mukaddime**, c. II, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2004.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, **el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, c. III Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416 / 1996.
- İBN HACER el-ASKALÂNÎ, **Fethu'l-Bârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, c. I, Mısır (Bulak) 1300-1301.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed, **İğâsetü'l-Lehân min Mâsâyidi's-Şeytân**, nşr. Muhammed Hamid el-Fakî, c. II, Kahire 1939.
- İBN RÜŞD, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed, **Felsefe - Din İlişkileri: Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille**, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1985.
- İBNU'L-MURTAZA, Ahmed b. Yahyâ, **Tabakâtu'l-Mu'tezile**, thk. Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Muntazar, Beyrut 1409 / 1988.
- İBNÜ'N-NEDİM, **el-Fihrist**, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- el-İCÎ, Adudu'd-Dîn, **el-Mevâkîf fi İlmi'l-Kelâm**, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.
- el-İSFERÂYİNÎ, Ebû'l-Muzaffer, **et-Tabsîr fi'd-Dîn**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408 / 1988.
- JACOBI, H., "Atomic Theory (Indian)", **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, ed. James Hastings, c. II, T. & T. Clark, Edinburg, (ss. 199-202).
- KARLIĞA, Bekir, **İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri**, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- KAYA, Mahmut, "Beytülhikme" md., **D.İ.A.**, c. VIII, İstanbul 1992, (ss. 88-90).
- KILAVUZ, A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, Ensar Neşriyat, İstanbul 2006.
- KUTLU, Sönmez, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, T.D.V. Yayınları, Ankara 2000.
- KUTLUAY, Yaşar, **İslâm ve Yahudi Mezhepleri**, Ajans - Türk Matbaası, Ankara 1965.
- KUTLUAY, Yaşar, **Tarihte ve Günümüzde İslâm Mezhepleri**, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- LEAMAN, Oliver, **Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş**, trc. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri 1992.
- MACDONALD, Duncan B. **Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory**, Khayats, Beirut 1965,
- el-MALATÎ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Abdîrrahman, **et-Tenbîh ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'**, Kahire 1369 / 1949.



- el-MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Kitâbü't-Tevhîd**, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, İSAM Yayınları, Ankara 2003; **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2002.
- el-MUZAFFER, Muhammed Rızâ, **Akâidü'l-İmâmiyye**, thk. Mahmûd Hafî Velûd, Matba'atu Nûri'l-Emel, Kahire 1381 / 1961; **Şia İnançları (Akâidü'l-İmâmiyye)**, trc. Abdûlbâkiy Gölpinarlı, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1978.
- NASR, Seyyid Hüseyin, "İslâm Bilimi Nedir?", **İslâm Bilimi Tartışmaları**, der. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, (ss. 27-38).
- NUMÂNÜ'L-HAK, Seyyid, "Hint ve Fârisî Arkaplan", trc. Şamil Öçal ve Hasan Tuncay Başoğlu, **İslâm Felsefesi Tarihi**, c. I, Açılımkitap, İstanbul 2007, (ss. 77-97).
- O'LEARY, De Lacy, **How Grek Science Passed to the Arabs**, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1964.
- O'LEARY, De Lacy, **İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri**, trc. Yaşar Kutluay ve Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yayınları, İstanbul 2003.
- ONAT, Hasan, **Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, T.D.V. Yayınları, Ankara 1993.
- PINES S., **Beitrage zur Islamischen Atomenlehre**, Berlin 1936.
- PINES S., **Sudies in the Islamic Atomism**, İng. trc. Michael Schwarz, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1997.
- PINES, S., **Mezhebü'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn**, Ar.'ya trc. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1365 / 1946.
- PLATON, **Timaios**, trc. Erol Güney ve Lütfi Ay, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988.
- RADHAKRISHNAN S., **History of Philosophy, Eastern and Western**, c. I, London 1952.
- RAHMAN, Fazlur, "İslâm'da Başkaldırı Hukuku", **İslâmî Araştırmalar**, VIII/2 (1995), (ss. 133-138).
- RAHMAN, Fazlur, **İslâm**, trc. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Selçuk Yayınları, İstanbul 1981.
- er-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed Ömer er-Râzî, **İ'tikâdâtu Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn**, thk. Muhammed el-Mu'tasım bi'llah el-Bağdâdi, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407 / 1986.
- êr-RÂZÎ, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, **Esâsu't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm**, thk. Muhammed el-Aribî, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1993.
- RISSANEN, Seppo, **Theological Encounter of Oriental Christians with Islam during Early Abbasid Rule**, Abo Akademis Förlag, Abo 1993.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, Sidre Yayınları, Samsun 1997.
- SARIKÇIOĞLU, Ekrem, **Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi**, Fakülte Kitabevi, Isparta 2002.

- SURUŞ, Abdulkerim, “Dini Bilginin Evrimi ve Gerilemesi”, trc. A. Hadi Adanalı, **İslâmî Araştırmalar**, IX/1-4 (1996), (ss. 70-77).
- eş-ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, nşr. Muhammed Keylânî, c. I, Dâru Sa'b, Beyrut 1406 / 1986.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, **Şerhu'l-Makâsîd**, thk. Abdurrahmân Umeyra, Matba'atü Emîr, c. IV, Kum 1409 / 1989.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, **Şerhu'l-Akâid**, İstanbul 1315 / 1897.
- et-TAFTÂZÂNÎ, Ebû'l-Vefa, **Kelâm İlminin Bellibaşlı Meseleleri**, trc. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1980.
- TOPALOĞLU, Bekir, **Kelâm İlmi: Giriş**, Damla Yayınevi, İstanbul 1981.
- TOPRAK, Süleyman ve GÖLCÜK, Şerafeddin, **Kelâm: Tarih - Ekoller - Problemler**, Tekin Kitabevi, Konya 2001.
- TRITTON, A.S. Tritton, **Muslim Theology**, Luzac & Company Ltd., London 1947.
- TURAN, Ahmet, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Eser Matbaası, Samsun 1993.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü**, Ülken Yayınları, İstanbul 1997.
- VON GRUNEBaum, G.E., “İslâm Medeniyetinin Kaynakları”, trc. İlhan Kutluer, **İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti**, c. IV, Kitabevi, İstanbul 1997, (ss. 15-59).
- WATT, W. Montgomery, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, trc. Ethem Ruhi Fırlı, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- WATT, W. Montgomery, **İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı**, trc. Süleyman Ateş, Ankara 1968.
- WENSINCK, A.J., **The Muslim Creed**, University Press, Cambridge 1932.
- WOLFSON, H.A. Austryn, **Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hıristiyan-Yahudi Kelâmı**, trc. Kasım Turhan, İstanbul 2001.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, **Kur'ân-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu**, İlim ve Kültür Yayınları, İstanbul 1983.
- YILDIZ, Harun, **Din Siyaset ve İdeoloji -Haricilik Düşüncesinin Doğuşu-**, Sidre Yayınları Samsun 1999.
- YURDAGÜR, Metin, **Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın İsimleri**, Marifet Yayınları, İstanbul 1996.
- YURDAGÜR, Metin, “Haşviyye” md., **D.İ.A.**, c. XVI, İstanbul 1997, (ss. 426-427).
- YÜKSEL, Emrullah, **Sistematik Kelâm**, İz Yayıncılık, İstanbul 2005.

## SAMSUN MERKEZ KÖKÇÜOĞLU MEZARLIĞI'NDA KİTABELERİNDE ŞAİR ADI BULUNAN MEZAR TAŞLARI

Yrd. Doç. Dr. Eyüp NEFES

### ÖZET

Osmanlı mezar taşları arasında bazen dönemin tanınmış şairlerine yazdırılan mezar taşı kitabeleri de görülebilmektedir. Samsun Merkez Kökçüoğlu Mezarlığı'nda da benzer şekilde şairlerinin isimleri metin içinde verilmiş mezar taşları bulunmaktadır. Bu makalede adı geçen mezarlıktaki şair adları verilmiş mezar taşlarını tanıtmayı amaçladık.

**Anahtar Kelimeler:** Mezar, Mezar taşı, Kitabe ve Şair isimleri

### ABSTRACT

Among the tombstones of Ottoman period, it is possible to encounter some inscriptions belonging to the then famous poets. On some tombstones in Samsun Kökçüoğlu Central Graveyard, there are some which have inscriptions authored and signed by poets. This paper is to describe some tombstones which have inscriptions with the name of their poets.

Key Words: Tomb, Tombstone, Inscription and Poet Names

**Giriş:** Bu makalenin amacı, Samsun Merkez Kökçüoğlu Mezarlığı'nda bulunan eski mezar taşları içinden kitabelerinde şair adları verilmiş olanları inceleyerek sözü edilen şairler hakkında kısa malumat sunmaktır.

### 1- Hulusi'ye Ait Kitabe

Merhum Samsun Müftüsü Ahmet Efendi adına dikilen mezar taşı (Resim 1), Mezarlığın kuzey duvarına yakın bir konumdadır. Kitabede, medfunun hicri 1281 Cemaziye'l-ahir ayının ilk günlerinde (Kasım 1864) tarihinde vefat ettiği kayıtlıdır. Bitişindeki ağacın etkisiyle eğik olmasına rağmen genel olarak sağlam görünümde olan mezar taşı, alçak kabartma tekniği ile işlenmiş, mermer malzemeyle mamul, başlıklı prizmal şahide biçimindedir. 170x38x18 cm ebadındaki şahidenin başlık kısmını, sarıklı bir kavuk<sup>1</sup> oluşturmaktadır. Söz konusu bu kavuğun

<sup>1</sup> Başlık tiplerinde Halit Çal'ın, İstanbul Eyüp Mezarlığı'ndaki mezar taşı başlıkları ile ilgili çalışmasından faydalandık. Bkz. Halit Çal, "İstanbul Eyüp'teki Erkek

ölçüleri; üst çap:28 cm, alt çap: 32 cm, yükseklik: 23 cm şeklindedir. Şahidenin yüzeyindeki kitabenin çevresi, ince silmeler içine alınmış defne yaprağı motifiyle sınırlandırılmıştır. Dalgalı biçimde yontulan şahide kenarlarına paralel olarak dalgalanan bu yaprak motifi, kitabenin üstünde kemerli bir şekil almakta ve serbest çiçek formu ile başlayarak kitabe bitiminde sona ermektedir.

Şahidenin doğu (iç) yüzeyindeki 15 satırlık mâil celî ta'lik hatlı Osmanlı Türkçe'si ile yazılı kitabe, çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Bu kitabenin metni ve okunuşu şu şekildedir:

- |   |                                   |
|---|-----------------------------------|
| 1- Hüve'l-hayyü'l-bâkî                      | ۱- هو المحي الباقي                |
| 2- el-Mevtü ke'sün küllü nâsin şâribûn      | ۲- الموت كأس كل ناس شاربون        |
| 3- ve'l-Kefenü siyâbun küllü nâşin lâbisûn  | ۳- والكفن ثياب كل ناس لابثون      |
| 4- ve'l-Cenâzu merkebun küllü nâsin râkibûn | ۴- والجناز مركب كل ناس راكبون     |
| 5- ve'l-Kabru bâbun küllü nâsin dâhilûn     | ۵- والقبر باب كل ناس داخلون       |
| 6- Hayf sad hayf baġ-ı dehrin ek-meli       | ۶- حيف صد حيف باغ دهرک اکملی      |
| 7- Gitti dünyâdan yıkıldı ilm evi           | ۷- کندی دنیادن بیقلدی علم اوی     |
| 8- Gitti tevhîd ile râh-ı Hakka ol          | ۸- کندی توحید ایله راه حقه اول    |
| 9- İlm ile tutmuşdı doğru yol               | ۹- علم ایله طوتمشیدی طوغری یول    |
| 10- Ey-Hulûsî söyle mevt-i târîhini 1281    | ۱۰- ایخلوصی سویله موت تاریخی ۱۲۸۱ |

- 11- *Rahmet ile y d ideler n munu*                          
- 12- *M derris n-i kir mdan esbak Samsun*                            
- 13- *M ft si faziletli merhûm Ahmed Efendi'nin*                              
- 14- *R h-i Őerif y c n el-fâtiha*                    
- 15- *F  gurre Cim sene 1281*                            

## 2- Sabri'ye Ait Kitabeler

### a- Kel Onbaşı-zade Mehmet Efendi'nin Mezarı

Hicri 1296 (M.1878) tarihinde vefat eden Mehmet Efendi adına yaptırılan Őahideli lahit, mezarlık içindeki caminin kuzeyinde yer almaktadır. Mezarın mermer Şahideleri sağlam (Resim 3), taştan mamul lahit kısmı ise büyük  l de harap durumdadır. Mezarın baş taşı, başlıklı prizmal Şahide biçimindedir. 125x25x9 cm ebadındaki baş taşı Őahidesinin başlık kısmını Aziziye kalıplı bir fes meydana getirmektedir. Bu fes, üst çap 18 cm, alt çap 20 cm ve yükseklik 13 cm  l s ndedir. Şahide alınlığının kenarlarında ve kitabenin üst kısmında görülen boşluk, kurdele ile bağlanmış yanlara sarkan iki  i ek dalı ile doldurulmuŐtur. Alçak kabartma tekniği ile işlenen bu süsleme ögesi ve kitabe dışında Şahide yüzeyinde başka tezyinat görülmez. Serbest  i ek formu ile tezyinatlanmış olan sivri kemerli ayak taşı, 112x24x8 cm'dir. Őahidelere dayanak vazifesi gören ve büyük  l de toprağa gömülerek tahrip olmuş lahdin boyu 138 cm, eni ise 75 cm'dir.

Baş taşının doğu (i ) yüzeyine Osmanlı Türkçe'si ile mâil cel  ta'lik hatla yazılmış olan 14 satırlık kitabe, çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Vefat tarihi, metin içinde ebced hesabı ile de düŐülmüŐ bu kitabenin metni ve okunuşu Şu Şekildedir:

           

1- *Hüve'l-B ki*

2- *Nev-civ n iken Dir  -zâde*

                              

*Kel Onbaşı*

3- *Sâkî-i hummâ elinden içdi  
hem zehr-i âb-ı câm*

۳- ساقی حما الندن ایچدی هم زهر اب جام

4- *Ey dirigâ bülbül-i âmâlî  
uçdu bâğdan*

۴- ای دریغا بلبل آمالی اوجدی باغدان

5- *Zağlar şimden-gerû  
gülzârîde itsun ...<sup>2</sup>*

۵- زاغلا شمدنکرو کلزاریده ایتسون .

6- *Âsumânın hakkı var kan  
ağlasa bu yerlere*

۶- آسمانک حقی وار قان آغلسه بو یرله

7- *Kim ayak çektî Muham-  
med bu cihândan vesselâm*

۷- کیم آياق چکدی محمد بو جهاندن والسلام

8- *Var ise afv eyle yâ Rab  
lütfile isyânını*

۸- وار ایسه عفو ایله یا رب لطفله عصبیانی

9- *Hem penâh u destgîr ola  
âna hayru'l-enâm*

۹- هم پناه و دستگیر اوله آکا خیرالانام

10- *İki yaş çıkdı gözünden  
Sabri'yâ târihine*

۱۰- ایکی یاش چقدی کوزندن صبریا تاریخینه

11- *İrcî<sup>3</sup> emriyle kıldı dâr-ı  
ukbâya makâm<sup>4</sup>*

۱۱- ارجعی امریله قیلدی دار عقبایه مقام

12- *Kel Onbaşı-zâde merhûm  
Mehmed Efendi'nin*

۱۲- کل اونباشی زاده مرحوم محمد افندیکنک

13- *Rûhuna rızâen li'llâhi'l-  
fâtîha*

۱۳- روحنه رضاً لله الفاتحه

14- *Sene 1296*

۱۲۹۶ -۱۴ سنه

**b- Müftü-zâde Haydar Efendi'nin Mezar Taşı**

Hicri 1307 (M.1890) tarihinde vefat eden Müftü-zâde Haydar Efendi'nin, mezarlık içindeki caminin doğusundaki mezar taşı (Resim 5),

<sup>2</sup> Kitabedeki bu kısım kırılmıştır.

<sup>3</sup> Fecr suresi 28. ayete atıfta bulunulmuştur. Ayetin aslı "ارجعی الی ربک راضیه مرضیه" şeklindedir. Anlamı şöyledir: "sen ondan hoşnut o senden hoşnut olarak Rabbine dön."

<sup>4</sup> Ta'miyeli ebced hesabının kullanıldığı bu satırdaki harflerin değerleri toplandığında 1298 sayısı bulunmaktadır. Bir önceki satırda yer alan "iki yaş çıkdı" ifadesi ile sonuçtan iki çıkarılması gerektiğine işaret edilmektedir.

mermerden başlıklı prizmal Şahide biçimindedir. Başlık kısmı kırık olan Şahidenin  l  s  118x33x7 cm'dir. Şahide üzerinde yer alan bitkisel karakterli süsleme ögesi ve kitabe, alçak kabartma tekniği kullanılarak yüzeyle işlenmiştir. Şahide alınlığında görülen süsleme, ortada bir  i ekle düğümlenen yaprak dallarının simetrik olarak yanlara sarkıtılmasıyla oluşturulmuştur. Şahide genel görünümü itibarıyla sonradan buraya konmuŐ gözükmektedir. Dolayısıyla hemen yanibaŐında bulunan ve hurma ağacı motifi ile tezyinatlanmış olan ayak taşı Şahidesi bu baş taŐına ait olmayabilir.

Baş taşın doğu (i ) yüzeyine Osmanlı Türkçe'si ile mâil celi ta'lik hatla işlenmiş 12 satırlık kitabe, çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Medfunun vefat tarihi ebced hesabı ile de düŐülmüŐtür. Bu kitabenin metni ve okunuşu Őoyledir.

- |  |   |
|--|---|
| 1- <i> h mine'l-mevt</i>                                 |  -  h min al-mawt                                 |
| 2- <i>T ze iken zâde-i Müfti Efendi  h kim</i>           |  - T ze ayken zâde-i müfti efendi  h kim          |
| 3- <i>S ki-i devr-i felekden i di  n zehr-i âb-ı c m</i> |  - S ki-i devr-i felekden i di  n zehr-i âb-ı c m |
| 4- <i>Ey dir ğ  bülbül-i  m li u du b ğdan</i>           |  - Ey dir ğ  bülbül-i  m li u du b ğdan           |
| 5- <i>Z ğlar Şimden ger  g lz r da k lsun h r m</i>      |  - Z ğlar Şimden ger  g lz r da k lsun h r m      |
| 6- <i> sumanın hakkıdır kan ağla-sa bu yerlere</i>       |  -  smanın hakkıdır kan ağla-sa bu yerlere        |
| 7- <i>Kim ayağın çekti Haydar bu cihândan vesselâm</i>   |  - Kim ayağın çekti Haydar bu cihândan vesselâm   |
| 8- <i>Var ise afv eyle yâ Rab lütfiye isy nunu</i>       |  - Var ise afv eyle yâ Rab lütfiye isy nunu       |
| 9- <i>Hem penâh u destg r ola ona hayru'l-enâm</i>       |  - Hem penâh u destg r ola ona hayru'l-enâm       |
| 10- <i>F tiha kasdıyla dedim Sabri'y  târihine</i>       |  - F tiha kasdıyla dedim Sabri'y  târihine        |

- 11- *Genciken Haydar Efendi tuttu ukbâda makâm5* ۱۱- کنجیکن حیدر افندی دوتدی عقباده مقام
- 12- Sene 1307 ۱۲- سنه ۱۳۰۷

### 3- Hâfız'a Ait Kitabe

Hicri 1307 (M.1890) yılında vefat eden Tahsin Bey'e ait mermer mezar taşı (Resim 7), başlıklı prizmal şahide şeklinde düzenlenmiştir. Mezarlık içindeki caminin doğusunda bulunan mezarın ayak taşı ve şahideleri taşıyan unsurları yerinde değildir. Dolayısıyla bu şahide, muhtemelen sonradan şimdiki bulunduğu yere nakledilmiş olmalıdır. Başlık kısmı kırık durumda olan şahidenin ölçüsü, 115x32x8 cm'dir.

Şahide üzerinde kitabe dışında süsleme unsuruna yer verilmemiştir. Alçak kabartma olarak işlenen kitabe çizgileri birbirinden ayrılmıştır. Şahidenin doğu (iç) yüzeyine Osmanlı Türkçe'si ile ve mâil celî ta'lik hat kullanılarak 17 satır olarak yazılan kitabenin orijinal metni ve okunuşu şöyledir:

- 1- *Âh zi-dest-i ecel* ۱- آه زدست اجل
- 2- *Mâ sivâyı eyleyüb tavsif ile tec-rûbe* ۲- ماسوایی ایلیوب توصیف ایله تجربه
- 3- *Hoş demişler küllü mâ fi'l-keveni zillün ev hayâlün* ۳- خوش demişler کل ما فی الکوین ظل او خیال
- 4- *Âkıl olan dâim eşyâya bakar bu noktadan* ۴- عاقل اولان دائم اشیایه بقار بو نقطه دن
- 5- *Vermez ona âlemin varı yoğu zevk-i melâl* ۵- ویرمز اکا عالمک واری یوغی ذوق ملال
- 6- *İşte Tahsin Bey dahi bu hâle dikkat eyleyüp* ۶- ایشته تحسین بک دخی بو حاله دقت ایلیوب
- 7- *Eylemişti ömrünü vakf-ı rızâ-yı zi'l-Celâl* ۷- ایله مشدی عمرنی وقف رضای ذی الجلال
- 8- *Sâdikâne hıdmet-i devlette iritdi vücûd* ۸- صادقانه خدمت دولتده ایرتدی وجود

<sup>5</sup> Ebced hesabı olan bu satırdaki harflerin değerleri toplandığında Müftü-zâde Haydar Efendi'nin vefat tarihi olan 1307 sayısı elde edilmektedir.



- 9- *Elliyeye varmıŐtı ancak itdi Hakk'a intik l* 9- اللییه وارمشدی انجق ایتدی حقه انتقال
- 10- *Őaf i olsun hazret-i sıbt-ı Nebi r z-i cezâ* 10- Őافع اولسون حضرت سبب نبی روز جزا
- 11- *V r ise taksiri afv ide il hi b  zev l* 11- وار ایسه تقصیری عفو ایده الهی بی زوال
- 12- *H t fi tarihini Hâfız  ıktı  ar etraftan* 12- هاتفی تاریخنی حافظ  ققدی  ار اطرافدن
- 13- *Eyledi Tahsin Bey   y z yedi-de irtih l<sup>6</sup>* 13- ایلدی تحسین بک او  یوز یدیده ارتحال
- 14- *Canik Sancağı muhasebecisi* 14- جانک سنجاغی محاسبه جیسی
- 15- *Tahsin Bey Efendi'nin rûhuna* 15- تحسین بک افندی‌نک روحنه
- 16- *Rızaen li'llâhi te l  fâtiha* 16- رض  للہ تعالی فاتحه
- 17- *Sene 1307* 17- 1307 سنه

#### 4- Cûdî'ye Ait Kitabeler

##### a- Kaptan-zâde Mustafa Vasfi Efendi'nin Mezarı

Hicri 1322 (M. 1904) yılında vefat eden Derviş Kaptan-zâde Mustafa Vasfi Efendi'ye ait mermer malzemeden mamul mezar taşı (Resim 9), başlıklı prizmal Şahide Şeklinde düzenlenmiştir. Mezarlık içindeki caminin doğusunda bulunan mezarın ayak taşı ve Şahideleri taşıyan unsurları yerinde değildir. Genel görüntüsü itibariyle sağlam olan Şahide, daha yeni olduğu anlaşılan betonarme bir mezar kuŐađına dayandırılmıŐ durumdadır. Dolayısıyla söz konusu Şahide, muhtemelen sonradan Şimdiki bulunduğu yere konmuŐ olmalıdır. Başlık kısmında sarıklı bir fesin yer aldığı Şahidenin ölüleri 110x27x8 cm Őeklinindedir.

Şahide üzerinde herhangi bir tezyinata yer verilmemiştir. Alçak kabartma tekniği ile işlenen 13 satırlık kitabe çizgilerle birbirinden ayrılmıştır. Şahidenin i  yüzeyindeki Osmanlı Türkçe'si ile ve celi ta'lik hatla yazılan kitabenin orijinal metni ve okunuşu Őoyledir:

<sup>6</sup> Ebced hesabı olan bu satırdaki harflerin değeri toplandığında 1311 sayısı elde edilmektedir. Bu ise istenen tarihten 4 fazladır. Ta'miyeli tarihin kullanıldığı bu hesaplamada hattat bir önceki satırda " ıktı  ar-ı etraftan" ibaresiyle sonuçtan 4 ( ar Farsça 4 anlamındadır)  ıkarılması gerektiğine işaret etmiştir.

- 1- *Hüve'l-bâkî* ۱- هو الباقي
- 2- *Zâir encâmın budur mahsûl-i âmâlin budur* ۲- زائر انجاءك بودر محصول آمالك بودر
- 3- *Bin yıl olsan kâm-ver âlem-de bir vefk-i merâm* ۳- بيك ييل اولسهك كامور عالمده بر وفق مرام
- 4- *İşte meşhûdun olan kabri hazînemin sâkini* ۴- اشته مشهودك اولان قبر حزينمك ساكني
- 5- *Çeşm-i ibret yine arz etmektedir bir ders-i tâm* ۵- چشم عبرت ينه عرض ايتمكده در بر درس تام
- 6- *Tu'menin siyâh etmiş ânu baht-ı siyâh* ۶- طعمه نك سياه ايتمش آني بخت سياه
- 7- *Hayli demler kendine olmuş mekîn hakkıyla râm* ۷- حيلي دملر كندينه اولمش مكين حقييله رام
- 8- *Eyleyüp her dem tenzilgâh-ı rahmet kabrini* ۸- ايليوب هر دم تنزلكاه رحمت قبريني
- 9- *Rûhuna firdevs-i me'vâ eylesün Rabbü'l-enâm* ۹- روحنه فردوس مأوى ايلسون رب الانام
- 10- *Gel üç ihlâs ile Cûdî sen de yaz târîhini* ۱۰- گل اوج اخلاص ايله جودى سنده ياز تاريخيني
- 11- *Mustafa Vasfî Efendi kıldı cinânî makâm* ۱۱- مصطفى وصفى افندى قيلدى جنانى مقام
- 12- *Dervîş Kaptan-zâde Mustafa Vasfî Efendi'nin* ۱۲- درويش قبودان زاده مصطفى وصفى افدينك
- 13- *Rûhuna fâtiha sene 1322* ۱۳- روحنه فاتحه سنه ۱۳۲۲

#### **b- Kefeli-zâde Hafız Ahmed Efendi'nin Mezarı**

Cûdî'ye ait diğerkitabe ise Kefeli-zâde Hafız Ahmed Efendi'ye ait mezar (Resim 11, 13) için yazılmıştır. Hicri 1335 (M.1916) yılında vefat eden Kefeli-zâde Ahmed Efendi'nin mermer malzeme kullanılarak yapılan mezarı, üstü açık dikdörtgen lahit şeklindedir. Halen büyük ölçüde sağlam olduğunu tespit ettiğimiz kabir, mezarlık içindeki caminin günün yer almaktadır. Mezarın baş taşı, başlıklı prizmal şahide; ayak

taşı, sivri kemerli şahide biçimindedir. Baş taşı şahidesi üzerinde kitabe hariç tezyinat görülmezken ayak taşında bitkisel karakterli süsleme göze çarpmaktadır. Kitabenin yer aldığı baş taşının ölçüsü, 107x30x6 cm'dir. Şahidenin başlık kısmındaki Aziziye kalıplı fesin çapı 19 cm, yüksekliği 17 cm'dir. Sivri kemerli prizmal şahide şeklinde düzenlenmiş olan ayak taşının ölçüleri ise 107x30x6 cm şeklindedir. Şahide yüzeyinde vazo içinde yükselen serbest çiçek motifi yüzeyi kaplamaktadır. Mermer kaplama olan lahit yüzeylerinde, ince silmelerle konturlanmış barok karakterli yaprak rölyefleri görülmektedir. Bu kaplamalar kısmen dökülmüş ve kırılmış durumdadır. Söz konusu bu lahdin boyu 190, eni 78 ve yüksekliği 68 cm'dir.

Nefis bir celi sülüs hatla Osmanlı Türkçe'si ile yazılmış olan kitabe, baş taşının doğu (iç) yüzeyini boydan boya kaplamaktadır. Yatay çizgilerle birbirinden ayrılmış 14 satırlık kitabede medfunun vefat tarihi ebced hesabı ile de düşünülmüştür. Bahse konu kitabenin orijinal metni ve okunuşu şöyledir:

- |  |  |
|--|--|
| 1- <i>Âh mine'l-mevt</i>                               | ۱- آه من الموت                         |
| 2- <i>Olmaya pek dildâde i'mân zira dehr-i dîn</i>     | ۲- اولیہ پک دلدادہ اعمازی زیرا دهردون  |
| 3- <i>Bir misâfir hânedir sükkânı ebnâ-yı sebîl</i>    | ۳- بر مسافر خانہ در سکانی ابنای سبیل   |
| 4- <i>Yaza el tâ devr-i Âdemden beri ecdâdını</i>      | ۴- یا ذہ ال تادور آدمدن بری اجدادیکئی  |
| 5- <i>Müddeâ-yı vâkıa istersen ey gâfil delîl</i>      | ۵- مدعای واقعہ استرسک ای غافل دلیل     |
| 6- <i>Siyemmâ kâfi bir kere çeşm-i ibreti</i>          | ۶- سیما کافی بر کرہ چشم عبرتی          |
| 7- <i>Kabr-i hüzn-engîz Hâfız Ahmed'e tevcîh kil</i>   | ۷- قبر حزن انگیز حافظ احمدہ توجیہ قیل  |
| 8- <i>Kıldı terk-i mâ-meleke âkıbet azm-i bekâ</i>     | ۸- قیلدی ترک ما ملکہ عاقبت عزم بقا     |
| 9- <i>Rahmetinden kulmasın mehcûr ânı Rabb-i celîl</i> | ۹- رحمتندن قیلمسون مهجور آنی رب جلیل   |
| 10- <i>Cûdî gel bir fâtiha terdîf kıl târihine</i>     | ۱۰- جودی کل بر فاتحه تردیف قیل تاریخنه |

11- Aldı Hâfız Ahmed'i eyvâh kim Mevlâ bu yıl <sup>7</sup>	۱۱- الدی حافظ احمدی ایواہ کیم مولی بو بیل
12- Trabzon hicret-zede-gânından	۱۲- طریزون ہجرتزدہ کانندن
13- Kefeli-zâde Hâfız Ahmed	۱۳- کفہ لی زادہ حافظ احمد
14- Efendi'nin rûhuna fâtiha	۱۴- افندی نیک روحنہ فاتحہ
15- Sene 1335	۱۵- سنہ ۱۳۳۵

### Değerlendirme

Bu makalenin konusunu teşkil eden mezar taşları, bir bütün olarak Osmanlı'nın son dönemine ait mezar taşları ile form, süsleme ve kitabe düzeni açısından benzerlik göstermektedir. Genel olarak kitabelerde, ziyaretçilere öğüt verme, nasihat etme temaları öne çıkmış ve ölenin kimlikleri ile ilgili bilgiler sunularak medfun için dua edilmesi istenmiştir. Kimi kitabelerde ise, dönemine göre yeni sayılabilecek, ölüme serzeniş ifadeleri görülebilmektedir. Bu durum sosyal hayattaki değişimin izleriyle ilgili ipuçları sunması yönüyle de ilgi çekicidir<sup>8</sup>.

İncelediğimiz mezar taşları genellikle sağlam durumdadır. 3.b, 4 ve 5.a no'lu başlıklar altında incelenen şahidelerin başlıkları kırıktır. Mezarların tamamının erkeklere ait olması ayrıca dikkat çekicidir. 20.yy'a tarihlenen son iki mezar hariç diğerleri 19.yy'a aittir. Tamamı Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan kitabelerin ilk dördü mâil celi ta'lik, beşincisi celi ta'lik, son kitabe ise cel'i sülûs hatla yüzeye işlenmiştir. Ta'lik yazının kitabelerde bu kadar fazla kullanılması, bu yazının Osmanlı döneminde her türden kitabe yazımında tercih edilmesiyle yakından ilgilidir<sup>9</sup>.

1 no'lu örnekte incelediğimiz mezar taşı kitabesini, metin içinde ismini "ey Hulûsî" (Resim 2) olarak ifade eden şairin kimliği ile ilgili elimizde her hangi bir bilgi mevcut değildir.

2 no'lu başlık altında incelediğimiz ve kitabelerinde "sabri'ya" mahlasını kullanan (Resim 4, 6) şair Sabri ile ilgili bilgi bulunamamıştır.

<sup>7</sup> Ebced hesabı ile tarih düşünülmüş olan bu satırdaki harflerin değerleri toplandığında 1334 sayısı elde edilmektedir. Ta'miyeli tarihin kullanıldığı bu hesaplamada bir önceki satırdaki "gel bir fâtiha terdif kıl târihine" ibaresi, sonuca bir eklenmesi gerektiğini ifade eder. Bilindiği gibi "terdif" yürüt, ilave et anlamlarına gelmektedir.

<sup>8</sup> Laqueur, İstanbul'daki mezar taşları ile ilgili yaptığı çalışmada, son dönem mezar taşlarında benzer biçimde, batı etkisiyle oluşan ve dini izler taşımayan, özellikle ölümden duyulan acı ve üzüntünün dile getirildiği serzeniş ifadelerinin görüldüğünü ifade eder. Bkz. H. P. Laquer, **Hüve'l-Baki**, İstanbul, 1997, s. 83.

<sup>9</sup> Kunuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Muhiddin Serin, **Hat San'atımız**, İstanbul, 1982, s. 67.

3 no'lu mezar taşı kitabesi, Trabzon'lu Tayyip-zâde Hafız Zühdi Efendi'ye aittir. Hacı Hafız Tayyip Efendi'nin oğlu olan Hafız, 1270 yılında Trabzon'da doğmuştur. Tahsilini memleketinde tamamladıktan sonra uzun bir müddet çeşitli memuriyetlerde bulunmuştur. Ağustos 1914 tarihinde İstanbul'a giderken binmiş olduğu geminin batması sonucu vefat etmiştir. Basılı pek çok eseri bulunan Tayyip-zâde Hafız Zühdi Efendi, eserlerinde "Hafız" (Resim 8) mahlasını kullanmaktaydı. Şairin, Trabzon'daki mezarlıklarda, pek çok mezar taşı kitabesi yazdığı da bilinmektedir<sup>10</sup>.

4 no'lu başlık altında incelediğimiz mezar taşı kitabeleri ise, dönemin tanınmış simalarından Trabzon'lu Muallim Cûdî'nin eseridir. Muallim İbrahim Cûdî (Resim 12, 15), Küçük İbrahim Ağa-zâde İskender Paşa müderrislerinden Yomralı Hacı Mehmet Efendi'nin oğludur. 1281 yılında Trabzon'da doğan Cûdî, genç yaşta babasını kaybetmiştir. İlk tahsilini memleketi Trabzon'da tamamladıktan sonra Hicaz ve Mısır'a giderek öğrenimini tamamlamıştır. Trabzon'a döndükten sonra çeşitli memuriyetlerde bulunan Cûdî, Kurtuluş Savaşı yıllarında Trabzon'da kurulan Muhafaza-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti'nin başkanlığını da yapmıştır. Trabzon'un işgali yıllarında Ankara'ya giden Cûdî, işgalin sona ermesinden sonra geri dönerek şehrin müftüsü olmuştur. Atatürk, 15 Eylül 1924 tarihindeki Trabzon ziyareti sırasında, şehrin müftüsü olan Muallim İbrahim Cûdî ile görüşmüştür. 13 Nisan 1926 yılında vefat eden Cûdî'nin kabri şehir mezarlığında bulunmaktadır. Cûdî alim, şair, müftü, muallim ve yazar olarak devrinin önemli şahsiyetlerindedir. Yayınlanmış pek çok eserinin yanı sıra "Cûdî" mahlasıyla, Trabzon'daki değişik mezarlıklarda bulunan mezar taşı kitabeleri de yazmıştır<sup>11</sup>.

Samsun Merkez Kökçüoğlu Mezarlığı'nda yer alan ve metin içinde şair adları genellikle rumuz halinde ifade edilmiş kitabelerin, dönemin tanınmış şahsiyetlerine sipariş usulüyle yazdırıldığı anlaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki sipariş usulüyle kitabe yazımı için farklı yörelerdeki şairlere de müracaat edilmiştir. Muhtemelen mezar kitabesi yazımında ustalığı bilinen şairlere bu anlamda müracaat edilmiş olmalıdır. Dikkati çeken diğer bir nokta ise, mezar taşlarında, zamanla tezyinattan daha çok kitabe yazımının ve dolayısıyla hat sanatının ön plana çıktığının görülmesidir. Bir başka dikkati çeken husus ise, bu taşlarda yazı kadar muhtevanın da önem kazanmasıdır. İncelediğimiz mezarlarda, özellikle kitabelerin yazılı olduğu baş taşlarında, süslemeye oldukça nadir ve faz-

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bkz. Murat Yüksel, **Geçmişten Günümüze Trabzon Şairleri I**, Trabzon, 1993, s. 279-299; **Trabzon'da Türk-İslam Eserleri ve Kitabeleri**, Trabzon, 2000, C. II, s. 146, 365; C. III, s. 43, 57, 61, 63, 212, 255; C. IV, s. 55, 336; C. V, s. 165.

<sup>11</sup> Geniş bilgi için bkz. Yüksel, **Geçmişten Günümüze ...**, s. 355-373; **Trabzon'da ...**, C. II, s. 148, 160, 181, 183, 254, 360, 365; C. III, s. 110, 116, 125, 155, 195, 199, 217, 219, 339, 394; C. IV, s. 332, 347; C. V, s. 314.

la ehemmiyet gösterilmeden yer verilmiş olması, bu durumun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Özellikle hat sanatı açısından mükemmel bir kitabe olarak telakki ettiğimiz Kefeli-zade'ye ait son örnekte, baş taşı şahidesi üzerinde, süslemeye hemen hiç yer verilmemiştir. Öyle görünüyorki mezar taşı yapımında zamanla kitabe hattı ve muhtevası, süslemenin önüne geçmeye başlamış olmalıdır. Bu durumda kitabeyi yazan şairler de isimlerini, eserlerinde zikretmeye değer görmeye başlamıştır.



Resim 1- Kitabesi Hulusi tarafından yazılan Samsun Müftüsü Ahmet Efendi'ye' ait mezar taşı



Resim 2- Hulusi'nin kullandığı mahlastan detay



Resim 3- Kitabesi Sabri tarafından yazılan  
Kel Onbaşı'ya ait mezarın baş ve ayak taşı Şahideleri



Resim 4- Sabri'nin kullandığı mahlastan detay



Resim 5- Kitabesi Sabri tarafından yazılan  
Müftü-zade Haydar Efendi'ye ait baş ve ayak taşı şahidesi





Resim 6- Sabri'nin kullandığı mahlastan detay



Resim 7-Kitabesi Tayyip-zade Hafız Zühdi Efendi tarafından yazılan Tahsin Bey'e ait mezar taşı



Resim 8- Tayyip-zade Hafız Zühdi Efendi'nin mahlasından detay



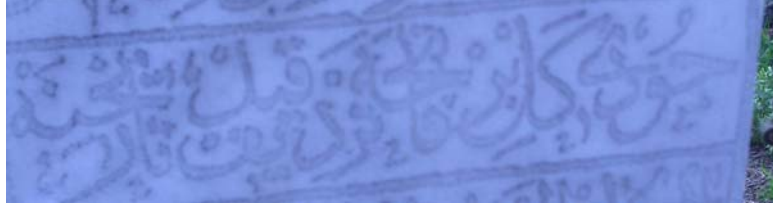
Resim 9- Kitabesi Muallim İbrahim Cûdî tarafından yazılan  
Derviş Kaptan-zâde Mustafa Vasfi Efendi'ye ait mezar taşı



Resim 10- Muallim İbrahim Cûdî'nin mahlasından detay



Resim 11- Kitabesi Muallim İbrahim Cûdî tarafından yazılan  
Kefeli-zâde Hafız Ahmed Efendi'ye ait mezar



Resim 12- Muallim İbrahim Cüdi'nin mahlasından detay



Resim 13- Kefeli-zade Hafız Ahmet Efendi'ye ait  
mezardaki baş ve ayak taşı şahidesi

## BİLGİ VE SAHİP OLMA ARZUSU ARASINDAKİ İLİŞKİ BAĞLAMINDA KADIN VE ÇOCUĞA KARŞI ŞİDDET SÖYLEMİNİN İRDELENMESİ

Dr. Osman EYÜPOĞLU\*

### ÖZET

Bilindiği gibi, günümüz dünyasında kadın ve çocuklara yönelik şiddet oldukça yaygındır. Bu tür olumsuzluklar ülkemizde de söz konusudur. Bu makale, zayıflara karşı uygulanan söz konusu olumsuz tutumların temel nedenlerini irdelemektedir. Makale, kadın ve çocuklara uygulanan şiddetin nedenlerinin, bilgi ile sahip olma arzusu arasındaki dengesizlikten kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu sorunun çözümü için de, maddi ve manevi değerler arasında bir dengenin kurulması ve bu dengeyi ifade eden ihtiyaç anlayışının/felsefesinin toplumdaki tüm bireylere çeşitli eğitim vasıtalarıyla öğretilmesi gerektiğini önermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadın, çocuk, şiddet, eğitim, İslam, Din Sosyolojisi.

### ABSTRACT

#### THE EXAMINING OF VIOLENCE TOWARDS WOMAN AND CHILD IN THE CONTEXT OF RELATIONS BETWEEN THE DESIRE OF HAVING AND KNOWLEDGE

As it is known, the violence towards woman and child are quite widespread all over the world today. Our country is not excluded from this unfortunate application. This article deals with the basic reasons for these kinds of negative attitudes towards the weak. It discusses that the reasons for applying violence to woman and child is the unbalances between the knowledge and the desire of having something. It suggests that in order to solve this problem, there must be a balance between the material and spiritual values and the understanding/philosophy of need that means this balance should be taught to all people in the society through various educational channels.

**Key Words:** Woman, child, violence, education, Islam, Religion of Sociology.

İnsanı diğer canlılardan ayırt eden temel özelliği olarak üretici/yaratıcı bir zekaya sahip olmasını hatırlayabiliriz. İnsan, hayvanlarda daha belirgin olarak görülebilen sınırları belirlenmiş içgüdüsel bir davranış kalıbının ötesinde, sürekli yeni icatlarda bulunma aşamasına bu yaratıcı zeka sayesinde ulaşabilmektedir. Söz konusu bu zeka da gücü-

\* Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

nü, ekonomik, teknolojik, politik ve tabii değişimlere bağlı olarak sürekli artan bilgi yığını sayesinde geçen her gün daha da pekiştirmektedir. Başka bir deyişle, ekonomik, teknolojik, politik... vs. tüm sosyal boyutlu gelişmeler temelde bilgi artması/patlamasının ürünüdür denebilir. Kısaca, bilgi patlamasının ani teknolojik gelişmelere yol açtığı ve bu gelişmelerin de sosyal değişmeyi hızlandırdığı söylenebilir.<sup>1</sup>

Tüm değişimleri en temelde tabii-beşeri diye iki sınıfta ele alacak olursak, depremler, sel baskınları, kuraklıklar... vb. gibi insanın davranışlarından kaynaklanmayan tabii değişimleri iyi-kötü olarak niteleyemeyiz. Benzer şekilde, ister insan-insan etkileşiminden isterse de insandoğa etkileşiminden kaynaklanmış olsun tüm sosyal değişimler de, belirli bir yön dikte etmediklerinden değer yargısı taşımazlar.<sup>2</sup> Ancak sosyal değişimler, sonuçları (sosyal ilerleme veya gerilemeye yol açmaları) açısından olumlu veya olumsuz olarak nitelenebilirler. Örneğin, toplumsal bir değişim olgusu olarak göç ne iyi ne de kötüdür ama, çarpık şehirleşme, gecekonduların doğması/artması, çevre kirliliği, işsizlik ve suç oranının yükselmesi gibi sonuçları açısından bu olgunun genellikle olumsuzluklara yol açtığı bilinmektedir.<sup>3</sup> Zira, bu değişimlerde insanın yaratıcı zekasının doğrudan etkisi söz konusudur. Zehirli bir yılan veya aslan gibi yırtıcı bir hayvanın zararının sınırı sabittir. Ancak insan, bilginin artmasına bağlı olarak zekasının yapıcı/yıkıcı gücü de sürekli büyüdükü için, geçen her gün daha yapıcı ve/veya yıkıcı olabilmektedir. Bu nedenle, zararlı bir hayvana veya tabii afetlere karşı önlem almakla, insanın kendi olası felaketlerine karşı önlem alması arasında fark vardır.

İnsanın başlangıçtaki davranışlarının içgüdüsellğe daha yakın olduğu, kendi cinsi ve tabiatla etkileşimleri sonucu bilgisinin artmasına bağlı olarak geçen her gün içgüdüsel davranışlarının azalıp yaratıcı ze-

<sup>1</sup> Beşir Atalay, *Sanayileşme ve Sosyal Değişme*, Devlet Planlama Teşkilatı Y., Ankara, 1983, s.20.

<sup>2</sup> Evrim, devrim, ilerleme, gerileme, kalkınma, modernleşme... gibi bir yön ima eden kavramlarla sosyal değişme kavramı arasındaki fark konusunda kimi irdelemeler için sözcülemi bak., Zeki Aslantürk ve M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, Kaknüs Y., İstanbul, 2000, s.408-410; Enver Özkalp ve diğerleri, *Davranış Bilimlerine Giriş*, 5.b., 1. fasikül, Anadolu Üniversitesi Y., Eskişehir, 1993, s.150; T. B. Bottomore, *Toplumbilim*, 3.b., (çev., Ünsal Oskay), Der Y., İstanbul, tarihsiz, s.321; Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, 3.b., Filiz Kitabevi, İstanbul, 1987, s.215.

<sup>3</sup> Gecekondulaşma bağlamında bir misal verecek olursak, böylesine ciddi bir kent sorununun köyden şehre göç olgusundan kaynaklandığının açıkça vurgulandığını rahatlıkla görürüz. Bu bağlamda birkaç örnek olarak bak., Ruşen Keleş, *Kentleşme Politika-sı*, 2.b., İmge Y., Ankara, 1993, s.372; Eyüp G. İsbir, *Şehirleşme ve Meseleleri*, 2.b., Gazi Büro Y., Ankara, 1991, s.81; Nur Vergin, "Hızlı Şehirleşmenin Sosyolojik ve Siyasal Sonuçları", *Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar*, Siyasi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı Y., İstanbul, 1986, s.31 [27-52].

kasının yapıcılığı ve/veya yıkıcılığıyla ön plana çıktığı söylenebilir.<sup>4</sup> Bindiği üzere insanoğlu, başlangıçtaki günlerinden daha çok son zamanlarda; özellikle teknolojik gelişmeleri izleyen süreçte beşeri ve tabii çevresine daha çok zarar vermeye başlamıştır. Erol Güngör'ün de haklı ve yerinde olarak, "Teknoloji ne kadar göz kamaştırıcı bir şekilde ilerlerse, insana verilen kıymet o nisbette azalır gibidir. İnsanlar böyle bir medeniyet içinde kendi benliklerinden emin olamıyorlar" biçiminde belirttiği üzere,<sup>5</sup> insan bir bakıma kendi eliyle kendi sonunu hazırlar hale gelmiştir. Bu bağlamda diğer birkaç vurguyu da kısaca hatırlayacak olursak:

İlk büyük hayranlığını 1792 yılının sonbaharında Avrupa pazar ve sergilerinde, ucuz, bol ve düzgün İngiliz makine ipliklerinin halka sunulmasıyla uyandırmış olan teknolojik gelişmeler,<sup>6</sup> henüz 19 yıl sonra; 1811'de Nottingham'da işten çıkartılanların makinelere saldırmaları; saldırganların ölüm cezasına çarptırılması ve yeryüzünün efendisi olan insanın adeta makinenin kölesi olmaya başlamasıyla sonuçlanmıştı.<sup>7</sup> Sanayileşmenin en ciddi olumsuz sonuçlarından biri de çevre kirliliğidir. Bu kirlilik artık, silahlanma yarışını ve tabiatla oluşan kuraklığı da içine alacak kadar geniş bir boyuta ulaşmıştır. Sibernetik uzmanı olan N. Wiener bu bağlamda şu uyarıyı yapar: "Uzun dönemde kendimizi silahlandırmakla düşmanımızı silahlandırmak arasında fark yoktur".<sup>8</sup> İnsanın dinden ve erdemli davranışlardan uzaklaşmaya başlaması da teknolojik değişimlerin olumsuz sonuçlarından biri olarak vurgulanmaktadır: "Gelir artışının hoş olmayan neticelere yol açması ilk bakışta garip görünebilir, ama bugün insanî değerlerin aşağılanmasının başlıca sebeplerinden biri refahın yaygınlaşmasıdır".<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Bu bağlamda Bergson'ın, insan zekasının olası yıkıcı tehlikesine karşı, dini muhtevalı ahlaki şahsiyetlerin örnek hayatlarıyla önlem alınabileceğini ifade etmesini hatırlayabiliriz: "... Adaletin ilerlemesinin şekli peygamberlikle kesinleşmiştir... din zekânın bozucu veya dağıtıcı kuvvetine karşı tabiatın bir savunma tepkisi olarak görünür..." (H. Bergson, **Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı**, 2.b., (çev., Mehmet Karasan), 2.b., Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Y., İstanbul, 1986, s.100,166, ayrıca bak., s.99,101,192).

<sup>5</sup> Erol Güngör, **Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1995, s.198.

<sup>6</sup> Nusret Ekin, **Endüstri İlişkileri**, 5.b., İşletme Fakültesi Y., İstanbul, 1989, s.1.

<sup>7</sup> Zeki Tez, **Doğa Karşısında Pratik ve Teknik Uğraşı**, Kültür Bakanlığı Y., Ankara, 1995, s.157.

<sup>8</sup> Ersin Gürdoğan, **Kirlenmenin Boyutları**, İz Y., İstanbul, 1993, s.35. Çevre vurgusuna ilişkin diğer birkaç örnek olarak bak., **İnsan Çevre Toplum**, (hazırlayan, Ruşen Keleş), İmge Kitabevi Y., Ankara, 1992; Özkalp, s.413-428; Cafer Tayyar Sadıklar, **2000'li Yıllar Dünya ve Türkiye**, Kültür Bakanlığı Y., Ankara, 1995, s.53-58.

<sup>9</sup> Güngör, s.198. Bu bağlamda diğer bazı irdeleme örnekleri için sözgelimi bak., Ünver Günay, **Din Sosyolojisi Dersleri**, Erciyes Üniversitesi Y., Kayseri, 1993, s.303; Peter L. Berger, **Dinin Sosyal Gerçekliği**, (çev., Ali Coşkun), İnsan Y., İstanbul, 1993, s.190; Jean Chevalier, "Din Fenomeni", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (çev., Mehmet Aydın), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Ankara, 1986, cilt 28, s.82 [79-125].



Kısaca, insanoğlunun kendi sonunu kendi eliyle hazırlar bir duruma düşmesi<sup>10</sup> bir vakıa olarak doğal karşılanabilir. Doğal olmayan, insanın beşeri ve tabii çevresine karşı neden daha çok zarar vermeye başladığı ve bunun nasıl azaltılabileceği hususunda yeterince bir şeyler yapmamamızdır.

Dolayısıyla bu kısa irdelemede, anılan beşeri sorunlarımızın en temel nedeni olarak, insanın bilgi sahibi olma arzusuyla, bilgi sahibi olduğu şeyin nesnesine de sahip olma arzusu arasında bir dengesizliğin mevcudiyetinden ve bu dengesizliğin psiko-sosyal açıdan bireyi huzursuzluğa/gerilime itmesinden söz edilmeye çalışılacaktır.

İnsan, doğal olarak merak eder ve bu merakın yönlendirmesi sonucu bir takım bilgilere ulaşır. İnsanın merak eden bir varlık olmasını, acıkması kadar doğal karşılayabiliriz. Adeta, insan nasıl aç yaşayamazsa, merak etmeden de duramaz. Sade bir örnek verecek olursak, insan merakı sonucu çevresini keşfe çıkabilir ve bir meyve türüyle ilk defa karşılaşılıyor olabilir. Bu aşamada merak henüz net bir bilgiyle sonuçlanmamıştır. İnsan ya doğrudan deneme-yanılma ya da bir başka canlıyı taklit suretiyle bu meyveden ilk kez tadabilir. Meyvenin zararsız ve lezzetli olduğunu keşfettiğinde bu keşf, *merakın bilgiye dönüştüğü* andır. Bu meyveyi örneğin elma diye isimlendirmiş olsun. Artık bu aşamadan itibaren insanın elma diye bir bilgisi vardır ve o her istediğinde, her canı çektğinde soyut elma bilgisinin işaret ettiği somut elma nesnesine de sahip olmak isteyecektir.

Verilen örnekteki bilgi ile bilginin işaret ettiği nesneye sahip olma arzusu arasında doğal bir denge söz konusudur. İnsanlık tarihinin ilk günleri açısından bakılınca, *bilinen şey bir bakıma sahip olunan şeydir*. Zira bilinen şey yaşamak için de bir bakıma zorunlu olan şeydir. Elmayı ilk keşfeden başka birine bundan söz etse, ona sadece bilgisini vermiş olur. Bilinenin bir bakıma doğal olarak sahip olunan şey demek olması nedeniyle ikinci kişi, yeni edindiği elma bilgisinin nesnesine de sahip olmak isteyecektir. *Çoğu kez doğal olan bu arzu bir şekilde engellenecek olursa, söz konusu ikinci şahıs psikolojik ve sosyal yönlü bir gerilime girecektir. Bu gerilim de ilgili bireyi, ya sabır eğilimi göstererek meşru bir yolla, ya da şiddet eğilimi göstererek gayri meşru bir yolla ihtiyacını karşılamaya itebilir.*

<sup>10</sup> Tıpkı şu Kur'an ayetinin de işaret ettiği üzere: "İnsanların elleriyle kazandıkları (günahları) yüzünden, karada ve denizde fesat çıktı. Belki dönerler diye, (Allah) onlara yaptıklarının bir kısmını tattırıyor" (Rum(30)/41). İlgili ayet meallerinde Ateş'in çevirisi (Süleyman Ateş, **Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâli**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, tarihsiz) kullanılmıştır.



Bu türden benzer birçok gerilimi yaşayan bireylerden oluşacak bir toplumda, makul görülmesi adeta imkansız olan şiddet eğilimleriyle karşılaşmak kaçınılmaz olacaktır.

Birey eğer, sabır, hoşgörü, adalet, eşitlik, dürüstlük, kendine istediğini başkasına da istemek, yasalara uymak... vb. gibi ahlaki/etik kavramlara inanan ve bunları davranışlarına yansıtabilen birisi ise, şiddet dışı bir yol arayacaktır. Yok eğer, bu kavramları bilmeyen ve onları davranışlarına yansıtamayan birisi ise, hayvanlar aleminde görülen içgüdüsellğe benzer şekilde gücü yetiyorsa öncelikle şiddete başvuracaktır.<sup>11</sup>

Burada, normal insani davranışın, yaratıcı zekayı kullanarak meşru bir yol bulmak olduğu açıkça görülmektedir. Gücü yetiyorsa öncelikle şiddete başvurmak ise hayvani içgüdüsellği kullanmak anlamına gelmesi nedeniyle insana yakışmayacak ve bu nedenle gayri meşru bir yolu seçmek olacaktır.

*Şiddet eğilimlerine karşı köklü bir çözüm bulunabilmesi için, öncelikle, insanın bildiği şey ile sahip olduğu şey arasında makul-meşru bir denge kurulabilmelidir. Toplum, geleceğinin bireylerini yetiştirirken, sadece bilgi sahibi olmanın yollarını değil, bilginin işaret ettiği ve gündelik hayat için zorunlu olan nesnelere meşru bir yolla sahip olmanın yollarını da öğretebilmelidir.* Bu da öncelikle, kanaatkârlık, şükür, diğerkâmlık... vb. gibi toplumun manevi değerleriyle uyumlu bir **ihtiyaç anlayışının/felsefesinin** tüm sosyal bireylere benimsetilebilmesine bağlıdır.

Başta televizyon olmak üzere, gazete, dergi, internet... vb. gibi bilinen ve çoğumuzun sahip olabildiği belli başlı kitle iletişim araçlarıyla, belki de hiç sahip olamayacağımız yeni ihtiyaçlar keşfetmekteyiz. Bu yeni ihtiyaç bilgileri bizi başta göç değişimine zorlamakta ve göçle gelen yeni şehir çevresinde, önceki sahip olduğumuz maddi-manevi değerleri de kaybedebilmekteyiz. *Artık şehir hayatında bilgimiz artıkça sahip olduğumuz şeyler adeta azalmaktadır.* Bilgi ile bilginin işaret ettiği şeye sahip olma imkanı arasındaki gittikçe artan bu uçurum, yukarıda işaret ettiğimiz gerilimi de kuvvetlendirmektedir.

<sup>11</sup> “Yaşam yığıtçe, onurlu ve özgecil [diğerkâm] olabilir. Ya da keskin kendini koruma kavgasında kişi, kendi **insan onurunu** unutup bir **hayvan düzeyine** inebilir. Burada, insan, zor bir durumun sunduğu ahlaki değerlere ulaşma fırsatlarından yararlanma ya da vazgeçme arasındaki seçimi[ni] yaratmaktadır. Bu da, o insanın acılarına değip değmediğini belirler... Ancak az sayıda insanın böylesine **yüksek ahlaki standartlara** ulaşma yetisine sahip olduğu doğrudur. Onca tutukludan sadece birkaçı içsel özgürlüklerini tamamen koruyabilmiş ve acılarının sağladığı değere ulaşabilmiştir, ama bu türden bir örnek bile, insanın içsel gücünün, onu dışsal kaderinin üstüne çıkarabileceğini kanıtlamaya yeterlidir. Bu insanlar sadece toplama kamplarında görülmez. İnsan, kendi acıları yoluyla bir şeye ulaşma şansıyla birlikte, her yerde kaderle karşı karşıyadır” (Victor E. Frankl, **İnsanın Anlam Arayışı**, 2.b., Öteki Y., Ankara, 1993, s.66-67, kalın vurgular bize aittir).

Örneğin birçok yerli sinema, dizi ve türkülerimizde, köyden şehre göç etmeyi izleyen olumsuzluklardan kurtulmak için köye dönüş özlenmekte; önceki hayat çevresi övülmektedir. Zira köy çevresinde ne biliniyorsa, bu bilinenlerin işaret ettiği tüm şeylere de hemen hemen sahip olmak mümkündür. Bu durumu sade bir benzetmeyle şu şekilde açabiliriz:

Köyde yaşayan annemin bildiği şeylerle sahip olduğu şeyler arasında bir dengeden söz edilebilir. Annem, genellikle inek, ahır, süt, peynir, ev, su, saman, yem, yayla, tarla, mısır, lahana, çocuk, torun, koca, anne-baba, komşu, hak-hukuk, saygı-sevgi, ramazan, teravih, bayram, yardımlaşma... vb. gibi sade hayati bilgilere ve bu bilgilerin işaret ettiği hemen hemen tüm nesnelere sahiptir. Ortalama 75 yaşına ulaşan anne-babam bu uzun yıllarını köyde geçirdiler. Ömrü boyunca annemin, babası, kaynatası ve babamdan gördüğü şiddet olarak aklımda kalan en önemli örnek, okuldan (ilkokul veya Kur'an kursundan) kaçtığımızda babamın bizi döverken annemin yetişip kurtarması; dayak mahallinden annelik fedakarlığı sayesinde bizi uzaklaştırdıktan sonra, kaldıysa eğer geri kalan dayanın bir kısmını kendisinin yemesi olmuştur. Bugün annemin çocukları olarak bizler artık yetişkin olduk ve babamızı annemize karşı şiddet konusunda uygun dille uyarabiliyoruz ve şükür köyümüzde şiddet yoktur diyebiliriz. Varsa eğer şiddet olarak sadece, annemin gençken ve hiçbir gelir ve sosyal güvencesi de yokken 4 inek besleyerek 5 çocuk büyüttüğü o zor günlerin bitmemesi; bugün annemin 75 yaşında ve Bağ-Kur emeklisi olmasına rağmen 4 inek beslemeye devam etmesidir. Ben bunu annemin biraz da kendi kendine uyguladığı hafif derecede şiddet olarak görüyorum. Annem, artık inek besleyemez; belki sadece kuzu veya kedi besleyebilir.

Kadına karşı şiddet söylemi öncelikle kadının zayıf statüsüne işaret eder. '*O kocamdır, sever de, döver de*<sup>12</sup> gibi ifadeler yabancı değil. Bu türden ifadeler, kadının adeta sahip olunan bir meta oluşunu ima eder. Kadının bir meta gibi algılanışına dair ilkel bakış açısının olumsuzluklarını demokratik topluma kavuşmakla büyük oranda giderebildiysek de, insanın özgürlüğünü kötü amaçlı kullanma potansiyelini yok edemeyeceğimiz için; kısaca, insanın iyi ve kötü eğilimli olan tabiatını bozamayacağımız için, kadına karşı şiddeti azaltabiliriz veya belki de tamamen yok edebiliriz ama en azından bir potansiyel olarak insanla beraber o daima varolacaktır. Bu durumda bizim görevimiz, şiddeti sadece mümkün olan asgari düzeye indirip her an o seviyede tutmanın önlemlerini almak olmalıdır.

İlkel toplumlarda kadın kocasının bir mülkiyeti statüsündeydi. Dul kalan kadın öldürülerek kocasının yanına yollanabilirdi. Günümüz aç-

<sup>12</sup> Bak., bu çalışmanın 16. dipnotuna ait gövde metinde yer alan Yakın Ertürk'ün "Bu çok evrensel ataerkil bir anlayışı yansıtıyor..." biçiminde başlayan ifadeleri.

sından anlaşılması zor olan bu tutum önemli oranda ilkel toplumların dinsel inanışları tarafından da desteklenmekteydi.<sup>13</sup> İslam'ın ortaya çıktığı toplumda da kadına pek farklı bir muamele yapılmıyordu. Kur'an o dönemde kız çocuğunun utanç vesilesi sayılmasını şiddetle kınamaktadır.<sup>14</sup> Ancak toplum kültürel olarak kısa zamanda düzeltilebilecek durumda da değildir. Bu zor konumda bile, İslam'ın cahil Arap toplumunu adeta imkansız başarıma düzeyinde olumlu bir seviyeye getirebildiğini görmekteyiz. Veda Hutbesi'nde Hz. Peygamber'in şu sözleri bu doğrultuda yeterince açıklayıcıdır:

“O halde ey insanlar! **Zevceleriniz**'in sizin üzerinde bir hakkı bulunduğ gibi sizin de onlar üzerinde bir hakkınız vardır... sizler onları **Allah'ın bir emaneti** olarak (yanınıza) almış bulunuyorsunuz... *Kadınlar* hususunda Allah'tan korkup çekinin ve onlara karşı en iyi bir tarzda davranıp muamele edin...”.<sup>15</sup>

İlkel toplulukların dinsel inancı kadına tam bir özel mülkiyet muamelesi yapabilirken, İslam ise ilkel toplulukların yanlış tutumlarını aratmayacak derecede cahil kalan Arap toplumuna, kadını Allah'ın (en saygın varlığın) emaneti olarak koruyup gözetmesi gerektiğini benimsetebilmiştir.

Kadına karşı şiddete dair örneklerle, teknolojik-ekonomik ve bunlara bağlı olarak sosyal-siyasal değişimlerin yaşandığı hemen her yerde rastlamak kolaylıkla mümkündür. Bu husus, şiddetin büyüklüğüne ve yönüne ait rakamsal veriler yöreden yöreye değişse de, sorunun ciddi boyutlara ulaşması nedeniyle bir vakıa olarak evrensellik arz etmektedir. Bu bağlamda bir örnek olarak, BM Kadınlara Karşı Şiddetle Mücadele Özel Raportörü Dr. Yakın Ertürk'ün, Hacettepe Üniversitesi'nin Nüfus Etütleri Enstitüsü'nce aile içi şiddet hususunda gerçekleştirilen bir araştırmada ortaya çıkan, *'evli kadınların yüzde 39'unun eş dayacağını çeşitli sebeplerden haklı bulması'* sonucunu değerlendirmesi verilebilir:

“Bu çok evrensel ataerkil bir anlayışı yansıtıyor. Asırlardır böyle bir egemen ideolojiyle sadece bizim toplumumuzda değil, dünyanın her yerinde ataerkil yapılanma son derece evrensel. Bu yapılanma, kadının ikincil statüsü üzerine kurulmuş bir anlayış. Dolayısıyla ka-

<sup>13</sup> Bu hususta bir irdeleme örneği olarak bak., Felicien Challaye, **Mülkiyetin Tarihi**, Düşünen Adam Y., İstanbul, 1994, s.19-22.

<sup>14</sup> “Onlardan birine dişi (çocuğu olduğu) müjdelendiği zaman içi öfkeyle dolarak yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden [kötü tesirinden] dolayı kavminden gizlenir; (şimdi ne yapsın) onu, hakaretle [aşağılık duygusu içinde] tutsun mu yoksa onu toprağa mı gömsün! Bak ne kötü hüküm veriyorlar!” (Nahl(16)/58-59); “Ve sorulduğu zaman o diri diri toprağa gömülen kıza: “Hangi günâh(ı) yüzünden öldürüldü?” diye” (Tekvir(81)/8-9).

<sup>15</sup> Muhammed Hamidullah, **İslâm Peygamberi**, İrfan Y., İstanbul, 1990, cilt 1, s.275, kalın vurgular bize aittir.

dının gerek Türkiye’de, gerek başka ülkelerde özellikle aile içi şiddeti onaylaması ve haklı görmesi çok yaygın bir olay ne yazık ki. Bir yerde şiddet, aileyle çok iç içe olan bir olay. Ben **şiddetin aileden başladığı ve orada tekrar ve tekrar üretildiğini** hep savunuyorum. Çünkü şiddet, aile içinde bir disiplin aracı olarak düşünülür. Her kültürde de bunu yansıtan deyimler vardır. Örneğin Türkiye’den birkaç örnek verelim. Mesela hepimiz, ‘*eti senin kemiği benim*’ deriz. Bu bir disiplin aracıdır. Şimdi artık bunu veliler söylemiyor öğretmenlere. Sadece ‘*eti benim, kemiği de benim*’ diyorlar”.<sup>16</sup>

Kadına karşı şiddet meselesinin sadece Türkiye’de değil, daha yüksek bir oranda Amerika<sup>17</sup> ve Avrupa’da devam etmekte olduğu görülmektedir: “*Avrupa’da her dört yetişkin kadından bir tanesinin en az bir kere fiziki şiddete ve her on tanesinden birinin [de] cinsel şiddete maruz kaldığı tahmin ediliyor*”.<sup>18</sup> Ülkemizden verilen örneklerin de daha çok göç değişimine bağlı olduğu ve bilhassa töre cinayetleriyle gündeme geldiği/getirildiği söylenebilir. İnternet arama motorlarıyla ‘*kadına karşı şiddet*’ tarandığında birçok örnekle karşılaşmak mümkündür. Ülkemizden sade bir haber olarak burada şu ifade edilebilir:

“Geçen yıl şiddete maruz kalan kadın sayısı, önceki yıla oranla yüzde 76 arttı. Emniyet Genel Müdürlüğü Asayiş Daire Başkanlığı’nın hazırladığı 2006 Yılı Faaliyet Raporu’na göre geçen yıl 72 bin 643 kadın, şiddet içerikli suçların mağduru oldu. Bu kadınlardan 842’si [%1,2’si] **cinayete** kurban gitti. 9 bin 317’si [%12,8’i] **yaralandı**. 22 bin 884’ü [%31,5’i] **darb** edildi. 5 bin 972’si [%8,2’si] **kaçırıldı**. 9 bin 675’i [%13,3’ü] **tehdit** edildi. 14 bin 989’u [%20,6’si] ise **aile içi şiddete** maruz kaldı. Cinsel suça maruz kalan kadınların sayısı da arttı. Buna göre 1113 kadın [%1,5’i] **tecavüze** uğradı. 872 kadın [%1,2’si] **taciz** kurbanı. 281’inin [%0,4’ünün] **kızlığı** evlenme vadiyle bozuldu. 380 kadına [%0,5’ine] **zorla fuhuş** yaptırıldı. Geçen yıl 466 kadın [%0,7’si] **intihar etti**. 5 bin 852 kadın [%8,1’i] **intihara kalkıştı**”.<sup>19</sup>

Kadına karşı değinilen tüm şiddet eğilimlerini en temelde, bilgi ile bilginin işaret ettiği şeye sahip olma arzusu arasındaki dengesizliğin

<sup>16</sup> Yakın Ertürk, “*Kadına Şiddet Ailede Başlıyor*”, <http://www.maksimum.com/kadin/haber/50/16283.php>, 27 Ekim 2007 Cumartesi, kalın ve italik vurgular bize aittir.

<sup>17</sup> “Şiddet ve cinayet konusunda gelişmiş ülkeler arasında en yüksek oran yine ABD’ye aittir. Bu ülkedeki 15-24 yaşları arasındaki şiddet ve cinayet oranları Kanada’dan yedi kat, Japonya’dan ise 40 kat daha fazladır” (Mustafa Köylü, **Küresel Ahlak Eğitimi**, dem (Değerler Eğitimi Merkezi) Y., İstanbul, 2006, s.101).

<sup>18</sup> Terry Davis (Avrupa Genel Sekreteri, Dünya Kadınlar Günü’nde yaptığı konuşma, Strazburg, 08.03.2006), “*Avrupa’da Birçok Kadın İçin Ev Tehlikeli Bir Yer*”, <http://www.avrupakonseji.org.tr/haberler/08-03-06.htm>, 27 Ekim 2007 Cumartesi.

<sup>19</sup> “*Kadına Karşı Şiddet Yüzde 76 Arttı*”, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=226416&tarikh=09/07/2007>, 27 Ekim 2007 Cumartesi, kalın vurgular bize aittir.

sebepler olduğu gerilimle açıklamak mümkün gözükmemektedir. Bu hususu şu türden bir örnekle biraz daha açabiliriz:

Töreciliğin egemen olduğu bölgelerde genç bir kız, kitle iletişim araçlarının da öncelikli yardımıyla, aşk, sevgi, mutluluk, özgürlük, yeni bir hayat, modern bir çevre... vb. bilgilere sahip olmakta ve bu bilgilerin işaret ettiği nesnelere de sahip olmak için adeta fırsat kollamaktadır. Hasımlık duygularını büyükler yaşatmakta, küçükler ise kitle iletişim araçları ve eğitim kurumlarının etkisinde büyümektedir. Genç kız büyüklerinin hasımlık duygularından uzak bir şekilde belki de babasının düşmanının oğlunu sevebilmektedir. Gençlerdeki bu değişimleri büyükler okuldan veya kitle iletişim dünyasından takip edememektedir. Büyüklerin yapabildiği şey sadece, genç kızın özgür sevgi bilgisinin nesnesi olan sevgilisine sahip olduğu (yani sevgilisiyle kaçtığı) haberinin gereğini törecilik esaslarına göre yapmak olmaktadır. Burada büyüklerin yaptığı şey konuşmak ve ikna etmek veya belki de ikna olmaya razı olmak değil, adeta içgüdüsel davranıp şiddete başvurmadır.

Şehir hayatına göç edip yeni bilgilere ulaşan evli bir kadının durumu da benzer şekilde izah edilebilir. Köydeki evini süsleyen eşyalar ile şehirdeki evini süslemesi gerektiğine inandığı eşyalar arasındaki büyük fark, yeni şehirli olmuş bu bireyi yukarıda değindiğimiz gerilime itecektir. Zira, bu bireyin komşularından, gezindiği süper marketlerden ve televizyon kanallarından yeni yeni ev eşyası bilgilerine sahip olması kolaydır ama onların nesnelere sahip olması ise belki de imkansızdır. Artık şehirli bu kadın, bildiği ile sahip olduğu şeyler hemen hemen aynı olan benim köylü annemden çok farklıdır. Annem, bildiği ve sahip olduğu ineğini sağlamakla uğraşırken, bu kadın ise, bildiği ama sahip olmadığı (belki de olamayacağı) bir oturma grubu yüzünden girdiği gerilimle boğuşmaktadır. Bu türden gerilimler onu kocasına baskı yapmaya itebilir. Kocasını da eğer isteklerini karşılayamıyorsa baskıdan kurtulmanın belki uzun ama doğru yolu olan konuşup anlaşabilmeyi değil de, kısa ama yanlış yol olan şiddeti seçebilir. Ya da kadın çalışmak, işe girmek ister, kocası ise işyerinin normal olan işçi-işveren ilişkilerini kıskanıp eşine karşı şiddete başvurabilir. Bazen de tam tersi olabilir; kocası ihtiyaçların karşılanması için eşini kötü yola teşvik edebilir, direnince de şiddete başvurabilir. Burada bir şekilde şiddete uğrayan kadının yerinde fuhuş tuzağına düşürülen kız çocukları ve kapkaççılığa zorlanan erkek çocukları da olabilir. Bunlara ilişkin birçok olumsuz haberi basın-yayından hemen her gün duymak-görmek mümkündür.

Yukarıda da işaret ettiğimiz üzere tüm bu örneklerin, en temelde bilgi ile bilginin işaret ettiği nesneye sahip olma arzusu arasındaki dengesizliğin sebep olduğu gerilimden kaynaklandığı söylenebilir. Bugünkü **ihtiyaç anlayışımız** açısından bakılınca, bir lokma ve bir hırkayı yaşa-

mak için yeterli gören mistik yaklaşımı<sup>20</sup> anlamak adeta imkansızdır. Yerinde belki de çok anlamlı olan bu söylemin bugün de bize ifade edileceği bir şey olabilir. Güngör'e göre bu şey, insana/başkalarına değer vermek, diğer bir ifadeyle diğerkâm bir zihniyete sahip olabilmektir:

“Yüzlerce yıldan beri doğu ülkeleri batı nazarında mistik bir hayat içinde uyuşup kalmış ülkeler diye görülürdü. Şimdi maddî bir hayatın içinde kaybolmuş Batılı insanlar “mistik” dedikleri yaşayışın insana verdiği yeri anlamaya başlamış gibidirler. Öyle tahmin edilir ki, Doğu memleketleri sanayileşme sırasında ihmal ve inkâr ettikleri **öz değerlerini** yine batı yoluyla yeniden öğreneceklerdir... Bu bir **eğitim meselesidir**. Bu eğitimde başarılı olabilirsek, insana hem yaşadığı hayatın şuurunu kazandırmış oluruz, hem de onu daha iyi bir hayat bulmak üzere seferber edebiliriz”.<sup>21</sup>

Güngör'ün ifadelerinden de anlaşıldığı üzere, İslam dünyasında hayat bulan mistik yaklaşımdan günümüz için çıkartılması gereken esas ders, dünyada her şeye sahip olmak isteyen bizim gibi milyonlarca insanın olduğunu, dolayısıyla üretim ve tüketimin diğerkâm muhtevalı bir anlayışla işlemesi/işletilmesi, özellikle tüm toplumların eğitim kurumlarının temel felsefesine insanlık sevgisini ve diğerkâmlığı yerleştirmesi gerektiğini hiçbir zaman unutmamamızdır. Günay'ın yaklaşımı da bu doğrultuda ele alınabilir:

“Buna göre, dinin iktisadi faaliyetlerle ilgili olarak getirdiği zihniyet ve bunun sonucu ortaya çıkan ahlak, toplumun sosyo-ekonomik gelişmesi bakımından müspet olabileceği gibi menfi de olabilmekte ve hatta duruma göre daha farklı şekillere bürünebilmektedir. **Önemli olan**, onu **müspet** bir şekilde **yorumlayarak** ve kanalize ederek toplumun sağlıklı bir şekilde gelişmesi ve ilerlemesine katkıda bulunmaktır”.<sup>22</sup>

Şiddetin her türünü temelden çözüme bağlayacak bir **ihtiyaç anlayışının/felsefesinin** zihniyet halini alabilmesi bağlamında Orhan Türkdoğan da, “sosyal yapı çelişkilerini çözebilecek radikal önlemler kadar, hemen her alanda hoşgörü, sosyal uyum ve birbirimizi bir **aşk ahlakı**yla sevebilecek bir toplum mannerizminin kısa zamanda tohumlarının ekilmesi”<sup>23</sup> gerektiğini, aksi takdirde, toplumun geleceği olan gençlerin kimlik bunalımı yaşamanın bir sonucu olarak şiddet içeren yanlış yollara sapabileceğini dile getirir.<sup>24</sup> Bu hususta, “İspanya iç savaşına

<sup>20</sup> Bu anlayış bağlamında daha ayrıntılı bilgi için bak., Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s.325-329; Erzurum örneğinde bir irdeleme için bak., Niyazi Usta, *Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı*, Aktif Y., Erzurum, 2001, s.40-47.

<sup>21</sup> Güngör, s.202-203, kalın vurgular bize aittir.

<sup>22</sup> Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, s.328-329, kalın vurgular bize aittir.

<sup>23</sup> Orhan Türkdoğan, *Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği*, Timaş Y., İstanbul, 1996, s.408, kalın vurgular bize aittir.

<sup>24</sup> Türkdoğan, s.408.

katılan ve kendisi de taraflardan biri olan bir İngiliz şairi[n] o bunalımlı dönemi” dile getirdiği ifadelerini yerinde bir örnek olarak verir:

“Bu savaşa neden katıldığımızı,  
Yıldızların altındaki platolara  
Bizi neyin sürüklediğini soranlara  
İngiltere’deki dostlara,  
Deyin ki, bu sebep,  
Yalancılık ve aptallık değil,  
Şehvet, intikam ve para da değil  
**Biz buraya başka bir yol  
Göremediğimiz için geldik**”.<sup>25</sup>

İngiliz şairin ifadeleri, şiddetin evrensel bir sorun olduğunu ve en kalıcı çözümünün de her toplumun kendi kültürüne özgü manevi değerleri sayesinde diğerkâm bir zihniyete sahip kılınması gerektiğini göstermektedir. Ülkemizin koşullarına uygun bir çözüm için Türkdoğan da haklı olarak şu vurguları yapmaktadır:

“İlkin, Türk tarihi ve kültür hayatımızı –geçmişimizi geleceğimize bağlayacak tarzda– bir süreklilik içinde ele alan bir tarih felsefesinin devletın resmi felsefesi haline gelmesi gerekmektedir... Bu tür bir dünya görüşü, folklorumuza, örf ve geleneklerimize, inanç ve değer sistemlerimize yeniden dönüşü sağlaması bakımından biricik kaynağı teşkil eder... Tarihimizi, toplumumuzu şekillendiren **değerler sistemimizi** kronolojik kimliğinden tecrit ederek ona yeni bir ruh kazandıracak bir **milli eğitim politikası** devreye sokulmadığı sürece, benliğimiz yoğuracak ve bize şahsiyet verecek **manevi mesnetlerden** yoksun bırakılmamız mukadderdir... Bugün Batı’da, dini hayat bütün özellikleriyle toplumun üstüne atılmış bir ağ gibi yaşıntısının bir parçasını teşkil eder...”.<sup>26</sup>

Türkdoğan’ın vurguları benzer her platformda başkaları tarafından da değişik ifadelerle dile getirilir. Birkaç örnek sıralayacak olursak şunlar söylenebilir: Mahmut İhsan Özgen şiddete karşı çare olarak kısaca, eğitim yoluyla çocukluk yaşlarından itibaren gençlere şahsiyet kazandırıcı bir ilginin gösterilmesi ve “Demokrasi Disiplini”nin genç yaşta hazmedilmesine hizmet edecek türden bir “ölçülü tartışabilme” ortamının onlara sunulması gerektiğini önermektedir.<sup>27</sup> Erkal’ın kültürel kimliğimize ait 30 ayırt edici esas örneği vermesi,<sup>28</sup> şiddet türünden sorunlarımızın çözümünde sahip çıkmamız gereken kendimize has kültürümüzde *dinin önemli payına* işaret eden Türkdoğan’ın değinilen vurguları bağla-

<sup>25</sup> Türkdoğan, s.408-409.

<sup>26</sup> Türkdoğan, s.409, kalın vurgular bize aittir.

<sup>27</sup> Mahmut İhsan Özgen, *Türkiye’de Şiddet Hareketleri Kaynakları ve Hedefleri*, Yeni Forum Y., İstanbul, 1989, s.76.

<sup>28</sup> Mustafa E. Erkal, *İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri*, 4.b., Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Y., İstanbul, 1994, s.134-135.

mında burada hatırlanabilir. Yine, kültürümüzdeki manevi mesnetlerin anılan önemi bağlamında, sanayileşmenin din adına olumsuz kimi sonuçlarına rağmen, *dinin toplumsal hayattaki vazgeçilmez yerini bir şekilde koruduğuna ya da geri aldığına* dair önemli irdelemeleri de burada hatırlayabiliriz.<sup>29</sup> Sadece kültürel kimliğimizde değil, aynı zamanda insanlığın genel toplumsal hayatında dahi dinin önemli payına dikkat çekici bir örnek olarak, psikolojik açıdan ateist veya dinsiz bir bireyin bile kültürel anlamda belli bir dindarlığa sahip olduğu vurgusunu verebiliriz.<sup>30</sup>

Değinilen *teorik vurguların* yanında, toplumuzda dini hayatın önemine ve dindarlık düzeyinin yüksekliğine dair burada *deneysel bir-iki örnek* de verecek olursak: İzmir örneğinde yapılan bir araştırmada deneklerin %83.7'si *Allah'a kesin olarak inanmaktadır*; %87.2'si bir şekilde *oruç tutmaktadır*; %72.5'i *din eğitimini gerekli görmektedir*.<sup>31</sup> Ankara ve Gazi Üniversitesi öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada da fazla düşük olmayan (10-20 puan arasında değişen) oranların elde edilmesi, dinin toplumsal hayatımızın hemen her kesimindeki anılan önemini ifade eden diğer bir deneysel örnektir. Bu araştırmaya göre, *Allah'a kesin inanç* oranı %60; bir şekilde *oruç tutma* oranı %70.3; *din eğitimini gerekli görme* oranı ise %61'dir.<sup>32</sup>

Şiddet gibi sadece kronik toplumsal sorunlarımızın çözümünde değil, bilimsel araştırmadaki yöntem ve tekniklerimize ilişkin problemlerimizde bile kendi kültürümüze uygun bir çizginin geliştirilip izlenmesi gerektiği ısrarla vurgulanır. Bu husus, her toplumun, bilimsel gelişimine ilişkin sorunları da dahil olmak üzere tüm meselelerinde kendi kültürüne özgü bir yöntemle sahip olması ve onu takip etmesinin gerekliliğini/doğallığını ifade etmektedir.<sup>33</sup>

<sup>29</sup> Örneğin bak., Ünver Günay, "Modern Sanayi Toplumlarında Din: I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 3, 1986, s.77-82 [41-88]; Ünver Günay, "Modern Sanayi Toplumlarında Din: II", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 4, 1987, s.57-58 [29-58]. Benzer diğer birkaç vurgu örneği olarak ayrıca bak., İzzet Er, *Sosyal Gelişme ve İslâm*, 3.b., Rağbet Y., İstanbul, 1999, s.158; *Türk Düşüncesi*, 3.b., (hazırlayan, Türk Düşünce Hareketi Komisyonu), İrfan Y., İstanbul, 2007, s.69-87; Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 2.b., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., İstanbul, 1993, s.199.

<sup>30</sup> Örneğin bak., Ali Rıza Aydın, "Din ve Psikoloji İlişkisi Üzerine", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt 4, sayı 1, yıl 2004, s.22 [15-29].

<sup>31</sup> M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat (İzmir Örneği)*, İşaret Y., 1993, s.79,114,156.

<sup>32</sup> Münir Koştaş, *Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış*, Türkiye Diyanet Vakfı Y., Ankara, 1995, s.31,58,88.

<sup>33</sup> Bu bağlamda, Din Sosyolojisi disiplinine ilişkin olarak "*Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu (11-13 Haziran 2004 Çorum)*", Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Çorum, 2005" adıyla yayımlanan etkinliğin bizzat "Türk" nitelemesini taşıyan şu irdelemeleri sayılabilir: Ünver Günay, A. Vahap Taştan ve Celalettin Çelik,



Kısaca atf yaptığımız tüm bu **kendi kültürümüze özgülük** vurgularını, ilköğretim kurumlarında neden tek tip forma uygulamasına gitmekte olduğumuz biçimindeki sade gerçekle yan yana düşünürsek daha açık olarak anlayabiliriz. Bu tek tip forma uygulamasını, ekonomik eşitsizlik şiddetine karşı alınan geçici bir önlem olarak görmek mümkündür. Buradaki hassasiyetin devamını da getirmemiz ve şiddetin her türlüşüne karşı geçen her gün daha etkili çözümler üretmemiz kaçınılmazdır.

Toplumda arzulanan sosyal gelişmenin sağlanabilmesini manevi değerlerin temeline; dinin özünün özü olan Allah sevgisine [aşka] bağlayan Bilgiseven'in şu yaklaşımı da *kendi kültürümüze özgülük* vurguları bağlamında burada hatırlanmaya değerdir:

*“Mâdem ki dinin özü Tevhid'tir ve Tevhid akidesi bize her şeyi semme veçhullah yâni, Allah'ın görünen tezâhürü olarak tanıtılmaktadır, o halde, **dinin rûhu AŞK olmak icap eder.** Eğer câhil bir fert dahî ilimle ilgisi olmayan bir kişi olmasına rağmen, kendisine izah edilen âyetlere (meselâ kible değiştirildiği zaman bunu yadırgayan müminlere, her yerin, semme veçhullah ve kible olduğunu bildiren âyet gibi âyetlere) inanarak her yerde Hakk'ın zuhûrunu görebilirse, cemiyette sosyal gelişme meydana gelir. Çünkü alt-üst tezatları azalır. **Madde, manevî hedeflere ulaşmanın merdiveni gibi kullanılır.** Zirâ fertlere kötü davranmanın Hakk'a terbiyesizlik etmek olduğu bilinir. Fertlerin cemiyete bağlılığı, ibdâ gücü ve ilme yönelişleri artar. Milli gelir büyür ve âdil olarak bölünür”.*<sup>34</sup>

Milli kültürümüze sahip çıkmanın önemi bağlamında, kültür (hars) ve medeniyeti millet olmanın temel iki unsuru olarak ele alan Gökalp de, kültürü bir toplumun birlik/dirliğinin esası, dini de kültürün kaynağı olarak görür ve medeniyete/medeni müesseselere nazaran kültüre/kültürel müesseselere öncelik verir; medeniyetçe üstün olan Romalılar ve İranlıların Müslüman Araplara mağlubiyetini kültürel üstünlükle izah eder. Bu vurgularının özü olarak kalkınmayı şöyle açıklar:

---

*“Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu”, (s.193-215); Hüsnü Ezber Bodur, “Sosyolojik Din Teorisi ve Türk Din Sosyolojisi”, (s.75-88); Niyazi Akyüz, “Türk Din Sosyolojisinde Nitel ve Nicel Yaklaşımların Dengeli Kullanımı Sorunu”, (s.109-115); Fazlı Arabacı, “Neden Türk Din Sosyolojisi? Türk Din Sosyolojisini Anlamalı Kılan Gereklilikler”, (s.27-34); Salih Aydemir, “Türk Din Sosyolojisinin Kimliği”, (s.35-42); M. Ali Kirman, “Türk Din Sosyolojisi Araştırma Alanları ve Yöntemlerine Dair Tespit ve Öneriler”, (s.237-245). Kendi kültürümüze özgülük vurgusu bağlamında bu sempozyumun adı ile sempozyumda sunulan diğer tebliğlerin içeriği arasında da birebir uyumun olduğu söylenebilir.*

<sup>34</sup> Amiran Kurtkan Bilgiseven, **İslâmiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar I**, Filiz Kitabevi Y., İstanbul, tarihsiz, s.31, kalın vurgular bize aittir.

“Biz Türkler, asrı medeniyetin akıl ve ilmle mücehhez olduğumuz halde bir “**Türk-İslâm**” **harsı** ibdâ etmeye çalışmalıyız”.<sup>35</sup>

Meriç’in önerisi de benzer şekildedir:

“**İrfanımızı** maziye bağlayan köprüler yıkılmış. **İslâmiyet** sisler içinde. İhmalin, bilgisizliğin, bühtanın sisleri. Kur’ân’ı, “asrın idrakine söyletmek” Akif’in rüyasıydı... Zilletten kurtulmanın yolu hay-siyetimizi ispattır. **Haysiyet**, **şuur** ve **fedakarlık** demek. Şuur hiçbir kiliseye bağlanmamak, her vesayeti reddetmek, kapılarını her ışığa açmak demektir. Fedakârlık ise inandığı değerler uğruna her çileyi göze almak, hatta ölümü bile. Saygıya lâyık insan kendi kafası ile düşünen ve düşüncesini haykırmaktan çekinmeyendir”.<sup>36</sup>

Aktarılan alıntılarda da görüldüğü üzere, önemi değişik şekillerde vurgulanan kültürel unsurlarımıza (maddi-manevi değerlerimize) sahip çıkmakla kalıcı çözüme kavuşturulacak olan şiddetin birçok çeşidi vardır ve hepsi de şiddettir:

Haksız ve en acısı gereksiz olarak açılan ve binlerce hatta milyonlarca insanın ölmesine neden olan bir savaştan; terör örgütlerinin cina-yetlerinden; Afrika’da kuraklığın binlerce çocuğu-yetişkini öldürmesine duyarsız kalınmasından; açlıktan ölenlerin varolduğu bir dünyada milyonlarca insana yetecek kadar ekmeğin çöpe atılmasından, namus cina-yetlerinden, erken ve zorla evlendirilmekten, başlık parasından (ödeyemeyene zorluk çıkarmaktan), evlilik içi tecavüzdü<sup>37</sup>... ağlayan çocuğu için annesinin arkadaşına “çok şımardı” demesine<sup>38</sup> varıncaya kadar birçok şiddet örneği verilebilir.

Kadın ve çocuklara ait olanları da dahil anılan şiddet örneklerinin birçok nedeni sıralanabilir. Bir kısmı doğrudan olmasa da, yanlış algı-

<sup>35</sup> Gökalp’in anılan vurguları için sırasıyla bak., Ziya Gökalp, **Hars ve Medeniyet**, 2.b., Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Y., Ankara, 1972, s.9,1,25,27-28,41, kalın vurgular bize aittir.

<sup>36</sup> Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, İletişim Y., İstanbul, 1997, s.230-231, kalın vurgular bize aittir.

<sup>37</sup> Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 5-9 Haziran 2000 tarihleri arasında New York’ta gerçekleştirilen “*Kadın 2000: 21. Yüzyıl İçin Toplumsal Cinsiyet Eşitliği, Kalkınma ve Barış*” konulu Birleşmiş Milletler Genel Kurul Özel Oturumu’na ait Sonuç Belgesinde Pekin Eylem Platformunun İlerisinde Bulunan Düzenlemeler’in ilki olarak kadına karşı şiddet konusu belirlenmiş; bu bağlamda namus cinayetleri, erken ve zorla evlendirme, başlık parası ve evlilik içi tecavüz gibi şiddet unsurlarına karşı kapsamlı önlemler paketine belgede yer verilmiştir (Halil Hamit, **İslam’da Feminizm**, (hazırlayan, Kemal Kızıltoprak), Okumuş Adam Y., İstanbul, 2001, s.163).

<sup>38</sup> Pat Allen, çocuğu için “çok şımardı” ifadesini kullanan annenin, çocuğuna bu sözle olumsuzluk yüklediğini ifade eder: “Çok şımardı”, eleştirel, sağlıksız, sevgisiz, şiddet içeren tamamen olumsuz bir mesajdır. Anne, eğer gerçekten sevgi dolu olsaydı, “hep böyle ağlıyor; ben de ne zaman ağlasa, ona karşılık veriyorum” derdi. Fiziksel ve/veya zihinsel anne sevgisi koşulsuzdur” (Pat Allen, **Dil ve Şiddet**, Epsilon Y., İstanbul, 1994, s.17-18).

lanması/yorumlanması nedeniyle dolaylı olarak dinden kaynaklanmış olabilir. Başka bir ifadeyle, dinin bir şekilde şiddete yol açtığı akla gelebilir. Ancak bu gerçekte doğru değildir. Dinsel görünümlü şiddet türlerinin ardında, genellikle ekonomik veya siyasi bir çıkarı gözetilenler bulunduğu bilinmektedir. Zira, “Sizden birisi, kendisi için istediğini kardeşi [komşusu] için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz” (Müslim, 1, 67) esasını benimseyen İslam’a inanan bir Müslüman’ın, benzer şekilde, “Tüm buyrukların en önemlisi hangisidir?... Tanrının olan Rabbi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün aklınla ve bütün gücünle sev. İkincisi de şudur: Komşunu kendin gibi sev. Bunlardan daha büyük buyruk yoktur” (Markus, 12:28-31) ilkesini öne alan Hıristiyanlığa inanan bir Hıristiyan’ın, yine benzer şekilde, “Öç almayacaksın ve kavminin oğullarına kin tutmayacaksın; komşunu kendin gibi seveceksin” (Levililer, 19:18) kuralını tavsiye eden Yahudiliğe inanan bir Yahudi’nin, devamlı, “Asil zihinli kişi, başkalarında kötülük değil iyilik arar. Düşük akıllı olan ise bunun tersini yapar” (Konfüçyüs, *The Analects*, XII, 16) öğüsünde bulunan Konfüçyanizm’e inanan bir Konfüçyanist’in cinayet işleyebilmesi pek mümkün olmasa gerektir.<sup>39</sup>

Kadın karşıtı söylemlerin dolaylı bir tarzda da olsa dinden/İslam’dan kaynaklandığı iddialarına karşı haklı birkaç savunma örneği olarak, cennetin annelerin ayakları altında olduğunu ifade eden hadisin, hiçbir toplumun kadına cenneti onun ayakları altına seren İslâm kadar değer vermediği bağlamında ifade edilmesini<sup>40</sup> ve kız çocuğundan tikslenme geleneğini Kur’an’ın şiddetle eleştirmesi ile kız çocuk sahibi olmayı Hz. Peygamber’in cennete girme vesilesi saymasının, kadın karşıtı her tür söylemi İslam’ın açık olarak reddedeceği doğrultusunda vurgulanmasını<sup>41</sup> verebiliriz.

Bu bağlamda diğer bir örneği sokak çocuklarına yönelik şiddet hususundan verebiliriz. İstismar edilen sokak çocuklarının çoğunun parçalanmış ailelerden geldiği gerçeği<sup>42</sup> dikkate alınırca, bu hususun bir şekilde dinden/İslam’dan da kaynaklandığını ileri sürmek hiç tutarlı ol-

<sup>39</sup> Anılan kutsal sözlere ve dinsel görünümlü şiddet türlerinin doğrudan dinle alakalı olmadıklarına dair bak., Şinasi Gündüz, *Dinsel Şiddet Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık*, Etüt Y., Samsun, 2002, s.15,25-26. Gündüz’e benzetilebilecek şekilde Ercan da, dinsel görünümlü şiddet türlerinin ardında egemen sınıfın çıkarlarının yattığını ifade eder (Ferhan Ercan, *Dinsel Şiddet*, Toplumsal Dönüşüm Y., İstanbul, 1997, s.21).

<sup>40</sup> Süleyman Ateş, “İslâm’ın Kadına Getirdiği Haklar”, *İslâmî Araştırmalar*, cilt 5, sayı 4, 1991, s.327 [320-327].

<sup>41</sup> Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitâbiyât Y., Ankara, 2000, s.236-237.

<sup>42</sup> Parçalanmış aile olgusundan olumsuz anlamda en çok çocukların etkilendiğine dair küresel ahlak eğitimi bağlamında bir değerlendirme örneği olarak Köylü’nün adı geçen çalışmasına (Köylü, s.107-120’ye) bakılabilir.

mayacaktır. Çünkü, aile kurumunun birliğine/dirliğine verdiği büyük önem ve hassasiyet nedeniyle, haklı sebeplere dayalı bir boşanmayı dahi İslam'ın ancak kerhen hoş gördüğü<sup>43</sup> bilinmektedir. İlgili sorunla doğrudan yüzleşmesi nedeniyle bir polis memurumuzun şu vurguları, şiddet meselesinin esas kaynağını daha somut olarak ortaya koyacak niteliktedir:

“Şunu baştan vurgulamak gerekiyor ki, ailede problem varsa çocukta problem vardır. Problemsiz çocuklar yetiştirmek istiyorsak önce aileyi ele almak gerekiyor. Bu kişisel tespiti zikretmek istiyorum. **Suç işleyen çocukların büyük bir bölümü parçalanmış aile çocuklarıdır...** Evden kaçan çocukların sokağa düşmemesi için eğer ailede bir problem yaşıyorsa [ilk çözüm] çocuğun geçici olarak bir limana sığınmasıdır. Bu liman çoğunlukla yakın bir aile olacaktır. Amca, Hala, Teyze...vb. Bunlar fırtınalı havalarda gemilerin sığındığı liman gibidirler... son zamanlarda büyük şehirlerdeki genç çiftlerde en ufak kavgada taraflardan birinin evi terk etmesi ile boşanma gerçekleşiyor. Gerçekleşiyor da! Ya çocuk varsa? Olan çocuğa oluyor. Çünkü anne ve baba çocukların ayaklarıdır. Nasıl ki bir insan tek ayağını kaybedince sakat olursa, annesiz ve babasız kalan çocuk da sakat kalmış demektir. “Beni dövecek bir babam bile yok” diyen çocuğun baba hasretini anlayabiliyor musunuz? Bunun altını çiziyorum ve üzerine söz söyleyiyorum”.<sup>44</sup>

Şiddetin dinle/İslam'la ilişkisi bağlamında diğer önemli bir husus da, İslam'a göre kadının statüsünün irdelendiği hemen hemen her tartışmada<sup>45</sup> ilk olarak darp ayetindeki (Nisa(4)/34) ‘*vadribühunne*’ ifadesinin bizzat dövme anlamına gelip gelmediğinden söz edilmesidir. Ayrıntılara girme gereği duymadan burada kısaca ifade edeceğimiz husus odur ki, görebildiğimiz kadarıyla günümüz akademik ilahiyatçılarının hemen hemen hepsi artık bu ayetten kadının dövülebilirliği anlamının çıkarılamayacağını vurgulamaktadırlar. Burada dikkati çeken önemli bir husus, ilgili ayetin *lafzi/şekli anlamının esas alındığı durumlarda dahi* bunun ‘*kadının günümüzde de dövülebilirliği*’ anlamına gelemeyeceğinin ileri sürülebilmesidir.<sup>46</sup> Benzer şekilde, Kur'an'ın bu ayetle kadının dövülebi-

<sup>43</sup> “Allah'ın helal kıldığı şeyler içinde en sevimsiz olanı boşanmadır” (Ebü Dâvûd, *Talak*, 3).

<sup>44</sup> Necmi Bayrakçı (Çocuk Şube Müdürü, 3.Sınıf Emniyet Müdürü), “*Sokak Çocukları*”, <http://www.caginpolisi.com.tr/57/37-38.htm>, 29 Ekim 2007 Pazartesi, kalın vurgular bize aittir.

<sup>45</sup> Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için şu çalışmaya bakılabilir: Osman Eyüpoğlu, *Türkiye’de Sosyal Değişme ve Kur’an Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Samsun, 2003, s.146-164.

<sup>46</sup> Bu konuda bir örnek olarak, Kur'an'ın anılan ayetle (Nisa(4)/34) dövmeyle asla emretmediği, hatta tavsiye dahi etmediği, sadece, bu dövme hususunun kaçınılmaz bir kültürel realite olduğu durumlarda *eğitici bir tarzda* uygulanabilirliğine işaret etmek istediğinin ileri sürülmesini verebiliriz. Değinilen yaklaşım örneği için bak., **Hadis Ansiklope-**

lirliğini değil, sadece o dönemde geçerliliğini koruyan “fiilî bir durum”u ifade ettiği, zira, Hz. Peygamberin yaşadığı dönemde kadınlara yönelik yaklaşımlarında şiddet unsuru içeren hiçbir örneğin bulunmadığı vurgulanır.<sup>47</sup>

Yine bu hususla alakalı olarak, ilgili ayetteki ‘darabe’ fiilinin dövme dışında başka birçok anlamının bulunduğunu, en uygun anlamın ise ‘ayrılmak’ olduğunu ifade eden ve böylece ayete, ‘şiddetli geçimsizlik sergileyen kadınlara nasihat edin, nasihatın yeterli gelmemesi durumunda yataklarınızı ayırın, bu da kâfi gelmezse son çare olarak onlardan boşanın’ anlamını veren yaklaşımlar<sup>48</sup> veya benzer şekilde, ‘darabe’ fiilinin Arapça’da yaklaşık 70 farklı anlamının olduğuna ve bunlardan 18’inin Kur’an’da kullanıldığına dikkat çeken ve bu farklı farklı kullanımlarla Arap toplumunun kadına verdiği düşük değeri İslam’ın son derece yükseltmesine; onu adeta erkeğe eşit derecede bir arkadaş yapmasına dair olumlu örnekleri yan yana getirerek, kadının geçimsiz davranması durumunda şu türden bir sıralamanın izlenmesi gerektiğini ileri süren yorumcular da vardır: ‘Şiddetli geçimsizlik sergileyen kadınlara nasihat edin, nasihatın yeterli gelmemesi durumunda yataklarınızı ayırın, bu da kâfi gelmezse ilk iki yöntemi sabırla uygulamaya devam edin, yine olmazsa kadını geçici olarak evden ayırın (Peygamber’in Aişe’yi kısa bir süreliğine babasının yanına yollaması örneğinde olduğu üzere siz de geçici olarak başka uygun bir eve gönderin), bunun da yetersiz kalması durumunda her iki tarafın rıza gösterebileceği bir hakemin/hakem heyetinin vereceği nihai karara (önceki yöntemlerin devamına veya boşanmaya) razı olun’.<sup>49</sup>

Dinin şiddete müsaade etmeyeceğine dair değinilen yaklaşımların bazısının biraz fazlaca yenilikçi<sup>50</sup> olduğu akla gelse de, İstanbul’da yapı-

**disi**, (hazırlayan, İbrahim Canan), Akçağ Yay., İstanbul, tarihsiz, cilt 1, s.153-157. Benzer vurgular, Süleyman Ateş, **Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri**, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989, cilt 2, s.277 ile karşılaştırılabilir.

<sup>47</sup> Bu bağlamda bir irdeleme örneği olarak bak., Osman Güner, “İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl 2007, sayı 23, s.58-59 [51-64].

<sup>48</sup> Bu türden bir yorum örneği olarak bak., Bayraktar Bayraklı, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsiri**, Bayraklı Yay., İstanbul, 2002, cilt 5, s.124-125.

<sup>49</sup> Bu hususla alakalı olarak bak., Mehmet Okuyan, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl 2007, sayı 23, s.119-121,125-127,133 [93-134].

<sup>50</sup> Bir bakıma modernist veya yenilikçi olarak nitelenebilecek yorumcuların, sadece zamana göre konuştuklarını söylemek zor olsa gerektir. Zira, modernist bir yorumcu olarak nitelenebilecek Fazlur Rahman’ın anlayıcı yaklaşımını sosyolojik açıdan irdeleyen Çiftçi’nin, “Onun anlama yönteminin bütün amacı, Allah’ın ve kutsal kitabın modern şartlarda ‘yabancı kalmamasını’ (irrelavent) sağlamak idi” (Adil Çiftçi, **Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek**, Kitâbiyât Y., Ankara, 2000, s.93) biçiminde bir kanaat belirtmesinden de rahatlıkla anlaşılacağı üzere, iyi niyete dayalı olarak yapılan

lan yeni bir akademik araştırmanın vardığı bilimsel sonuçlara göre, Türk halkının İslam'ın çağdaş yorumlarına ihtiyaç hissetmesi anlamlıdır ve bu da Müslüman Türk halkının, hem dinin özünün şiddete izin vermeyeceği gerçeğini bildiğini, hem de şiddet dahil her tür yanlışa götürecek dini yorumlara itibar etmeyeceğini ifade etmektedir. Anılan araştırmaya göre: "... ankete katılanların %48.1'i dindar olarak dinde çağdaş yorumlar yapmanın gereğine inanmaktadır. %37.3'lük bir oran da buna gerek olmadığı kanaatini belirtmişlerdir. %11.6'lık bir kesim de herhangi bir görüş belirtmemiştir. Buradan deneklerimizin yenilikçi fikirlere sahip oldukları anlaşılmıştır".<sup>51</sup>

Anılan bu son hususun yanında verilen önceki tüm örnekler bize, kadına karşı şiddet sorununun aslında dini kökenli bir sorun olarak değil, özellikle ve öncelikle kültürel bir mesele olarak irdelenmesinin daha tutarlı olacağını göstermektedir. Nitekim, Mustafa Kemal Atatürk'ün aşağıdaki yaklaşımı, bu meselenin dinsel değil de öncelikle kültürel bir mesele olarak anlaşılması/irdelenmesi gerektiği bağlamda anlamlı bir örnektir:

"Esnayı seyahatimde köylerde değil bilhassa kasaba ve şehirlerde kadın arkadaşlarımızın yüzlerini ve gözlerini çok kesif ve itina ile kapatmakta olduklarını gördüm. Bilhassa bu sıcak mevsimde bu tarz kendileri için mutlaka mucibi azap ve ıstırap olduğunu tahmin ediyorum. Erkek arkadaşlar, bu biraz bizim **hodbinliğimizin** [beniciliğimizin] eseridir. Çok afif ve dikkatli olduğumuzun icabıdır. Fakat muhterem arkadaşlar, kadınlarımız da bizim gibi müdrük ve mütefekkir insanlardır. *Onlara mukaddesatı ahlâkiyeyi telkin etmek, millî ahlâkımızı anlatmak ve onların dimağını nur ile, nezahetle techiz etmek esası üzerinde bulunduktan sonra fazla hodbinliğe lüzum kalmaz.* Onlar yüzlerini cihana gösterebilirler ve gözleriyle cihani dikkatle görebilirler. Bunda korkulacak bir şey yoktur".<sup>52</sup>

"Yaşamak demek faaliyet demektir. Binaenaleyh bir heyeti içtimaiyenin bir uzvu [erkekler] faaliyette bulunurken diğer uzvu [kadınlar] atalette olursa o heyeti içtimaiye meflûçtur... *Binaenaleyh bizim heyeti içtimaiyemiz için ilim ve fen lazım ise bunları aynı derecede hem erkek ve hem de kadınlarımızın iktisap etmeleri lâzımdır...* Kadının vezaifi beytiyesi en ufak ve ehemmiyetsiz vazifesidir. **Kadının en büyük vazifesi analıktır...** Binaenaleyh kadınlarımız da âlim ve mütefennin olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün derecatı

yorumların/içtihatların isabetle sonuçlanmasa dahi bir sevabı hak ettiği açık bir husustur.

<sup>51</sup> Ali Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, dem (Değerler Eğitimi Merkezi) Y., İstanbul, 2005, s.214.

<sup>52</sup> *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 4.b., (hazırlayan, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989, cilt 2, s.221, kalın ve italik vurgular bize aittir. Atatürk bu ifadelerini 28.08.1925'te dile getirmiştir.

tahsilden geçeceklerdir. Sonra *kadınlar hayatı içtimaiyede erkeklerle beraber yürüyerek birbirinin muin ve müzahiri olacaklardır...* Düşmanlarımız bizi dinin tahtı tesirinde kalmış olmakla itham ve tevakkuf ve inhitatımızı buna atfediyorlar [duraklama ve çökmemizi buna bağlıyorlar]. Bu hatadır. **Bizim dinimiz hiçbir vakit kadınların erkeklerden geri kalmasını talep etmemiştir.** *Allah'ın emrettiği şey, Müslim ve Müslimenin [erkek ve kadının] beraber olarak iktisabı ilmü irfan eylesidir.* Kadın ve erkek, bu ilmü irfanı aramak ve nerede bulursa oraya gitmek ve onunla mücehhez olmak mecburiyetindedir. İslâm Türk tarihi tetkik edilirse görülür ki, bugün kendimizi bin türlü kayıtlarla mukayyet zannettiğimiz şeyler yoktur. Türk hayatı içtimaiyesinde kadınlar ilmen, irfanen ve diğer hususlarda erkeklerden katıyen geri kalmamışlardır. Belki daha ileri gitmişlerdir... Kasaba ve şehirlerde ecanibin nazarı dikkati en çok şekli tesettür üzerinde tesebbüt ediyor. Buna bakanlar kadınlarımızın hiçbir şey görmediklerini zannediyor. Mamafih **icabı din olan tesettür**, kısaca ifade etmek lazım gelirse, denebilir ki kadınların külfetini mucip ve muhalifi adâp olmayacak **şekli basitte olmalıdır.** Şekli tesettür kadını hayatından, mevcudiyetinden tecrit edecek bir şekilde olmamalıdır. Bu sadette son söz olarak diyorum ki, bizi anlarımızın adam etmesi lâzım idi. Onlar edebildikleri kadar etmişlerdir. Fakat bugünkü seviyemiz, bugünkü icabat ve ihtiyacatı esasiyeye gayri kâfidir".<sup>53</sup>

Atatürk'ün aktarılan ifadelerinden de rahatlıkla anlaşılacağı üzere, kadına karşı şiddet meselesini en temelde bir kültürel sorun olarak ele almak aslında daha isabetli gözükmektedir. Kadına karşı şiddet sorununun bir şekilde dinsel boyutu da olabilir. Eğer böyle bir boyut varsa bile, Atatürk'ün "*Bizim dinimiz hiçbir vakit kadınların erkeklerden geri kalmasını talep etmemiştir*" biçimindeki aktarılan sözlerinde ve daha önceki ilgili açıklamalarımızda da görülebileceği üzere bu, genellikle dinin doğru anlaşılabilmesiyle alakalı bir husustur.

Kısaca, kadına karşı şiddet sorunu, günümüzde küresel<sup>54</sup> bir boyut kazanmasının da gösterdiği üzere, dinsel olmaktan çok daha öncelikle kültürel bir sorundur.<sup>55</sup> Örneğin, ülkemizde parlamentoda kadın seçmenlerimizin neden daha yüksek oranda kadın milletvekiliyle temsil edilmediklerinin tartışıldığı bir seçim öncesi televizyon programında er-

<sup>53</sup> **Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, cilt 2, s.89-91, kalın ve italik vurgular bize aittir. Atatürk bu ifadelerini 31.01.1923'te dile getirmiştir.

<sup>54</sup> Köylü'nün daha önce işaret ettiğimiz çalışmasında, şiddet de dahil küresel boyut kazanan tüm beşeri sorunlarımızın (Köylü, s.81-152) dini muhtevalı bir *küresel ahlak eğitimi* sayesinde (Köylü, s.204-205,214) çözülebileceği vurgulanmaya çalışılır.

<sup>55</sup> Din ile toplumsal değişme arasındaki ilişkinin tek taraflı olmayıp, çok yönlülük ve en önemlisi karşılıklılık arz etmesi de bize, şiddet olgusunun doğrudan din kaynaklı olmayacağını göstermektedir. Toplumsal değişme ile din arasındaki ilişki biçimleri konusunda ayrıntılı bilgi için sözgelimi bak., Günay, **Din Sosyolojisi Dersleri**, s.281-289; Ejder Okumuş, **Toplumsal Değişme ve Din**, İnsan Y., İstanbul, 2003, s.102-177.

kek bir milletvekili adayı, bu hususun kadın karşıtı bir söylemin oluşmasından daha önce, vekillik yarışında erkek adayların mevcut statülerini rakip adayı elemekten yana kullanmalarından kaynaklandığını ve bu nedenle doğal bir sonuç olduğunu ifade etmişti. Normal yarışta erkekleri geçemeyen ve temsil oranları çok düşük kalan kadın vekiller adına bu sorun kısmen, partilerin, anne olarak yüksek saygınlığı olan kadının mecliste öncekine oranla daha yüksek bir düzeyde temsil edilmesini kolaylaştırıcı önlemler almasıyla; seçmenin tercih etmememe ihtimaline ve erkek adaylarla baş başa yarışa terk edilmenin olumsuzluğuna karşı, kadın adaylara listelerin başlarında yer vermesiyle çözülebilmektedir.

Görülebileceği üzere temelde kültürel olan ancak çözümü ivedilik arz eden bir sorun, kültürün kendi kendini doğal (ama belki de uzun) olan yolla onarması beklenmeden **devletin** ilgili kurumlarının/kuruluşlarının **müdahalesi**yle kısmen de olsa çözülebilmektedir. Bu durum Türkoğlan'ın yukarıda aktardığımız çözüm önerisini desteklemektedir. Yine bu durum aynı zamanda, daha önce zikrettiğimiz, 'şiddet eğilimlerine karşı köklü bir çözüm bulunabilmesi için, öncelikle, insanın bildiği şey ile sahip olduğu şey arasında makul-meşru bir denge kurulabilmelidir. Toplum, geleceğinin bireylerini yetiştirirken, sadece bilgi sahibi olmanın yollarını değil, bilginin işaret ettiği ve gündelik hayat için zorunlu olan nesnelere meşru bir yolla sahip olmanın yollarını da öğretebilmelidir' şeklindeki yaklaşımımızla da uyumludur. Zira:

Ziraatçı bilim adamları dünyamızın değil 7 milyar, 100 milyar insanı bile besleyebilecek kapasitede yaratıldığını ifade etmektedir. Böyle bir dünyada eğer bir ev eşyası için kötü yola düştüğü veya düşürüldüğü söylenen ve bu doğrultuda şiddete maruz kalan kadın ve çocuklardan basın-yayın organlarımız hemen her gün söz edebiliyorsa, **insancıl bir ihtiyaç felsefesi** geliştirmemiz ve onu tüm sosyal bireylerin içselleştirmelerine eğitim yoluyla yardımcı olmamız ivedi önem arz etmektedir. Çünkü:

Köyden göç ettiği şehre uyum sağlama sorunu yaşayan yukarıdaki kadın örneğimizde de görüldüğü üzere, bilgi ile bu bilginin işaret ettiği şeye sahip olma arzusu arasında tabii bir denge söz konusudur. Ancak, bilgisine sahip olduğumuz her şeyin bizzat nesnesine de sahip olmak zorunda olmadığımızı ve bunun mümkün de olmadığını benimseyebilmeliyiz. Zira, *bilgi ile bilginin işaret ettiği şeye sahip olma arzusu arasında tabii bir dengenin olduğuna veya böyle bir dengenin kurulması gerektiğine dair vurgumuz, kişinin her bildiğine/bileceğine sahip olmak zorunda kalacağı anlamına gelmemektedir.* Örneğin, otomobil bilgisini öğrenenlerin otomobil sahibi olma arzusu ile aynı kişilerin uçak bilgisini öğrendiklerinde uçak sahibi de olma arzuları farklı olacaktır. Çünkü, otomobi-



lin gündelik ihtiyaç listesine girme makuliyeti ile uçağınki aynı değildir. Dolayısıyla:

*Bilgi ile sahip olma arzusu arasındaki tabii dengenin bizi, bilgi sahibi olduğumuz bazı şeylerin bizzat nesnelere de sahip olmaya zorlamadığını bilmemiz/benimsememiz gerekmektedir. Bu benimseme de bir ihtiyaç anlayışını/felsefesini ifade eder.* Toplumumuzun yarınlarını emanet edeceğimiz neslimize tutarlı ve ahlaki bir ihtiyaç felsefesini<sup>56</sup> eğitim kanallarıyla benimsetemezsek, sadece kendini düşünen ama kendini ifade imkanı da bulamayan şaşkın ve bu nedenle oldukça da tehlikeli bir gelecek kaçınılmaz olacaktır. Kadın ve çocuğa karşı şiddet, böyle bir tehlikenin muhtemel sonuçlarından sadece biridir. Sahip olduğuyla yetinen, şükreden, kanaat eden ve *'bu nimetlere sahip olamayanlara uzattığın yardım ve merhamet eli yap bizleri ya Rab'* diye dua eden bir neslin ihtiyaç felsefesi ile, eşine ve çocuklarına eve daha çok maddi katkı yapamadılar diye şiddet uygulayan bir neslin ihtiyaç anlayışı arasında fark vardır. Çözüm olarak, ilkinin anılan ihtiyaç felsefesini devletin imkanlarıyla daha çok yeşertmeliyiz.

Kuraklık, Afrika'da malum açlık felaketine yol açtı ve oradaki insanlar belki de açlıktan tüm bildiklerini unuttular; sadece ekmek ve sudur belki de onların bildiği iki şey. Bu iki şeyin bilgisi var ama tekabül ettiği nesnesi yok. Bu temel iki bilgiyi bilmek ama nesnelere sahip olamamak ölüm şiddetini getiriyor Afrika'da. Eğer dünyada, eklemek ve suya sahip olmanın çok çok üstünde bir hayat standardını yakalamak için şiddete maruz kalan/bırakılan kadın ve çocuklar varsa, bunun anlayabildiğimiz en somut nedeni, insanlığın, "komşusu açken tok yatan bizden değildir"<sup>57</sup>; "çorba pişirdiğinde suyunu fazla koy ve komşuna da ikram et"<sup>58</sup>; "gerçek insan/mümin, kendine istediğini başkalarına da istercesine davranabilendir"<sup>59</sup>... türünden erdemli bir bakış açısına yeterince sahip çıkamaması olsa gerektir.

Mülkiyet rejiminin/anlayışının sürekli değişmesine rağmen, yine de ortak bir anlayışın oluşturulabileceğine inanmak isteyen Challaye, bunun ancak vicdanın yüksekliğine ve kalbin atışına bağlı olarak gerçekleştirilebileceğini vurgular:

<sup>56</sup> "Medeniyetin bir maddi kalkınma meselesinden ibaret olmadığını iyice bilmeliyiz. Aslında bu kelime, insanlığın manevî gelişmesini belirtmek üzere ortaya atılmıştı. Bugün de hâlâ "medenî adam" ve "medeniyetsiz" terimleri tamamen ahlâkla ilgili şeylerdir... Herkese alabildiğince yetecek maddî imkân sağlanabileceğine ve bu sayede bütün kötülüklerin ortadan kalkacağına inanan bu hayalcilerin..." (Güngör, s.103,201, kalın vurgular bize aittir).

<sup>57</sup> Heysemî, *Mecme'uz-Zevâid*, VIII, 167.

<sup>58</sup> Müslim, *Birr*, 142,143; Dârimî, *At'ime*, 37.

<sup>59</sup> Tirmizî, *İmân*, 12; Nesâî, *İmân*, 8.

“Geçmişte gelişen mülkiyet rejiminin gelecekte gelişmemesine bir sebep yoktur. Acaba hangi anlamda gelişim arzu edilmelidir? Bu sorunun cevabı, **vicdanın yüksekliliğine** [ve] kalbin atışına göre değişir. İnsanların günün birinde herkese zorunlu olan malların üretimine katılmalarını ve genelin emeğiyle meydana getirilen [bu] mallara eşit ve haklı olarak katılmalarını [sahip olmalarını] temenni etmek yersiz olmasa gerek”.<sup>60</sup>

Kısaca ve sonuç olarak söyleyebiliriz ki, ekonomik veya sosyal bir üretimin temel güdüsü eğer, **tüm insanların hayatını daha kolay ve güvenilir kılmak**<sup>61</sup> değilse, o *üretim* değil bir tür *sömürü* olarak adlandırılmaya daha layıktır. Böyle bir üretim, bilgi ile sahip olma arzusu arasındaki dengesizliği geçen her gün artıracak; toplumun maddi-manevi değerleriyle uyumlu olmayan bir ihtiyaç anlayışını reklam araçlarıyla empoze edecek ve böylece hayati önem taşımayan ürünlerine talebi arttırmaya çalışacaktır. Neticede bu tür bir üretim ameliyesi, toplumdaki ekonomik eşitsizliklerin zararını asgariye indiren kanaatkarlık (*bir taraftan sahip olduklarına şükrederken, diğer taraftan daha az imkanı olanlara yardımcı olma gayretine*) ve/veya teslimiyet anlayışına zarar vererek şiddet eğilimlerinin her türünü dolaylı bir tarzda da olsa desteklemiş olacaktır. Zira, her şeye sahip olma arzusu da, her şeyi kontrol altına alma isteği de hiçbir zaman gerçekleşemez. Birçok arzumuzun gerçekleşmediği, aksine, istenmedik durumlara dahi düşebildiğimiz bu hayatta bizi isyana/şiddete değil de, teslimiyete/huzura ne kavuşturabilir? Bu soruya İzzetbegoviç’in sözleriyle cevap verecek olursak:

“... kontrolümüz altında bulunan hususlar, henüz kontrolümüzün altında olmayan ve hiçbir zaman olmayacak olanlar karşısında ehemmiyetsiz kalmaktadır... Dünya ve Ahirette saadetimizi sağlayacak şekilde İslam’ın bütün emirlerini yerine getirebiliriz ve ayrıca bütün diğer tıbbi, sosyal ve ahlaki kaidelere riayet edebiliriz ve fakat buna rağmen... Tek çocuğunu kayp etmiş bir anne hangi şeyde teselli bulabilir? Beklenmeyen bir hadisede kötürüm kalan bir kişiyi ne teselli edebilir?... Allah’a ve takdirine inanç bize öyle bir emniyet hissi verir ki, başka hiçbir şey onun yerine geçemez. Emerson “**bütün kahraman ırklar kadere inanmışlardır**” diye iddia ediyor... Allah’ın iradesine teslimiyet, insanların iradelerine karşı bağımsızlık demektir... Onun için kaderi kabul etmek kendini en büyük ölçüde hür hissetmektir... Mücadelemizi insanî ve makul kılan, ona telkin ve

<sup>60</sup> Challaye, s.159, kalın vurgular bize aittir.

<sup>61</sup> *Tüm insanların hayatını daha kolay ve güvenilir kılmak için evrensel bir sevginin esas olduğu* açıktır. Bu evrensel sevgiye götüren yolların karşısında en ciddi felsefi engel olarak kötülük problemi yer almaktadır. Kötülük problemi ve şiddet arasındaki ilişki bağlamında öne sürülen düşünce ve çözümler konusunda sözgelimi bak., Metin Yasa, **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma**, Ankara Okulu Y., Ankara, 2002, s.116-127. Anılan çalışmada, şiddet dahil her tür kötülüğe karşı çözüm olarak, bir bütün halinde varlığı sevme (aşk teodisesi) önerilmektedir. Vurguladığımız bu evrensel sevgi/aşk, Türkdogan, Bilgiseven ve diğer düşünürlerin daha önce (bu çalışmanın 21-36. dipnotlarına ait gövde metinlerde) değindiğimiz yaklaşımlarıyla beraber düşünüldüğünde daha açık olarak anlaşılacaktır.

huzur damgasını vuran, *her şeyin akıbetinin elimizde olmadığı kanaatidir... Teslimiyet, hayatın çözülemezlik ve manasızlığından insani, vakarlı tek çıkış yoludur* –isyansız, yeissiz, nihilizmsiz, intiharsız tek çare... **Teslimiyet**, hayatın kaçınılmaz olarak getirdiği sıkıntılarda alelade bir insanın kendini kahraman gibi hissetmesi veya vazifesini yapmış ve kaderine razı olmuş bir **şehidin zihniyetidir... Ey teslimiyet, senin adın İslâm'dır!**<sup>62</sup>

İzzetbegoviç'in vurgularından anlaşılan husus odur ki, kanaatkârlığın/teslimiyetin olmadığı böyle bir dünyada, toplumun fiziki gücü görece olarak artsa da, insani yönü zayıflayacaktır.<sup>63</sup> İnsancıl bir ihtiyaç anlayışının zihniyet haline gelememesi nedeniyledir ki Adam Smith, "Büyük Britanya'nın zenginliği artarken durumları kötüleşen yoksul insan sayısının da arttığı"<sup>64</sup> şeklindeki acı vakiyaya işaret etmiştir. Yine aynı nedendir ki Dünya Bankası Başkanı McNamara, "tarihsel olarak şiddet ve sivil ayaklanmaların yoksulluktan kaynaklandığı"<sup>65</sup> uyarısını yapmıştır.

Kuşku yok ki erdemli/ahlaklı bir insan, her tür faaliyetinde *tüm insanların hayatını daha kolay ve güvenilir kılma amacını*<sup>66</sup> en iyi derecede gözeticeğinden, esas yatırım erdemli/ahlaklı insan için yapılan yatırım olmalıdır ve bu yatırıma ağırlık veren milletler de şüphesiz daha uzun ömürlü olacaktır.<sup>67</sup> Zira ancak erdemli/ahlaklı insanlar, Challaye'in sözünü ettiği yüksek vicdana [inanca/ahlaka/teslimiyete] ve bu vicdani eyleme geçirecek kalp atışlarına [azme/kararlılığa/cesarete] sahip olabilirler. *Dolayısıyla yine ancak erdemli/ahlaklı insanlardan oluşan bir toplumda, kadın ve çocuklara yönelik şiddet de dahil her türolumsuzluklar asgariye indirilebilmiş olur.*

<sup>62</sup> Ali İzzetbegoviç, **Doğu ve Batı Arasında İslâm**, 2.b., (çev., Salih Şaban), Nehir Y., İstanbul, 1992, s.398-400, kalın ve italik vurgular bize aittir.

<sup>63</sup> "**Makine medeniyeti** hayatımıza **sahte değerler** getirmektedir. **Vasıtalar** gaye yerine geçmiş, insanlar **gayeleri** unutarak vasıtaları geliştirmeye ve onlar üzerinde çalışmaya önem verir olmuşlardır" (Güngör, s.199, kalın vurgular bize aittir).

<sup>64</sup> Fikret Şenses, **Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk**, İletişim Y., İstanbul, 2002, s.26-27.

<sup>65</sup> Şenses, s.47.

<sup>66</sup> "**Meslek** seçiminde güdülecek ahlâki gaye, insanlara o yolda daha  **faydalı** olmaktır. Bu gayeye ulaşabilmek üzere her meslek dalı kendi içinde bir "ahlâk düzeni" kurmaya çalışır ki, biz buna "meslek ahlâki" diyoruz" (Güngör, s.204, kalın vurgular bize aittir).

<sup>67</sup> Milletlerin ömürlerinin kültürel değerlere hak edilen önemin verilmesiyle doğru orantılı olduğu açık bir husustur. Almanya'daki Türklerin uyum sorunlarını dinle ilişkili olarak ele alan Perşembe'nin ilgili çalışmasının son cümlesi de kültürel değerlerin bu bağlamda ehemmiyetini vurgulamaktadır: "Avrupa ve Almanya'da eksikliği hissedilen Türk Kültür Merkezleri mutlaka hayata geçirilmelidir. Küresel rekabetin yaşandığı dünyamızda, kendi kültürel değerlerinin zenginliğinin farkına varamamış ve onları etkili tanıtamayan ülkelerin yaşama şansı kalmamaktadır" (Erkan Perşembe, **Almanya'da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon**, Araştırma Y., Ankara, 2005, s.188).

## KAYNAKÇA

- Akyüz Niyazi, "Türk Din Sosyolojisinde Nitel ve Nicel Yaklaşımların Dengeli Kullanımı Sorunu", **Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu (11-13 Haziran 2004 Çorum)**, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Çorum, 2005, (s.109-115).
- Allen Pat, **Dil ve Şiddet**, Epsilon Y., İstanbul, 1994.
- Arabacı Fazlı, "Neden Türk Din Sosyolojisi? Türk Din Sosyolojisini Anlamalı Kılan Gereklilikler", **Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu (11-13 Haziran 2004 Çorum)**, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Çorum, 2005, (s.27-34).
- Aslantürk Zeki ve Amman M. Tayfun, **Sosyoloji**, Kaknüs Y., İstanbul, 2000.
- Atalay Beşir, **Sanayileşme ve Sosyal Değişme**, Devlet Planlama Teşkilatı Y., Ankara, 1983.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri**, cilt 2, 4.b., (hazırlayan, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.
- Ateş Süleyman, "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar", **İslâmî Araştırmalar**, cilt 5, sayı 4, 1991, (s.320-327).
- **Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri**, cilt 2, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1989.
- Aydemir Salih, "Türk Din Sosyolojisinin Kimliği", **Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu (11-13 Haziran 2004 Çorum)**, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Çorum, 2005, (s.35-42).
- Aydın Ali Rıza, "Din ve Psikoloji İlişkisi Üzerine", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, cilt 4, sayı 1, yıl 2004, (s.15-29).
- Bayrakçı Necmi (Çocuk Şube Müdürü, 3.Sınıf Emniyet Müdürü), "Sokak Çocukları", <http://www.caginpulisi.com.tr/57/37-38.htm>, 29 Ekim 2007 Pazartesi.
- Bayraklı Bayraktar, **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri**, cilt 5, Bayraklı Yay., İstanbul, 2002.
- Berger Peter L., **Dinin Sosyal Gerçekliği**, (çev., Ali Coşkun), İnsan Y., İstanbul, 1993.
- Bergson H., **Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı**, (çev., Mehmet Karasan), 2.b., Milli Eğitim Bakanlığı Y., İstanbul, 1986.
- Bilgiseven Âmiran Kurtkan, **İslâmiyet'in Kültürel Özellikleri ve İslâmî Kavramlar I**, Filiz Kitabevi Y., İstanbul, tarihsiz.

- Bodur Hüsnü Ezber, “Sosyolojik Din Teorisi ve Türk Din Sosyolojisi”, **Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu (11-13 Haziran 2004 Çorum)**, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Çorum, 2005, (s.75-88).
- Bottomore T. B., **Toplumbilim**, 3.b., (çev., Ünsal Oskay), Der Y., İstanbul, tarihsiz.
- Challaye Felicien, **Mülkiyetin Tarihi**, Düşünen Adam Y., İstanbul, 1994.
- Chevalier Jean, “Din Fenomeni”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (çev., Mehmet Aydın), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Ankara, 1986, cilt 28, (s.79-125).
- Çiftçi Adil, **Fazlur Rahman ile İslam’ı Yeniden Düşünmek**, Kitâbiyât Y., Ankara, 2000.
- Coşkun Ali, **Sosyal Değişme ve Dini Normlar**, dem (Değerler Eğitimi Merkezi) Y., İstanbul, 2005.
- Davis Terry (Avrupa Genel Sekreteri, Dünya Kadınlar Günü’nde yaptığı konuşma, Strazburg, 08.03.2006), “Avrupa’da Birçok Kadın İçin Ev Tehlikeli Bir Yer”, <http://www.avrupakonseji.org.tr/haberler/08-03-06.htm>, 27 Ekim 2007 Cumartesi.
- Er İzzet, **Sosyal Gelişme ve İslâm**, 3.b., Rağbet Y., İstanbul, 1999.
- Ercan Ferhan, **Dinsel Şiddet**, Toplumsal Dönüşüm Y., İstanbul, 1997.
- Ekin Nusret, **Endüstri İlişkileri**, 5.b., İşletme Fakültesi Y., İstanbul, 1989.
- Erkal Mustafa E., **İktisadi Kalkınmanın Kültür Temelleri**, 4.b., Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Y., İstanbul, 1994.
- **Sosyoloji**, 3.b., Filiz Kitabevi, İstanbul, 1987.
- Ertürk Yakın, “Kadına Şiddet Ailede Başlıyor”, <http://www.maksimum.com/kadin/haber/50/16283.php>, 27 Ekim 2007 Cumartesi.
- Eyüpoğlu Osman, **Türkiye’de Sosyal Değişme ve Kur’ân Yorumları İlişkisi (Cumhuriyet Dönemi örneği)**, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Samsun, 2003.
- Frankl Victor E., **İnsanın Anlam Arayışı**, 2.b., Öteki Y., Ankara, 1993.
- Gökâl Ziya, **Hars ve Medeniyet**, 2.b., Diyarbakır’ı Tanıtma ve Turizm Derneği Y., Ankara, 1972.
- Günay Ünver, Taştan A. Vahap ve Çelik Celaledin, “Türk Din Sosyolojisinde Yöntem Sorunu”, **Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu (11-13 Haziran 2004 Çorum)**, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Çorum, 2005, (s.193-215).
- Günay Ünver, **Din Sosyolojisi Dersleri**, Erciyes Üniversitesi Y., Kayseri, 1993.

- “Modern Sanayi Toplumlarında Din: I”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 3, 1986 (s.41-88).
- “Modern Sanayi Toplumlarında Din: II”, **Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 4, 1987 (s.29-58).
- Gündüz Şinasi, **Dinsel Şiddet Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık**, Etüt Y., Samsun, 2002.
- Güner Osman, “İslam Düşüncesinde Kadına Yönelik Şiddet Söylemine Bir Bakış”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl 2007, sayı 23, (s.51-64).
- Güngör Erol, **Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1995.
- Gürdoğan Ersin, **Kirlenmenin Boyutları**, İz Y., İstanbul, 1993.
- Hadis Ansiklopedisi**, (hazırlayan, İbrahim Canan), cilt 1, Akçağ Yay., İstanbul, tarihsiz.
- Hamidullah Muhammed, **İslâm Peygamberi**, cilt 1, İrfan Y., İstanbul, 1990.
- Hamit Halil, **İslam’da Feminizm**, (hazırlayan, Kemal Kızıltoprak), Okumuş Adam Y., İstanbul, 2001.
- İnsan Çevre Toplum**, (hazırlayan, Ruşen Keleş), İmge Kitabevi Y., Ankara, 1992.
- İsbir Eyüp G., **Şehirleşme ve Meseleleri**, 2.b., Gazi Büro Y., Ankara, 1991.
- İzzetbegoviç Ali, **Doğu ve Batı Arasında İslâm**, 2.b., (çev., Salih Şaban), Nehir Y., İstanbul, 1992.
- “Kadına Karşı Şiddet Yüzde 76 Arttı”,  
<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=226416&tarih=09/07/2007>, 27 Ekim 2007 Cumartesi.
- Keleş Ruşen, **Kentleşme Politikası**, 2.b., İmge Y., Ankara, 1993.
- Kirman M. Ali, “Türk Din Sosyolojisi Araştırma Alanları ve Yöntemlerine Dair Tespit ve Öneriler”, **Türk Din Sosyolojisinin Temel Sorunları Sempozyumu (11-13 Haziran 2004 Çorum)**, Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., Çorum, 2005, (s.237-245).
- Koştaş Münir, **Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış**, Türkiye Diyanet Vakfı Y., Ankara, 1995.
- Köktaş M. Emin, **Türkiye’de Dinî Hayat (İzmir Örneği)**, İşaret Y., 1993.
- Köylü Mustafa, **Küresel Ahlak Eğitimi**, dem (Değerler Eğitimi Merkezi) Y., İstanbul, 2006.
- Meriç Cemil, **Mağaradakiler**, İletişim Y., İstanbul, 1997.
- Okumuş Ejder, **Toplumsal Değişme ve Din**, İnsan Y., İstanbul, 2003.

- Okuyan Mehmet, “Kadına Yönelik Şiddete Kur’an’ın Bakışı”, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, yıl 2007, sayı 23, (s.93-134).
- Özgen Mahmut İhsan, **Türkiye’de Şiddet Hareketleri Kaynakları ve Hedefleri**, Yeni Forum Y., İstanbul, 1989.
- Özkalp Enver ve diğerleri, **Davranış Bilimlerine Giriş**, 5.b., 1. fasikül, Anadolu Üniversitesi Y., Eskişehir, 1993.
- Perşembe Erkan, **Almanya’da Türk Kimliği Din ve Entegrasyon**, Araştırma Y., Ankara, 2005.
- Sadıklar Cafer Tayyar, **2000’li Yıllar Dünya ve Türkiye**, Kültür Bakanlığı Y., Ankara, 1995.
- Sezen Yümni, **Sosyoloji Açısından Din**, 2.b., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Y., İstanbul, 1993.
- Şenses Fikret, **Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk**, İletişim Y., İstanbul, 2002.
- Tez Zeki, **Doğa Karşısında Pratik ve Teknik Uğraşı**, Kültür Bakanlığı Y., Ankara, 1995.
- Tuksal Hidayet Şefkatli, **Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri**, Kitâbiyât Y., Ankara, 2000.
- Türk Düşüncesi**, 3.b., (hazırlayan, Türk Düşünce Hareketi Komisyonu), İrfan Y., İstanbul, 2007.
- Türkdoğan Orhan, **Sosyal Şiddet ve Türkiye Gerçeği**, Timaş Y., İstanbul, 1996.
- Usta Niyazi, **Ekonomi Ahlakı ve İnsan Kaynağı**, Aktif Y., Erzurum, 2001.
- Vergin Nur, “Hızlı Şehirleşmenin Sosyolojik ve Siyasal Sonuçları”, **Hızlı Şehirleşmenin Yarattığı Ekonomik ve Sosyal Sorunlar**, Siyasi ve Sosyal Araştırmalar Vakfı Y., İstanbul, 1986 (s.27-52).
- Yasa Metin, **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre’de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma**, Ankara Okulu Y., Ankara, 2002.

## HAMZA B. TURGUD AYDINI VE BELĀGATA DAİR EL-HEVĀDĪ FĪ ŞERHĪ'L-MESĀLİK ADLI ESERİ

Ali Bulut\*

**Özet :** Bu makalenin amacı, Osmanlı belâgat âlimlerinden Aydınli Nüreddin Hamza b. Turgud ve *el-Hevâdî fî Şerhi'l-Mesâlik* adlı eserinin tanıtılmasıdır. Çalışma girişten sonra iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Hamza b. Turgud'un biyografisi verilmiş, ikinci bölümde de eserin muhtevasından bahsedilmiştir.

**Anahtar Kelimeler :** Hamza b. Turgud, Hevâdî, belâgat

### ABSTRACT

**Hamza b. Turgud Aydınî and His Work " al-Hevâdî fî Şerh al-Masâlik" About Rhétorique**

**Abstract :** The purpose of this article is to present the al-Hevâdî fî Şerh al-Masâlik book of Nüreddin Hamza b. Turgud who is Ottoman rhetorician. The article consists of two sections: While the first section deals with the life and works of the rhetoric, the second section examines the book of rhetoric.

**Key Words :** Hamza b. Turgud, Havâdî, rhetoric.

### Giriş

“Düzgün ve yerinde söz söyleme usul ve kaidelerini inceleyen ilim dalı” olarak tarif edilen belâgat, Arapça'da dil bilimleri içerisinde bağımsızlığına en geç kavuşan ilim dalıdır. Belâgata dair çalışmalar ilk önce edebî tenkid şeklinde başlamış, bunun yanında Kur'an-ı Kerim'in daha iyi anlaşılması için başlatılan telif gayretleriyle hızlı bir şekilde devam etmiştir. İlk dönemlerde telif edilen birçok filolojik tefsir, nahiv, edebî tenkid ve şiir kitaplarında belâgat ilminin bir kısım konuları sistemli bir şekilde olmasa da ele alınmıştır.<sup>1</sup>

Sibeveyhi (ö. 180/796)'nin *el-Kitâb*'ı, Muberrred (ö. 285/898)'in *el-Kâmil* ve *el-Muktadab*'ı, Ferrâ (ö. 209/824) ve Ahfeş (ö. 215/830)'in *Meâni'l-Kur'ân*'ları, Ebû Ubeyde (ö. 209/824)'nin *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı, İbn Sellâm el-Cumahî (232/846)'nin *Tabakâtu Fuhûli's-Şuarâ*'sı, Câhız (ö. 255/869)'in *el-Beyân ve't-Tebyîn* ve *Nazmu'l-Kur'ân*'ı,<sup>2</sup> İbn Kuteybe (ö. 276/889)'nin *Te'vilu Muşkili'l-Kur'ân*, *Tefsîru Garibi'l-Kur'ân*, *eş-Şi'r ve's-*

\* Arş. Gör. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (alibulut55@gmail.com).

<sup>1</sup> Hulûsi Kılıç, "Belâgat" mad., *DİA*, V, 381.

<sup>2</sup> Bu eseri günümüze ulaşmamıştır.



*Şuarâ ve Edebu'l-Kâtib'i*, İbn Mu'tez (ö. 296/908)'in *Kitâbu'l-Bedî* ve *Tabakâtu's-Şuarâ*'sı belâgat konularını ihtiva eden bu ilk eserlerdendir.

Belâgat'ın müstakil bir ilim hâlini alması ise ancak h. IV. asır sonlarından VIII. asır sonlarına kadar olmuştur. Bu asırdan itibaren belâgatın terimleriyle, meânî, beyân ve bedî< şeklindeki üçlü tasnif yerleşmiştir.<sup>3</sup> Hicrî VIII. asra Hatîb el-Kazvîni (ö. 739/1338) damgasını vurmuştur. O, Sekkâkî (626/1228)'nin *el-Miftâh*'ı üzerine meşhur *Telhisu'l-Miftâh* adlı eserini telif etmiş ve hem bu asırda hem de daha sonraki asırlarda büyük bir kabul görmüş, *Miftâh* üzerine yapılan diğer çalışmaları gölgede bırakmıştır.

Kazvîni, eserinde *el-Miftâh*'ı sadece özetleyen bir âlim olarak kalmamış, gördüğü karmaşık ifadeleri açıklamış, noksanlıkları tamamlamış, gereksiz gördüğü yerleri çıkarmış, birçok konuda da Sekkâkî'nin görüşlerini reddedip orijinal görüşler ortaya koyarak kendi belâgat anlayışını eserine yansıtmıştır. Bundan sonra *Telhis*'le birlikte belâgatta yeni bir dönem başlamıştır.<sup>4</sup>

İfadesinin açıklığı, üslûbunun kolaylığı, metot ve plânının düzgünlüğü ile aslını gölgede bırakan *Telhis*, telifinden itibaren hem yıllarca medreselerde okutulmuş, hem de üzerine yüzlerce muhtasar, şerh ve haşiye yazılmıştır. Çeşitli İslâm ülkelerinde ders kitabı olarak okutulmuş, Osmanlı âlimleri de bu esere büyük değer vermişler, sonradan başlayan Osmanlıca belâgat teliflerinde de eserden en önemli kaynak olarak yararlanmışlardır.<sup>5</sup>

Belâgatı sadece yaşanan, tadılan, fakat anlatılamaz bir duyuş olmaktan çıkarıp belirli tanım, ilke ve kuralları bulunan ve bunlar yoluyla başkalarına, özellikle de anadili Arapça olmayanlara da kolaylıkla anlatılabilen ilmi bir disipline dönüştüren Kazvîni, *Telhisu'l-Miftâh*'ına ilk şerhi *el-İzâh* adıyla bizzat kendisi yazarak diğer şarihlere öncülük etmiştir. Belâgat çalışmaları da şerh, haşiye, talik, ihtisar ve nazma çekme şeklinde yedi asırdır onun bu iki eseri üzerinde odaklanmıştır.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Kılıç, a.g.m., **DİA**, V, 382.

<sup>4</sup> Şevki Dayf, **el-Belâga, Tatavvur ve Târih**, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts., s. 335-336; İsmail Durmuş, "Kazvîni, Hatîb" mad., **DİA**, XXV, 157; Hüseyin Yazıcı, **Hızır b. Muhammed el-Âmâsi ve el-İfâza fî Şerh Unbûb el-Belâga fî Yenbü' el-Fesâha'sı** (İ.Ü.S.B.E.) (Basilimamış Doktora Tezi), İstanbul, 1996, s. 28-31.

<sup>5</sup> Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî" mad., **DİA**, V, 321; "Beyân" mad., VI, 23; Kazım Yetiş, "Belâgat" mad., **DİA**, V, 384-385; Mehmet Sami Benli, "Miftâhu'l-Ulûm" mad., **DİA**, XXX, 21.

<sup>6</sup> Durmuş, a.g.m., **DİA**, XXV, 156-157.

İşte bu yazıda tanıtacağımız eser de *Telhîs* üzerine Aydınî bir Osmanlı âlimi olan Nüreddin Hamza b. Turgud tarafından XVI. yy.da yazılmış bir şerh çalışmasıdır.<sup>7</sup>

### 1. Nüreddin Hamza b. Turgud Aydınî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Nüreddin Hamza b. Turgud'dur. Aydın'a nisbetle Aydınî ve Rûmî nisbeleriyle anılır. Küçük Nüreddin lakabıyla meşhur olmuştur.<sup>8</sup> Bu da muhtemelen hocası Nüreddin-zâde ile karıştırılmaması içindir. Bazı kaynaklarda Küçük Hamza lakabıyla da zikredilir.<sup>9</sup>

Aydın'da doğan Hamza b. Turgud'un doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Tahsil hayatıyla ilgili ise en son Kadı-zâde Efendi'den ilim aldıktan sonra müderris olduğu zikredilmektedir.<sup>10</sup> Müellif, müderrisliği esnasında Halvetiye şeyhlerinden Nüreddin-zâde Mustafa Muslihiddin Efendi (ö. 981/1574)'ye intisâp eder.<sup>11</sup>

Hamza b. Turgud Osmanlıların yükselme dönemi belâgat âlimlerinden biri olup Kanunî Sultan Süleyman ile aynı yıl vefat etmiştir. Osmanlı'nın bu parlak döneminde hemen hemen her ilim dalında birçok değerli âlim yetişmiş ve kıymetli eserler telif etmişlerdir.

Bazı Arap edebiyatçıların “Yavuz Sultan Selim'in 1517'de Mısır'ı fethetmesinden sonra Arapça'ya önem verilmemiş, Arapça'nın yerini Türkçe almıştır”<sup>12</sup> şeklindeki mesnedsiz iddialarına bu vb. eserler en güzel cevaptır. Osmanlı âlimleri her ilim dalında her biri birbirinden kıymetli eserler verdikleri gibi belâgat alanında da birçok değerli eserler telif etmişlerdir.

Hamza b. Turgud ilk olarak yirmi akçe ile Bursa Hamza Bey Medresesi'nde müderrisliğe başlamıştır.<sup>13</sup> Burada çalışırken Şeyhülislam

<sup>7</sup> Nüreddin Hamza'nın **el-Hevâdî fî Şerhi'l-Mesâlik** adlı bu eseri üzerine tahkik çalışmamız devam etmektedir.

<sup>8</sup> Nev'izâde Atâî, **Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmileti's-Şakâik Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri**, nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, ts., II, 151; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetu'l-Ârifin**, I, 338.

<sup>9</sup> Cahid Baltacı, **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri**, İFAV Yay., İstanbul, 2005, I, 332.

<sup>10</sup> Atâî, **a.g.e.**, II, 151. Baltacı Kadı-zâde yerine Kınalı-zâde'den ilim tahsil ettikten sonra Hamza Bey Medresesi'ne müderris olduğunu söyler. Ancak başka bir kaynakta bu bilgiyi bulamadık. Baltacı, **a.g.e.**, I, 368.

<sup>11</sup> Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, II, 42; **Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli**, nşr. Mehmet Akif Doğru, İzmir, 1994, s. 58; Reşat Öngören, **Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)**, İz Yay., İstanbul, 2003, s. 50.

<sup>12</sup> Bazı arap edebiyatçılarına ait bu vb. görüşler için bkz. Yazıcı, **a.g.e.**, s. 3.

<sup>13</sup> Ömer İshakoğlu, **Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları**, (İ.Ü.S.B.E.) (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2004, s. 87. Baltacı bir yanlışlık sonucu olsa gerek Bursa yerine Bosna Hamza Bey Medresesi'ne atandığını söyler. An-

Ebussuud Efendi'nin bir kasidesini edebî açıdan şerh edip ona takdim etmesi üzerine mükâfat olarak yirmi beş akçe ile yine Bursa'da Molla Hüsrev Medresesi'ne tayin edilmiştir. Bundan sonra otuz akçe ile İstanbul'da bulunan Şeyhülislâm Efdal-zâde Medresesi'ne müderris olmuştur. Müellifimiz h. 974 senesinde (m. 1566-67) hocası Kadı-zâde'nin Rumeli Kazaskeri olduğu sırada bu medresede on akçe terfi ederek kırklı payesine yükselmiştir. H. 978 (m. 1570-71) yılında Seyitgazi müftülüğüne getirilen Küçük Nüreddin'in aynı yılın Ramazan ayına kadar burada çalıştığı anlaşılmaktadır. 979 senesinde terfi ederek Çorlu'da bulunan ve paye bakımından elli akçeli olan Ahmed Paşa Medresesi'ne tayin edilmiş ve vefatına kadar burada çalışmıştır.<sup>14</sup>

Kaynaklarda müellifin Çorlu'da 1571 yılının Temmuz'unda (h. 979 Safer ayı)<sup>15</sup> veya 1574 yılının Mart ayında (h. 981 Zilkade/Zilhicce ayı)<sup>16</sup> hanımının hilesi sonucu vefat ettiği şeklinde iki bilgi aktarılır. Ancak ilk tarih daha yaygındır. Çorlu kabristanlığında bulunan kabrinin ziyâretgâh olduğu zikredilir.<sup>17</sup>

Hocaları hakkında tafsilâtlı bir bilgiye rastlayamadık. Ancak zahiri ilimleri Kadı-zâde'den, batını ilimleri de Halvetiye meşayihinden Nüreddin-zâde lakabıyla meşhur Şeyh Mustafa Muslihuddin Efendi'den aldığı bilinmektedir.<sup>18</sup>

Öğrencileri hakkında da fazla bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Aydın'ın Kestel kasabasından Ebû Bekir Efendi'nin Küçük Nüreddin'den ders aldığı Atâi'de zikredilmektedir.<sup>19</sup>

### Eserleri:

#### 1. *el-Mesâlik*

Bu yazının konusu olan *el-Hevâdî* yine müellife ait olan *el-Mesâlik*'in şerhidir. *el-Mesâlik* müellifin Kazvini'nin *Telhîsu'l-Miftâh* adlı eserine yazmış olduğu muhtasardır.<sup>20</sup> Bu eserin edisyon kritiği yapılmış-

cak ulaştığımız kaynaklarda Bosna'da görev yaptığına dair bir bilgiye rastlamadık. Baltacı, **a.g.e.**, I, 368.

<sup>14</sup> Atâi, **a.g.e.**, II, 152, 246, 248; Baltacı, **a.g.e.**, I, 332, 368, II, 714, 572.

<sup>15</sup> Katip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, İstanbul, 1971, II, 2047.

<sup>16</sup> Atâi, **a.g.e.**, II, 152, 320.

<sup>17</sup> Atâi, **a.g.e.**, II, 152; Mehmed Süreyyâ, **Sicill-i Osmânî**, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1308-1315, IV, 1266; Baltacı, **a.g.e.**, I, 368.

<sup>18</sup> Atâi, **a.g.e.**, II, 151-152.

<sup>19</sup> Atâi, **a.g.e.**, II, 498.

<sup>20</sup> Rudolf Sellheim, **Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte**, Wiesbaden, 1976, s. 315; Carl Brockelmann, **GAL (Geschichte der Arabischen Litteratur)**, I-II, Leiden, 1943, 1949, I, 296; **Supplementband**, Leiden, 1937, I, 519; Kâtip Çelebi, **a.g.e.**, I, 478; Kehhâle, **Mu'cemu'l-Muellifin**, IV, 79.

tır.<sup>21</sup> Bu eserin kütüphanelerde mevcut on beşi tarihli, toplam 25 nüshasını tespit edebildik<sup>22</sup>:

1. Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 729, t.y. 1b-21b vr.
2. Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 797, 1748. 29b-57b vr.
3. Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 2814, [t.y.] 45b-72b vr.
4. Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 2558, 1757. 57b-87a vr.
5. Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 2817, 1722. 21b-48b vr.
6. Burdur İl Halk Ktp., nr. 1292-02, 962/1554. 39b-61a vr.
7. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı İstanbul Kitaplığı Bölümü, BEL\_Yz\_K.000101/02, h. 1195, 51-79 vr.
8. Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., nr. 86, t.y. 47b-76b vr.
9. Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 510, 1069. 1-22 vr.
10. Kütahya Vahid Paşa İl Halk Ktp., nr. 2718. t.y. 17 vr.
11. Millet Ktp., Ali Emiri Arabi, nr. 3514. 1244. 1-18 vr.
12. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1303.1169. 59-92 vr.
13. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 1716, 1137. 25 vr.
14. Süleymaniye Kütüphanesi, A.Tekelioğlu, nr. 797, h. 1161, 29b-57b vr.
15. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr.1004. 1165. 38-52 vr.
16. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1793.1113. 54 vr.
17. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 437. 1183/1765. 1-44 vr.
18. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 438, 1156/1743. 2+1-27 vr.
19. Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 3679, 1131/1719. 95-122 vr.
20. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 5872, t.y. 59 vr.
21. Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed, nr. 459, t.y. 1-43 vr.
22. Kavala, II, 171.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Üzeyir Tuna, **Hamza b. Turgut el-Aydîni ve Kitâbu'l-Mesâlik Adlı Eseri**, (D.E.Ü.S.B.E.) İzmir, 2003, (Basılmamış yüksek lisans tezi).

<sup>22</sup> Bunlar haricinde başka nüshalar da vardır. Bkz. Tuna, **a.g.e.**, s. 78-79; Ali Rıza Karabulut, **İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi**, Kayseri, ts., I, 491.

<sup>23</sup> Brockelmann, **GAL**, I, 296.

23. Berlin, 7263.<sup>24</sup>

24. Berlin, 7264.<sup>25</sup>

25. Gotha, 2787.<sup>26</sup>

*2. el-Hevâdî fî Şerhi'l-Mesâlik*

Bu şerhin kütüphanelerde biri müellif nüshası olmak üzere otuzu tarihli toplam altmış üç nüshasını tespit edebildik:

1. Afyon Gedik Ahmet Paşa Ktp., nr. 17734. [t.y.] 271 vr.
2. Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 2932. [t.y.] 140 vr.
3. Antalya Elmalı İlçe Halk Ktp., nr. 2926. 1563. 128 vr.
4. Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 877. [t.y.] 1b-81b vr.
5. Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 716. 1734. 144 vr.
6. Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 729. [t.y.] 22b-144b vr.
7. Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 693. 1698. 136 vr.
8. Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 702. 1733. 145 vr.
9. Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 697. 1591. 163 vr.
10. Antalya Tekeli İlçe Halk Ktp., nr. 694. 1623. 126 vr.
11. Atıf Ef. Ktp., Atıf Ef., nr. 2363, [t.y.] 120 vr.
12. Atıf Ef. Ktp., Atıf Ef., nr. 2336., [t.y.] 105 vr.
13. Atıf Ef. Ktp., Atıf Ef., nr. 2402. [t.y.] 17-158 vr.
14. Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 6019, [t.y.] 179b-181b vr.
15. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., nr. 2829. [t.y.] 200 vr.
16. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Ef., nr. 2831. 1127. 166 vr.
17. Burdur İl Halk Ktp., nr. 1104-01. 1092/1681. 1b-144b vr.
18. Çorum İskilip İlçe Halk Ktp., nr. 1234. 970. 1-1 C. c. (219 vr.)
19. Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 1046. [t.y.] 347 vr.

<sup>24</sup> Brockelmann, **Suppl.**, I, 519.

<sup>25</sup> Brockelmann, **Suppl.**, I, 519. Bu iki nüsha hakkında Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan W. Ahlwardt'in hazırladığı **Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin** isimli katalogun 404-405. sayfalarında bilgi verilmektedir.

<sup>26</sup> Brockelmann, **Suppl.**, I, 519.

20. Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 1047. [t.y.] 198 vr.
21. Hacı Selim Ağa Ktp., Hacı Selim Ağa, nr. 1048. 1040. 117 vr.
22. Kayseri Raşid Ef. Ktp., Raşid Ef., nr. 1000, 970. 1b-100a vr.
23. Kayseri Raşid Ef. Ktp., Raşid Efendi Eki, nr. 1022, 1128, v. 144.
24. Kayseri Raşid Ef. Ktp., Raşid Efendi Eki, nr. 1143/1, 1129, v. 113.
25. Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. 510, 1067. 23-131 vr.
26. Kütahya Vahid Paşa İl Halk Ktp., nr. 2051. [t.y.] 100 vr.
27. Manisa İl Halk Ktp., nr. 1929. [t.y.] 68 vr.
28. Manisa İl Halk Ktp., nr. 1930. 1611/1020. 98 vr.
29. Millet Ktp., Ali Emirî Arabî, nr. 3482, 977. 127 vr.
30. Sivas Ziya Bey Ktp., nr. 280.
31. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., nr. 5857, 1127. 132 vr.
32. Süleymaniye Ktp., A-Tekelioğlu, nr. 694. 1033. 126 vr.
33. Süleymaniye Ktp., A-Tekelioğlu, nr. 693. [t.y.] 126 vr.
34. Süleymaniye Ktp., A-Tekelioğlu, nr. 877. [t.y.] 1b-81b vr.
35. Süleymaniye Ktp., A-Tekelioğlu, nr. 716. 1147. 144 vr.
36. Süleymaniye Ktp., A-Tekelioğlu, nr. 702. 1146. 145 vr.
37. Süleymaniye Ktp., A-Tekelioğlu, nr. 729. [t.y.] 21-143 vr.
38. Süleymaniye Ktp., A-Tekelioğlu, nr. 697. 981. 163 vr.
39. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1807. [t.y.] 2+154 vr.
40. Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 1771. [t.y.] 185 vr.
41. Süleymaniye Ktp., Darülmesnevi, nr.469. [t.y.] 97 vr.
42. Süleymaniye Ktp., Denizli, nr. 363. 1044/1634.
43. Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 3001. [t.y.] 146 vr.
44. Süleymaniye Ktp., Esad Ef., nr. 3000. 1172/1759. 238 vr.
45. Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 187. [t.y.] 132 vr.
46. Süleymaniye Ktp., Kadızade Mehmed, nr. 448. [t.y.] 94 vr.
47. Süleymaniye Ktp., Kasidecizade, nr. 548. 1089. 142 vr.

48. Süleymaniye Ktp., Kasidecizade, nr. 539. 1131. 123 vr.
49. Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 2864. 962. 142 vr.
50. Süleymaniye Ktp., Mahmud Paşa, nr. 348. 1151. 141 vr.
51. Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3930. 1128. 1-147 vr.
52. Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 2454. [t.y.] 163 vr.
53. Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 956. [t.y.] 2-182 vr.
54. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2240. [t.y.] 133 vr.
55. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr.751. [t.y.] 157 vr.
56. Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3668. 1191. 174 vr.
57. Topkapı Sarayı Ktp., Bağdat Köşkü, nr. 119. 1673. 152 vr.
58. Topkapı Sarayı Ktp., Ahmed III Kit., nr. 1677. [t.y.] 150 vr.
59. Gotha 2787.<sup>27</sup>
60. Alex, Bal. 26.<sup>28</sup>
61. Kairo, II, 228.<sup>29</sup>
62. Alger, 229.<sup>30</sup>
63. Petersburg, AM K. 942.<sup>31</sup>

3. *Risâle fi İdâhi Ba'di'l-Ehâdisi's-Şerîfe*, Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1003. [t.y.] 109-139 vr.

4. *Risâle fi't-Tasavvuf*, Süleymaniye Ktp., Reşid Ef., nr. 1003. , [t.y.] 92-93 vr.

5. *Muhtasar Mutavvel*, Manisa İl Halk Ktp., nr. 1951/3. 1727/1140. 38-66 vr.

6. Kaynaklarda *el-Hidâye* ve onun üzerine Ekmeluddin Bâbertî (786/1384) tarafından yapılmış şerh üzerine Nüreddin Hamza tarafından yapılmış ta<liklerden de bahsedilir.<sup>32</sup> Ancak bu ta<liklere ulaşamadık.

<sup>27</sup> Brockelmann, **GAL**, I, 296.

<sup>28</sup> Brockelmann, **GAL**, I, 296.

<sup>29</sup> Brockelmann, **Suppl.**, I, 519.

<sup>30</sup> Brockelmann, **Suppl.**, I, 519.

<sup>31</sup> Brockelmann, **Suppl.**, I, 519.

<sup>32</sup> Atâi, **a.g.e.**, II, 152.

## 2. el-Hevâdî fi Şerhi'l-Mesâlik

Hamza b. Turgud'un *el-Mesâlik* adlı eserinin, Hatib el-Kazvî'nin *Telhîsu'l-l-Miftâh* isimli eserine yapılan bir ihtisar olduğunu belirtmiştik. Müellif, bu eserini 962/1555 yılının hac dönüşü Dımaşk'ta kaleme aldığını söyler.

Hamza b. Turgud'un, *el-Mesâlik* adındaki bu muhtasarını sekiz yıl sonra 970/1563'de şerh ederek ona *Tavâifu's-Şârihât bi'l-Hevâdî* adını vermiş ancak eser kısaca *el-Hevâdî* adıyla meşhur olmuştur. Şerhine *rehber* ve *kılavuz* anlamındaki bu ismi vermesi de muhtemelen *yollar* anlamına gelen *el-Mesâlik* ismine uygun olması içindir. Geçen sekiz yıl boyunca *el-Mesâlik* adlı eserine yoğun bir ilginin olduğunu gören müellif, bu şerhinde *el-Mesâlik*'te geçen şiirleri analiz etmiş, ayetleri izah etmiş, beyitleri açıklayarak bahirlerini ve şairlerini tespit etmiştir. Ayrıca müellif daha önceki kitapların temas etmediği bazı önemli noktaları da zikrettiğini söylemiştir<sup>33</sup>. Bunun yanında kitabı gereksiz uzatmaktan ve de daha önceki müellifleri yaralayıcı ifadelerden de kaçındığını eserin girişinde zikreder. Bütün bu ilâvelerle birlikte şerh, asıl metnin altı katı kadar bir hacme ulaşmış ve eserden istifade kolaylaşmıştır.

Ayrıca müellif kitabını okuyanlardan varsa yanlışları onları düzeltmelerini ve eserini tenkîdî bir yaklaşımla okumalarını rica etmektedir.

*el-Hevâdî* üzerine yine Aydın bir belâgat âlimi Muhammed b. Muhammed b. Ahmed es-Sabucevî tarafından *Mirsâdu'l-Hâdî ale'l-Hevâdî* adıyla bir hâşiye yazılmıştır. Kütüphanelerimizde bu eserin de nüshaları mevcuttur.<sup>34</sup>

### Yöntemi

#### 1. Bölüm başlıkları ve alt başlıklar

Hamza b. Turgud, eserinin bir mukaddime, üç bölüm ve bir hatimeden oluştuğunu söylemiştir. Bölümlere *meslek/yol* adını vermiştir. Müellif eserin metnini Hac yolunda yazması nedeniyle esere *mesâlik/yollar* adını vermiştir. *Meslek* adını verdiği üç bölüm sırasıyla meânî, beyân ve bedî ilimlerinden oluşmaktadır. Bu üç bölümü de kendi içinde *menzil/konak* adıyla alt bölümlere ayırmıştır. Bu şekilde müellif *Telhîs*'teki üç ana başlıkta kullanılan *fen* tabiri yerine *meslek*; alt başlıklar için ise *bâb* yerine *menzil* başlıklarını kullanarak lafzen *Telhîs*'in telif sisteminden farklı bir yol izlemiştir.

<sup>33</sup> Hamza b. Turgud, **el-Hevâdî**, v. 1a.

<sup>34</sup> Bkz. Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 501; Süleymaniye Ktp. Serez, nr. 4520, Fatih, nr. 4578; Burdur İl Halk Ktp., nr. 1753; Samsun Gazi Ktp., nr. 116; Giresun İl Halk Ktp., nr. 1229/3.



Müellif, meânî ilminden bahseden birinci bölümde, isnâdın, müsnedün ileyh ve müsnedin durumları, inşâ, fiilin müteallaklerine ait durumlar, kasr, fasl ve vasl, icâz, itnâb ve müsâvât olmak üzere 8 menzile ayırmıştır.

Müellif, beyân ilmine tahsis edilen ikinci bölümde teşbîh, hakikat-mecâz ve kinâye olmak üzere üç menzile yer vermiştir.

Müellif, bedî sanatlara dair üçüncü bölümde ise Arapça lafız ve ifadelerin manevî ve lafzî olarak süslenmesini iki menzilde anlatılmıştır.

Müellif, bölümlere direkt giriş yapmaz. Meânî başlığından sonra hemen ilk alt başlığa geçmez. Önce konuya bir giriş yapar. Burada bir ilmi öğrenmenin dört aşamasından bahseder.<sup>35</sup>

Hamza b. Turgud'un bu eseri memzuc bir şerhtir. Yani asıl metinle şerhi içiçedir.

## 2. Tarifleri kısa tutması

Mukaddimede **meânî** "Sözün söylendiği ortama uygunluğuna dair esasları ele alan ilim dalı"; **beyân** "Bir maksadın değişik şekillerde ifade edilmesine dair esasları inceleyen ilim dalı" ve **bedî** de "Güzel söz söylemeye dair esasları inceleyen ilim dalı" şeklinde kısaca tarif edilir.<sup>36</sup>

## 3. Soru-cevap yöntemini kullanması

Müellif, zaman zaman sanki birisi soru yöneltiyormuş gibi farazî bir şekilde "Şöyle dersin, şöyle derim" şeklinde soru cevap-yöntemi kullanır. Misâl :

"Eğer şöyle dersiniz: "Beyân ilminin meânî ilminden önce gelmesi gerekirdi. Çünkü beyan ilmi fesâhat demektir ve manevî ta<kidden sakınmak için vaz edilmiştir. Oysa meânî ilmi belâgat demektir ve maksadı ifade ederken hatadan sakınmak için vaz edilmiştir. Fesâhat, belâgattan öncedir. Mukaddimede geçtiği üzere fesâhat belâgatın bir cüz'üdür." Ben de şöyle derim: "Evet vaz edilişi dikkate alındığında beyân ilminin önceliği vardır. Ancak burada manevî değeri dikkate alınmıştır. Çünkü her sözde meânî ilminin bir çok güzelliği vardır. Ancak "Müfred lafızla cümle arasındaki ilişki gibi beyan ilmi meânînin bir parçasıdır" şeklinde bir gerekçe iknâ edici olmaz."<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 14a-15a.

<sup>36</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 3b-4b.

<sup>37</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 86b-87a. Ayrıca bkz. 2b vd.

#### 4. Mukaddimede sanatlı ifadeler kullanması

Müellif, giriş ve mukaddimedeki cümlelerinde iktibâs, seci ve istiâre sanatlarını çokça kullanır<sup>38</sup>:

وصادف فيها. عطف على ما عطف عليه "طاف". والضمير لأُمَّ القُرَى. فُدم الظرفُ على المفعول به لِمَا قُدم له المفعولُ له. **مَجْمَعُ الْبَحْرَيْنِ**.<sup>39</sup> استعارَ البحرَينَ لِعَلَمَيِ الظاهرِ والباطنِ. وَمَتَّبِعَ النَّهْرَيْنِ. استعارَ النهْرَينِ في عِلْمَيِ التفسيرِ والحديثِ. استعارَ منبعهما لِعالمهما. والمعطوفان متصادقان على ذاتٍ واحدة. والعطفُ يَتَغَايَرُ يَتَغَايَرُ العنواوينِ.<sup>40</sup> والسجعُ تَرصيعٌ وفيه إيتلاف. **فَنالَ مِنْهُ ما نالَ**. الفاءُ لِمعاينةِ التَّيْلِ المصادفةِ. ومُرٌّ: ابتدائيةٌ قُدمَ لِمَا مَرَّ غَيْرَ مَرَّةٍ. عَدَّ بِ "ما" عن قَطْرَةٍ اغْتَرَفَها من مَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ، وعن جُرْعَةٍ تَجَرَّعَها من مَنبَعِ النَّهْرَيْنِ، تَفخيمًا لِشَأْنِها. وحذفَ عائِدُ الموصولِ لرعايةِ السجعِ. **بِالْغُدُوِّ وَالْأَصالِ**.<sup>41</sup> الباءُ لِلظرفيةِ متعلِّقةٌ بِ "نالَ". **الْغُدُوُّ** ضِدُّ الرِّواحِ وهو من الرِّوالِ إلى الليلِ. وفي الأصلِ مصدرٌ "غدا يَغْدوا" إذا سارَ غَدْوَةً ثم أُطْلِقَ على زمانِهِ. والأصالُ جمعُ أصيلٍ وهو ما بعدَ العَصْرِ إلى المغربِ. والسجعُ متوارٍ وفيه اقتباسٌ وتضادٌ.

Görüldüğü gibi *mecmaa'l-bahreyn ve bi'l-ğuduvvi ve'l-âsâl* ifadeleri Kur'an-ı Kerim'den iktibas edilmiştir. İlk ifade, zâhirî ve bâtinî ilimler anlamında, *menbaa'n-nehrayn* ifadesi de tefsir ve hadis ilimleri anlamında müsteâr olarak kullanılmıştır. Bunlar secili ifadelerdir.

Bunun yanında müellif, dua ile bitirdiği eserinin giriş ve hâtime bölümlerindeki cümlelerde de secili ifadeler kullanır, iktibâs sanatından da yararlanır<sup>42</sup>:

وبعدما أوضحن المسالكَ بعبودِ الهادي سَمِينًا طَوائِفَ الشَّارِحَاتِ بِالهُتَوادِي. اللَّهُمَّ اهدنا إلى سواءِ الطريقِ كما هَدَيْتَ مَنْ هَدَيْتَ مَنْ فَجَّ عَمِيقِي،<sup>43</sup> وَخَلَّصْنَا مِنْ بَحْرِ الدُّنُوبِ العَرِيقِ، كما خَلَّصْتِ مَنْ خَلَّصْتِ مِنْ نارِ خَرِيقِي، ولا تَضْرِبْ وَجوهنا بِسوادِ الوجودِ بَيْنَ العبادِ، ولا تُخْزِنَا يا رَبَّنَا بَيْنَ الأنامِ يَوْمَ التَّنَادِ؛ بِحَقِّ أَسْمائِكَ وَصِغائِكَ وَالنَّبِيِّينَ، وَأَهْلِ طاعَتِكَ مِنْ أَهْلِ السَّمَوَاتِ وَأَهْلِ الأَرْضِينَ، عَلَيْهِمُ الصَّلاةُ وَالسَّلَامُ وَالرِّضْوَانُ أَجمِيعينَ، آمينَ يا مَنْ بيدهِ المُلْكُ في العالمينَ.

وقع الفراغ عن تسويده بِمُسْطَطِيبَةٍ بِضَحْوَةِ أُنْبَعاءِ في أوائلِ شُعبانِ بِسبعينَ وتسعمائة. الحمدُ لِلهِ الميسِّرِ للاحتتمامِ. والصلاةُ على نبيِّهِ سَيِّدِ الأنامِ، وعلى آلِهِ وَأصحابِهِ أَجمِيعينَ. وَأفاضَ اللَّهُ عَلَيْنَا بِرِكاَتِهِمُ سِجَالِ لطفِهِ إلى يَوْمِ الدينِ. آمينَ يا مُعِينُ!

Yine müellif, mukaddimede bazı edebî terimleri ustaca kullanmak suretiyle öğrencilere kulak aşinalığı kazandırmak ve onları ilerde sunacağı daha ayrıntılı bilgilere hazırlamak istemektedir. Bir yerde *murâatu'n-nazîr* terimine *tenâsub*, *tevfik*, *îtilaf ve tevfik* de dendiğini söyledikten sonra "Bu isimleri unutma! Muhtemelen ilerde de duyacaksın" diyerek öğrencinin dikkatini çeker.<sup>44</sup> Başka bir yerde de *tibâk*, *tatbîk*,

<sup>38</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 8b-9a.

<sup>39</sup> Kehf Sûresi 60/18 âyetinden iktibastır.

<sup>40</sup> العنواوينُ يعنى الوصفين.

<sup>41</sup> A'râf Sûresi 7/205; Ra'd Sûresi 13/15; Nûr Sûresi 24/36 âyetlerinden iktibastır.

<sup>42</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 1b-2a; 143b.

<sup>43</sup> Hac Sûresi 27/22 âyetinden iktibas vardır.

<sup>44</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 4a.

*tezâd*, *tekâfu* terimlerinin aynı anlamda olduğunu söyledikten sonra “Sakin bu terimleri aklından çıkar! Çünkü bunları tekrar duyacaksın” diyerek benzer bir ifade kullanır.<sup>45</sup>

### 5. Şâhid beyitleri tahlili

Müellif, şahid beyitlerdeki garîb lafızları açıklar, beyitlerin hangi şaire ait olduğunu zikreder ve bahirlerini verir. Meselâ *nidâ* lafzının *münâdâ* dışında kullanıldığı yerlerden istigâseye örnek verirken şöyle der<sup>46</sup>:

ونحو قول أبي العلاء عند تضجُّره عن بُطءِ ناقته وأمرها بالجدِّ في البحر البسيط

يَا نَاقَ حُدِّي فَقَدْ أَفْنَتُ أَنْتُكَ بِي صَبْرِي وَعُمْرِي وَأَحْلَاسِي وَأَنْسَاعِي

نَاقٌ : منادى مرَّحَمٌ من نَاقَةٍ. حُدِّي : أمرٌ من حُدَّ بِجَدِّ. أَنَاةٌ : على وزن فَنَاءٍ، التَّأْيُّمُ والبُطْءُ عاملٌ في الظرف. <sup>47</sup> أحلاس : جمع خَلَسَ وهو كِسَاءٌ يُطْرَحُ فوق البعير. وَأَنْسَاعٌ : جمع نَسَعَ كَعَبَبٍ وَأَعْنَابٍ وهو جمع نَسَعَةٍ كَلَيْحٍ ولِقْحَةٍ وهو ما تُسَجُّ عَرِيضاً لِتَصْدِيرِ البعير.

*Devecik! Canlan! Senin bu yavaşlığın tüketti*

*Sabrımı, ömrümü, örtülerimi, başlıklarımı.*

“Nâka: Nâkatun kelimesinin murahham *münâdâsıdır*. Cuddi: Cedde-yeciddu fiilinden emirdir. Enât: Kanât vezninden olup, yavaşlık anlamına gelir, harf-i cerrin de âmilidir. Ahlâs: Hales kelimesinin çoğuludur, devenin üstüne serilen örtüdür. Ensâ<: Ineb-a<nâb vezninde nis<a lafzının çoğulu nisa<ın çoğuludur. Likha ve likah gibi. Bu da devenin başı için dokunan geniş örtüdür.”

### 6. Belağat tarihiyle ilgili kısa bilgilere yer veriş

Müellif, mukaddimede kullandığı *Delâilu'l-Îcâz* ve *Esrâru'l-Belâğa* kavramlarını açıklarken bunların aynı zamanda belâgatte ilk telif edilen eserler olduğunu ve müellifleri Abdulkâhir el-Curcânî (ö. 471/1078)'nin bu ilmin kurucusu olduğunu, ancak belâgat kurallarını ilk ele alanların *Eş<âru'l-Arab* adlı eseriyle Merzûkî (ö. 421/1030), *el-Keşşâf* adlı eseriyle de Allâme Zemahşerî (ö. 538/1144) olduğunu söyler. Bu şekilde hem belâgat ilminin bazı kaynaklarını tanıtır hem de bu ilmin tarihiyle ilgili bilgiler verir.<sup>48</sup>

### 7. Coğrafî ve tarihi bilgilere yer vermesi

Müellif, yaşadığı dönemle alâkalı bilgiler sunar. “Bizim zamanımızda h. 970 senesinde sultan X. Osmanlı Sultanı Süleyman b. Selim'di”

<sup>45</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 6b.

<sup>46</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 57a.

<sup>47</sup> يعني في الباء.

<sup>48</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 6b.

diyerek kitapla ilgili ayrı bir tarihi bilgi de verir. Bu da önemlidir. Çünkü bazı eserlerde sayfa noksanlığından dolayı müellifin kim olduğu, ne zaman yazıldığı tespit edilememektedir.<sup>49</sup>

Bazı şehirlerin isimleriyle ilgili bilgiler aktarır. İskenderiye, Mısır, Şam, Mekke, Rum Denizi (Akdeniz), Hind Okyanusu gibi mekânlardan bahsederken bunların isim ve özellikleriyle ilgili bilgiler de verir.

İskenderiye'yi İskender Zu'l-Karneyn'in kurduğu, bu yüzden kurucusunun ismini aldığı rivâyetini aktarır. Bu şehir için İskenderiyyetu'l-Cer'â/Çıplak İskenderiye ifadesini kullanır. Nedenini de etrafının kumluk olmasına bağlar.<sup>50</sup>

Mısır için şöyle der: “*Ummu'd-dunya/Dünyanın anası* ifadesi halkın çokluğu sebebiyle Mısır için kullanılır. Buraya *Kâhire* de denir. Sebebi de halkın çok mağlup olması ya da diğer ülkelere galip gelmesidir” Mekke'nin ise çöllerde kurulan ilk şehir olması sebebiyle *Ummu'l-kurâ/Şehirlerin anası* ismi verildiğini söyler.<sup>51</sup>

Dimaşk için de şöyle der: “Şam beldelerinden biridir. Kurucusunun ismini almıştır. O da ya İbn Nemrud Ken'ân veya ateşten kurtulunca İbrahim (a.s.)'e verdiği hizmetçisidir.<sup>52</sup>

Rum Denizi'nden mercan, Hind Denizi'nden de inci çıktığını söyler. İkisinin birleştiği yerden bu iki madenin çıktığı şeklindeki rivayeti de verir.<sup>53</sup>

### 8. Âlimler arasındaki görüş farklılıklarına yer vermesi

Müellif, mûsnedün ileyhin marife geldiği yerler için *وأماً إرادته مُعَرَّفًا بِاللَامِ / “Mûsnedün ileyhin lâm ile marife gelmesi”* başlığını kullandıktan sonra niye sadece lâm ile deyip de elif-lâm ile demediğini açıklarken Sîbeveyh'in sadece lâm'ı marifelik edatı olarak kabul ettiğini söyler. Halil'e göre ise elif-lâm'ın birlikte marifelik edatı olduğunu zikreder. Burada Sîbeveyh'in görüşünü Halil'in görüşüne tercih eder.<sup>54</sup>

Yine müellif, *lemmâ* harfiyle ilgili olarak şöyle der: “Mazinin başına gelen *lemmâ*, iki fiil gerektiren bir harftir. İbnu's-Serrâc (ö. 316/929) bunun *hîne* anlamında zarf olduğunu söyler. Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve bir grup dilci de bu görüştedir. İbn Harûf (ö. 609/1212) bunu reddeder. İbn Mâlik (ö. 672/1274) ise *lemmâ*'nın *iz*

<sup>49</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 7b.

<sup>50</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 7b.

<sup>51</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 8b.

<sup>52</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 9b.

<sup>53</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 8a.

<sup>54</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 23a.

anlamında zarf olduğunu söyler. İbn Hişâm (ö. 761/1359) da bu görüştedir.<sup>55</sup>

Ayrıca mecâz-ı aklî terimini açıklarken “Abdulkâhir şöyle dedi” diyerek geniş bir şekilde önce onun görüşünü açıklar. Sonra da Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), Sekkâkî (ö. 626/1228) ve Hatîb ed-Dimeşkî'nin bunu kabul etmediğini söyler. Curcânî'nin görüşüne geniş yer vermesi, ondan bu ilmin kurucusu, eserlerinden de bu ilmin ilk eserleri şeklinde bahsetmesi onu otorite kabul ettiğini göstermektedir.<sup>56</sup>

Eserde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* isimli tefsiri en fazla ismi geçen tefsir olarak görülmektedir.<sup>57</sup> Bu durum Kazvîni'nin *Telhis*'iyle paralellik arz etmektedir. Çünkü *Telhis*'in de en önemli tefsir kaynağı olarak bu isim geçmektedir.<sup>58</sup>

Bazen kıraatlerden doğan fikhî ihtilâflara da girerek kendisi de tercih yapar. Meselâ itiraz cümlesinin terğîb ve terhib için de gelebileceğini söyledikten sonra “*Temizlendiklerinde Allah'ın meşru kıldığı yolla onlarla cinsel ilişkide bulunun. Şüphesiz Allah yapmış oldukları hatalarından pişmanlık duyanları ve günahlarından arınanları sever. Kadınlarınız sizin yasal eşlerinizdir*”<sup>59</sup> âyetindeki *yethurne-yutahhirne* şeklindeki kıraatlere binaen İmâm Şâfiî ve İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe arasındaki ihtilâftan bahseder.<sup>60</sup> Bu da göstermektedir ki tercih yapacak derecede fıkıh bilgisine sahiptir. Zaten *el-Hidâye* isimli fıkıh eseri üzerine yaptığı talikler de bunu göstermektedir.

### 9. Sarf bilgisine yer vermesi

Müellif, lâhik cinâsı anlatırken de “*وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ*”<sup>61</sup> âyetini misal verir ve *fuale* kalıbının mübâlağa için kullanıldığını söyler. Bu şekilde kelimelerin yapılarını açıklayarak sarf bilgisi de verir.<sup>62</sup>

Ayrıca yeri geldiğinde harflerin mahreçlerini açıklar. Cinâsın kısımlarını anlatırken tı-dal, hemze-he, lâm-râ gibi mahreci birbirine yakın harfler arasındaki cinâsa *muzari cinâs* dendiğini söyler ve bu harflerin mahreçlerini verir.<sup>63</sup>

<sup>55</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 7a.

<sup>56</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 6a-6b, 18b.

<sup>57</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 27a, 28b, 35b vd.

<sup>58</sup> Şevki Dayf, **a.g.e.**, s. 336.

<sup>59</sup> Bakara Sûresi 2/222-223.

<sup>60</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 84b-85a.

<sup>61</sup> Hümeze Sûresi104/1.

<sup>62</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 123a.

<sup>63</sup> Hamza b. Turgud, **a.g.e.**, v. 123b-124a.

### Sonuç

Tanıtmaya çalıştığımız *el-Hevâdî* isimli bu eser, h. 962/ m.1563 senesinde telif edilmiş olup, ihtisâr ve şerhine ait 80'den fazla nüshası günümüze kadar gelmiştir. Hemen hemen her ilin kütüphanesinde şerhin bir veya birkaç nüshasının bulunması eserin belâgat alanında büyük bir rağbet gördüğünü göstermektedir.

Belâgata dâir eserlerde bölümler genelde fen, fasıl, bab ve matlab sistemiyle ele alınmışken, *el-Hevâdî*'de meslek-menzil sisteminin kullanılmış olması da lâfzen de olsa farklı bir telif sistemi olması açısından dikkat çekicidir.

Osmanlı'da gerek *el-Hevâdî* vb. bir çok belâgat eserinin ihtisar, şerh ve haşiye şeklinde de olsa telifi, gerek aynı şekilde gramere dair bir çok eserin telifi göstermektedir ki Osmanlı âlimleri yoğun bir telif faaliyeti içinde olmuşlardır. Her ne kadar bu eserlerin önemli bir bölümü şerh, ihtisâr, hâşiye ve talik şeklinde de olsa müellifler bu eserlere kendi orijinal fikirlerini ve bilgi birikimlerini de katmışlardır.

Osmanlı âlimlerinin gerek belâgata dair gerekse de diğer ilim dallarındaki eserlerinin çoğu ihtisâr, şerh, hâşiye, talik de olsa, bu kıymetli eserlerin gün yüzüne çıkarılması ve araştırmacıların istifadesine sunulması bizler için hem bir bilimsel faaliyet hem de hizmet olması açısından önemlidir. Âlimlerimize ait binlerce araştırmacılar tarafından çalışılmayı beklemektedir. Bu şekilde büyük bir medeniyetin teşekkülünü sağlayan kültür ve bilgi hazinesine hem sahip çıkılmış olur, hem de bu eserlerden hareketle daha orijinal ve kaliteli çalışmalar ortaya konabilir.

## KAYNAKÇA

- Ahlwardt, W., **Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin**, Berlin, 1894.
- Atâi, Nev'izâde, **Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti's-Şakâik Şakâik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri**, I-V, nşr. Abdülkadir Özcan, Çağrı Yay., İstanbul, ts.
- Aydinî, Nüreddin Hamza b. Turgud, **el-Hevâdî fi Şerhi'l-Mesâlik**, Süleymaniye Ktp. Lâleli, Nr. 2864.
- Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyyetu'l-Ârifin Esmâu'l-Müellifin ve Âsâru'l-Musannifin**, I-II, İstanbul, 1955.
- Baltacı, Cahid, **XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri**, I-II, İFAV Yay., İstanbul, 2005.
- Benli, Mehmet Sami, "Miftâhu'l-Ulûm" mad., **DİA**, XXX, 20-21.
- Brockelmann, Carl, **GAL (Geschichte der Arabischen Litteratur)**, I-II, Leiden-1943-1949.
- \_\_\_\_\_ **Supplement**, Leiden-1937-1942.
- Bursalı Mehmet Tahir, **Osmanlı Müellifleri**, I-III, İstanbul, 1342.
- \_\_\_\_\_ **Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli**, nşr. Mehmet Akif Doğru, İzmir, 1994.
- Durmuş, İsmail, "Kazvîni, Hatib" mad., **DİA**, XXV, 156-157.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah, "Bedi<" mad., **DİA**, V, 320-322.
- \_\_\_\_\_ "Beyân" mad., **DİA**, VI, 23.
- İshakoğlu, Ömer, **Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkıları**, (İ.Ü.S.B.E.) (Basılmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 2004.
- Karabulut, Ali Rıza, **Kayseri Râşid Efendi Eski Eserler Kütüphanesindeki Yazmalar Kataloğu**, Kayseri, 1995.
- \_\_\_\_\_ **İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi**, Kayseri, ts.
- Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-Zunûn**, I-II, İstanbul, 1971.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, **Mu'cemu'l-Muellifin Terâcimu Musannifi'l-Kutubi'l-Arabiyye**, I-XV, Beyrut, ts.
- Kılıç, Hulûsi, "Belâgat" mad., **DİA**, V, 380-383.
- Mehmed Süreyya, **Sicill-i Osmanî**, I-IV, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1308-1315.
- Öngören, Reşat, **Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)**, İz Yay., İstanbul, 2003.

Sabucevî, Muhammed, **Mirsâd**, Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 501; Süleymaniye Ktp. Serez, nr. 4520, Fatih, nr. 4578; Burdur İl Halk Ktp., nr. 1753; Samsun Gazi Ktp., nr. 116; Giresun İl Halk Ktp., nr. 1229/3.

Sellheim, Rudolf **Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte**, Wiesbaden, 1976.

Şevki Dayf, **el-Belâğa, Tatavvur ve Târîh**, Dâru'l-Meârif, Kahire, ts.

Tuna, Üzeyir, **Hamza b. Turgut el-Aydîni ve Kitâbu'l-Mesâlik Adlı Eseri**, (D.E.Ü.S.B.E.) (Basılmamış yüksek lisans tezi).İzmir, 2003.

Yazıcı, Hüseyin, **Hızır b. Muhammed el-Âmâsî ve el-İfâza fî Şerh Unbûb el-Belâğa fî Yenbû' el-Fesâha'sı**, (İ.Ü.S.B.E.) (Basılmamış doktora tezi), İstanbul, 1996.

Yetiş, Kâzım, "Belâgat" mad., **DİA**, V, 384-387.



## **MEDYADAKİ DİN ADAMI İMAJI ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER**

**İbrahim TURAN\***

---

### **ABSTRACT**

#### **SOME COMMENTS ON THE IMAGE OF RELIGION MEN ON TV**

The scientific developments especially media have a great effects on the people's understanding, behavior and daily lives. However, TV is the most influential product in terms of affecting people either positively or negatively depending on its usage.

Although there are many studies regarding with the effects of media on people in the world today, there is very few research in relation to the effects of the media on the religious lives of people in our country. In fact, TV has a tremendous impact on the religious thinking and behavior of people as well as all other aspects of life.

This study, first, examines the shaping power of TV of people. Secondly, it deals with the images of religion men on the TV programs. Thirdly and lastly, it focuses on the effects of these programs on individual and people.

Kew Words: Religion man, Media, TV Programs, Turkey, Religious Education.

### **ABSTRACT**

#### **SOME COMMENTS ON THE IMAGE OF RELIGION MEN ON TV**

The scientific developments especially media have a great effects on the people's understanding, behavior and daily lives. However, TV is the most influential product in terms of affecting people either positively or negatively depending on its usage.

Although there are many studies regarding with the effects of media on people in the world today, there is very few research in relation to the effects of the media on the religious lives of people in our country. In fact, TV has a tremendous impact on the religious thinking and behavior of people as well as all other aspects of life.

This study, first, examines the shaping power of TV of people. Secondly, it deals with the images of religion men on the TV programs. Thirdly and lastly, it focuses on the effects of these programs on individual and people.

Kew Words: Religion man, Media, TV Programs, Turkey, Religious Education.

---

\* **O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi**

### Giriş

Kitle iletişim araçları içinde televizyon, yapısı itibariyle birey ve toplum üzerindeki etkisi her geçen gün daha fazla artan ve hayatımızı farklı şekillerde organize eden en önemli iletişim aracı olarak karşımızda durmaktadır. Bu nedendir ki televizyon yayınları, etkileri üzerinde sürekli tartışmaların yaşandığı bir alan haline dönüşmüştür. Bunun da nedeni büyük ölçüde televizyonun, bireylerin hem gözüne hem de kulağına hitap etmesi ve olayları canlı olarak yaşıyormuş gibi göstermesi ve sonuçta bireyler üzerindeki etkisinin çok daha yüksek olmasıdır.

Şüphesiz ki televizyonun birey ve toplum üzerindeki etkilerinin başında yönlendirme faaliyeti ve kamuoyu oluşturma gücü gelmektedir. Yönlendirici olarak televizyon, yiyeceğimizden giyeceğimize kadar her şeyi bizim yerimize düşünüp karar veren, duygularımıza yön veren, kamuoyu oluşturma gücü sayesinde de bizim yerimize düşünüp olaylar karşısında bize nasıl hareket etmemiz gerektiğini söyleyen bir araç olmuştur. İşte burada üzerinde durulması gereken husus, televizyonun birey ve toplum üzerindeki etkisinin ne yönde olduğu ve hangi boyutlara ulaştığıdır.

Biz bu çalışmamızda, ilk olarak televizyonun birey ve toplumu yönlendirme gücünden bahsedeceğiz. Ardından televizyonda yayınlanan programlarda ( sinema, dizi, açık oturum vb.) din adamı imajını tarihsel süreci içerisinde ele alıp, olumlu ve olumsuz yapıtları bir değerlendirme süzgecinden geçireceğiz. Daha sonra da bu tür yapıtların birey ve toplum üzerindeki etkileri üzerinde duracağız. Son olarak da, televizyona hem medya boyutundan hem de din adamları boyutundan bakarak, kısa bir değerlendirme yapmaya çalışacağız.

### Televizyonun Yönlendirme Gücü

Günlük yaşantısı içerisinde insanı çeşitli şekillerde etkileyen ve onu yönlendiren pek çok araç vardır. Ancak bu araçların etki dereceleri kişinin ne kadar çok duyu organına hitap ettiği ile alakalıdır. Çünkü bir araç ne kadar çok duyu organına hitap ediyorsa insan üzerinde o kadar çok etkili olmaktadır.<sup>1</sup> Televizyonun birden çok duyu organına hitap etmesi ve olayları canlı olarak tüm açıklığı ile sunması insanı yönlendirmesinde önemli rol oynamaktadır. Televizyon programlarının içeriğine bakıldığında, hepsinin bireyi etkilemek ve belirli bir yöne doğru sürüklemek gibi bir amaç taşıdığı görülmektedir.

Televizyonun bireyleri yönlendirme biçimi çok farklı şekillerde cereyan etmektedir. Özellikle siyasal, toplumsal ve dini yaşam içinde med-

<sup>1</sup> Leyla Küçükahmet, **Öğretimde Planlama Ve Değerlendirme**, Nobel Yay., Ankara, 2003, s. 45

yanın takındığı tavır, zaman içinde toplumun ortak tavrı haline gelebilmektedir. Bunlardan siyasal alanda televizyonun yönlendirme gücünden oldukça yararlanılmaktadır. A. Zahid Akman, televizyonun yönlendirme gücünden siyasal anlamda faydalanılması ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Kitle iletişim araçları toplulukları etkileyebilmenin, onları istenildiği gibi yönlendirebilmenin imkanlarını vermektedir. Yönetimde söz sahibi olmak isteyenler, toplum içinde itibar ve ilgi toplayabilmek için haberleşme araçlarını kullanmaktalar; bu araçlarla iktidarlar üzerindeki etkilerini devam ettirerek, toplumu diledikleri gibi yönlendirebilmektedirler.”<sup>2</sup> Siyasetçiler ya da iktidarlar, medya üzerinde etkili olmakla birlikte medya, siyasetçiler üzerinde daha fazla etkilidir. Çünkü medyadaki özelleşme neticesinde büyük sermaye sahiplerinin aynı zamanda birer televizyon sahibi olmaları, onları toplumun önemli birer bilgilendiricisi ve yönlendiricisi durumuna getirmiştir. Bu yönüyle ekonomik gücü elinde bulunduranlar aynı zamanda medya gücünü de ellerine alarak, siyasette etkili olup ülke gündemini kendi çıkarları doğrultusunda belirlemeye çalışmaktadırlar.<sup>3</sup>

Yönlendirmenin diğer bir çeşidi, toplumsal yaşamın şekli açısından birey ve toplumun yönlendirilmesidir. Sosyal hayatta kabul gören duygu, düşünce ve davranış kalıplarının öğretilmesi ve yaşantı alanına katılmasında televizyonun yönlendirme gücü etkili bir biçimde kullanılmaktadır. Belirli bir kurumun, ürünün veya grubun hoşça giden bir takım özellikleri sayılarak ona olan rağbetin artması sağlanabilirken, diğer taraftan beğenilmeyen veya eksik olan yönü ön plana çıkarılarak toplumun ondan uzaklaşması sağlanabilmektedir. Örneğin tüketiciler, reklamlar vasıtasıyla tanıtılan bir ürüne yönlendirilerek, ürünün çok satması sağlanabilir. Bu olumlu bir yönlendirmedir. Yine başka bir ürünün hatalı veya sakıncalı olduğu vurgulanarak, tüketicilerin onu alması engellenebilir. Bu ise olumsuz bir yönlendirmedir.

Televizyonun sosyal kurumlar üzerindeki en önemli etkilerinden birisi de hiç şüphesiz aile üzerine olan etkisidir. Önemli bir sosyal kurum olan aile, televizyonun etkisiyle değişmeye ve bozulmaya uğramaktadır. Aile bireylerinin birbirlerine karşı olan tutum ve davranışlarının şekli genellikle televizyonla belirlenmekte, anne-babanın çocuğuna, çocuğun anne-babasına karşı sözleri ve davranışları televizyon tarafından şekillendirilmektedir. Ayrıca bireyler, eş seçme konusundaki tercihlerinde bile televizyondan etkilenmektedirler. Çünkü televizyon bireylere ideal

<sup>2</sup> A. Zahid Akman, “Gerçek Demokrasiye Ulaşmak İçin”, **Yeni Türkiye Dergisi**, Sayı: 11, Yıl: 1996, s. 543.

<sup>3</sup> Akman, **a.g.m.**, s. 543.

bir insan portresi çizmekte ve onları adeta çizdiği bu modele uygun eşler bulmaya zorlamaktadır.<sup>4</sup>

Yönlendirmenin bir diğer şekli ise, dini hayata aittir. Her toplumun kendine has bir takım temel dinamikleri vardır. Bu dinamikler bozulmaya başladığında toplumsal yapıda da bozulmalar başlar. Toplumsal dinamiklerin en önemlilerinden birisi de dindir. Din, insanın doğumu ile başlayıp devam eden bir süreçtir. Din, toplumsal hayatın içinde özellikle ahlaki değerlerin korunmasında ve sağlıklı bir toplumsal yapının devamı için çok önemli bir görev üstlenmektedir. Ancak televizyon yönlendirme gücü sayesinde, dini kurumlar üzerinde de önemli ölçüde etkili olmaktadır.

Dinin ve onun getirdiği mesajların topluma aktarılmasında en önemli unsur din görevlileridir. Bu nedendir ki toplumdaki din adamı, dinin ve onun getirdiği mesajların öğrenilmesi ve yaşanmasını doğrudan etkilemektedir. Toplumdaki din adamı imajı ne kadar olumlu ise söyleyecekleri şeyler de toplumda o derece yankı bulacaktır. Buna karşılık televizyonun yönlendirme gücü sayesinde bireylerin hafızalarında oluşan olumsuz bir imaj da yine tam tersi bir durumun yaşanmasına neden olacaktır.

#### **Televizyon Programlarındaki Din Adamı İmajının Kronolojik Tahlili**

Her toplumun kendine has bir takım temel dinamikleri vardır. Bu dinamikler bozulmaya başladığında, toplumsal yapıda da bozulmalar başlar. Toplumsal dinamiklerin en önemlilerinden birisi de dindir. Dinin getirdiği mesajların topluma aktarılmasında en önemli unsur ise, şüphesiz din adamlarıdır. Bu nedenle toplumdaki din adamları, dinin ve onun getirdiği mesajların öğrenilmesi ve yaşanmasını doğrudan etkilemektedir. Toplumdaki din adamı imajı, ne kadar olumlu ise din adamı sıfatıyla konuşan kimselerin söyleyecekleri şeyler de toplumda o derece yankı bulacaktır. Buna karşılık, bireylerin hafızalarında olumsuz bir imaj da yine tam tersi bir durumun yaşanmasına neden olacaktır. Televizyonun, olayları tüm açıklığı ile izleyiciye sunması, bireylerin onun etkisi altında kalmasına ve olaylara onun bakış açısıyla tepki vermesine neden olmaktadır. Yani bireylerin olaylara bakışı televizyonun bakış açısı ile paralellik göstermektedir.

Televizyonda yayınlanan sinema ve dizilerde iki tip din adamı modeli görmekteyiz. Bunlardan birincisi, din adamlarının her türlü kötülüklerle eşleştirildiği örneklerin yer aldığı olumsuz yapıtlar, ikincisi ise dinin ve onun temsilcisi konumundaki din adamlarının saygınlığını az

<sup>4</sup> Sedat Cereci, **Televizyonun Sosyolojik Boyutu**, Şule Yay., İstanbul 1996, s. 56.

da olsa ortaya koyma çabasının görüldüğü olumlu yapıtlardır. Şimdi bu olumlu ve olumsuz yapıtlarla ilgili bazı örnekler vermeye çalışalım.

**Olumsuz Yapıtlar:** Türkiye’de öteden beri televizyon programları oluşturulurken, dine ve din adamına karşı pek olumlu bir yaklaşım sergilenmemiştir. Gerek sinema filmlerinde gerekse televizyon dizilerinde din adına söylenen ve yapılan şeyler genellikle kötü, çirkin, aşağılık ve hakir gösterilmiş veya alay konusu edilmiştir. Filmlerde genel olarak din adamları gerici, yobaz, çıkarıcı, menfaat elde etmek için her şeyi yapabilen ve çirkin yüzlü insanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Dine ait olan birçok şeyin artık kullanılmaz olduğu imajı vurgulanmaya çalışılmıştır. Türk sinemasının ilk ürünlerinin ortaya çıkmaya başladığı 1920’lerden başlayarak Türk filmlerindeki din ve din adamı imajının bir tahlili yapılacak olursa şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır: 1930’lu yıllarda çekilen filmler genellikle eskiyi hicveden bir tutum sergilemiştir. Örneğin Muhsin Ertuğrul tarafından 1938’de çekilen Musahipzâde Celal’in aynı adlı eserinden sinemaya uyarlanan *Aynaroz Kadısı*, 1939’da çekilen *Bir Kavuk Devrildi* adlı filmlerde, Osmanlı adalet kurumu ve bu kurumu temsil eden din adamları hicvedilmişlerdir.<sup>5</sup>

Milli mücadele yıllarını konu alan filmlerde de yine din adamları vatan haini veya mücadelenin önünde engel teşkil eden tipler olarak gösterilmişlerdir. 1923 yılında Muhsin Ertuğrul’un yaptığı *Ateşten Gömlek* adlı filmde Kuvâ-yi Milliyecilerle Hilafetçiler arasındaki mücadele konu edilir. Burada din adamlarının yeri hilafetçilerin yanındır ve vatan bunların elinden kurtarılır. Yine Halide Edip’in aynı adlı romanından sinemaya uyarlanan *Vurun Kahpeye* adlı filmde Hacı Fettah efendi tiplemesi öyle bir çizilmiştir ki, bunu seyreden kimse ondan daha aşağılık bir kimse olamayacağını düşünür.<sup>6</sup> Bu tür filmlerde din, belli bir ideolojinin etkisiyle sürekli kötülenmiştir. Oysa milli mücadele döneminde din adamları büyük bir rol üstlenmişlerdir. Örneğin Mehmet Akif Ersoy’un Kastamonu Nasrullah camiinde verdiği vaazlar çoğaltılarak Anadolu’ya dağıtılmıştır. Bunun yanında Ankara müftüsü Rıfat Börekçi, Denizli Müftüsü Ahmet Hulusi Efendi vb. birçok din adamı milli mücadelede aktif rol almışlar, milletimizin milli ve manevi duygularının imarında önemli görevler üstlenmişlerdir.<sup>7</sup> Bu kadar açık örnekler ortada dururken, münferit olaylardan hareketle tüm dindar insanları ve din adamlarını bu tür yapıtlarla itham etmek tarihi gerçeklerle uyuşur görünmemektedir. 1950’li yıllarda ortaya konan yapıtlarda da (1959 yılında Nejat

<sup>5</sup> Ömer Menekşe, “Türk Sinemasında Din ve Din Adamı İmajı, **II. Uluslararası Dini Yayınlar Kongresi Tebliğ ve Müzakereleri**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2005, s. 47.

<sup>6</sup> Menekşe, **a.g.m.**, s. 50.

<sup>7</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ali Sarıkoyuncu, **Milli Mücadelede Din Adamları, I II., Diyanet İşleri Başkanlığı Yay.**, Ank. 1997.

Saydam tarafından çekilen *Kalpakkıllar*, yine aynı yıl Osman Fehmi Seden tarafından çekilen *Düşman Yolları Kesti*) yine aynı temalar işlenmiştir.<sup>8</sup> Devam eden yıllarda da yine benzer türden filmler yapılmaya devam edilmiştir.

Din ve din adamlarını rencide edici filmler sadece geçmiş dönemlerle sınırlı değildir. Günümüzde yapılan filmlerde de dini değerler ve din adamları bireyleri eğlendirmek için bir güldürü unsuru olarak kullanılmaktadır. Örnek olarak yakın zamanda çekilen *Vizontele* filminde köyün imamı yeniliklere kapalı, geri kafalı ve kekemeliği ile de alay konusu yapılan bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine *Hayat Bilgisi* adlı dizide kendisine 'hocam' diye hitap eden öğrencilerine, sürekli olarak 'Hoca Camide' diyen, bu sözüyle 'Hoca' kavramını aşağılayan ve hocayı camiye hapseden bir öğretmen portresini görmekteyiz. Tüm bu yapıtları bir araya getirdiğimizde, halkın kafasındaki din ve din adamı imajının olumlu olması beklenemez.

Medyanın dine bakışı sadece filmlerde kendini göstermemektedir. Bazı televizyon kanallarındaki dini programlara konuk olarak çağırılan kimseler, özellikle çok kolay bir şekilde gülünç duruma düşürülebilir ve aşağılanabilir kişilerden seçilmektedir. Bu durum da toplumun dine bakışı noktasında olumsuz bir etki meydana getirmektedir.<sup>9</sup> Yine son yıllarda İslam dini ile ilgili konuların revaçta olması basın bu konu üzerine yoğunlaşmasını sağlamıştır. Ticari kaygılar nedeniyle televizyon kanallarında dinle ilgili konular tartışma platformlarına taşınarak ilgili kanalın izlenme oranının yükselmesi sağlanmaya çalışılmaktadır. Televizyon dışından da olsa konunun ticari boyutunu ifade etmesi bakımından şu örnek dikkat çekicidir: Bir dergide genel yayın yönetmenliği yapan bir kişi, İslam'la ilgili kapak yaptıklarında satışlarının 4500-5000 arasında fazlaştığını söylerken, bir başkası da yönetmenlerin konu bulmada sıkıntıya düştüklerinde, İslam'ı kapak konusu yaptıklarını belirtmektedir.<sup>10</sup>

Televizyon programlarındaki din adamı imajının yanlış algılanmasının elbette tek müsebbibi televizyon değildir. Yanlış din adamı imajının biraz da din adamlarının kendilerinden kaynaklandığını belirtmek gerekir. Örneğin, 1992 yılında -ki bu dönemde ülkemizde özel televizyon kanalları yeni yeni açılmaya başlamıştı.- Hamdi Uygun'un halktaki din adamı imajına ilişkin yaptığı çalışmada dini ibadetlere karşı ilgisizliğin sebebini sorduğu soruya verilen cevap ilginç bir sonucu ortaya koymak-

<sup>8</sup> Menekşe, **a.g.m.**, s. 49.

<sup>9</sup> Ulviye Ezerbolatoğlu, **İletişimin Kitleli Etkisi Bağlamında Türkiye'de Basının Dine Bakışı**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi S.B.E. Samsun 1996, s. 22

<sup>10</sup> Bkz. Ezerbolatoğlu, **a.g.t.**, s. 23

tadır. Katılımcıların % 19.62'si ilgisizliğin sebebini basın-yayına bağlar-ken, % 16.67'si bu ilgisizliğin nedenini din görevlilerinin tutum ve davranışlarına bağlamaktadırlar.<sup>11</sup> Burada her ne kadar medyanın etkisinden söz edilebilirse de, olumsuz kanaatin bir kısmının da din adamı ve dindar insanlardan kaynaklandığı görülmektedir. Ramazan Buyrukçu da din görevlilerinin yeterlilikleri ile ilgili çalışmasında, benzer sonuçlara ulaşmıştır. Ankete katılanlar, din görevlilerinin özellikle mesleğini temsil etmede ve eğitim-öğretim faaliyetlerinde yetersiz kaldığını, din görevlilerinin çevrelerindeki insanlarla diyaloglarının zayıf olduğunu ve kendilerini caminin dört duvarı arasına hapsettiğini belirtmektedir.<sup>12</sup>

Bu sonuçlara göre, televizyon programlarında olumsuz din adamı imajının ön plana çıkmasında medyanın ve din görevlilerinin belirli oranda sorumlulukları vardır. Yayıncı kuruluşlar yaptıkları programlarda gerek ticari, gerekse ideolojik kaygılarla din görevliliği gibi kutsal bir görevi olumsuz yapıtlarla özdeşleştirmek suretiyle bireylerin hafızalarında dini değerlere ve din görevlilerine karşı olumsuz bir kanaatin oluşmasına neden olurken, diğer taraftan din görevlileri de kendilerinden kaynaklanan bazı eksiklikler neticesinde bu tür yapıtların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadırlar.

**Olumlu Yapıtlar:** Genel olarak, 1970'li yılların sonuna kadar medyada din ve din adamı imajını düzeltmeye yönelik filmler ya da programlar yapılmazken, 1980'lere gelindiğinde, kötü örneklerin yanı sıra bazı iyi örnekler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Örneğin Tarık Buğra'nın aynı adlı romanından sinemaya aktarılan *Küçük Ağa*, milli mücadeleyi ve bu mücadelenin içinde din adamlarının fonksiyonunu daha gerçekçi bir biçimde anlatması bakımından bir ilk sayılır.<sup>13</sup> Bunun yanı sıra Türk sinemasındaki dini karakterli *Minyeli Abdullah*, ve *Reis Bey* gibi filmler toplumdaki din ve dindar imajına olumlu katkıda bulunmuştur.

Özellikle 1980'li yıllarda sinemalarda dini içerikli filmler arka arkaya gösterime girmiştir. Ancak bunların çoğu dindar insanları sinemaya çekmek ve daha fazla kazanmak için bir araç olarak düşünüldüğünden, toplumdaki din adamı imajını düzeltmede pek etkili olamamıştır.

Son dönemlerde, televizyonda olumsuz din adamı imajından duyulan rahatsızlığın giderilmesi için bazı çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Örneğin TRT Ankara televizyonu drama bölümü prodüktörlerinden Hilmi Akyalçın'ın yapımcı ve yönetmen olarak çekimini yaptığı *Fırtına*

<sup>11</sup> Hamdi Uygun, Halktaki **Din Adamı İmajı ve Din Görevlilerinden Beklentileri**, (Basilmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi S.B.E. Samsun 1992, s. 54

<sup>12</sup> Ramazan Buyrukçu, **Din Görevlisinin Mesleğini Temsil Gücü**, Türkiye Diyanet Vakfı (T.D.V.) Yay., Ankara, 1995, s. 271

<sup>13</sup> Bkz. Tarık Buğra, **Küçük Ağa**, M.E.B. Yay., İstanbul 1992.

*Hayatlar* adlı dizide, köyün imamı için dizüstü bilgisayar kullanan, öğretmen olmayıp köyde çocukların eğitimi ile uğraşan, öğretmen gelince de ona yardımcı olan aydın bir din adamı portresi çizilmektedir.<sup>14</sup> Yine bir gazetede “Camiden Bir Yıldız Yükseldi” başlığı ile verilen haberde, bir cami imamının tasavvuf müziğine gönül veren, ney üfleyen ve İngilizce hutbe okuyan sıra dışı bir din adamı olduğundan bahsediliyordu.<sup>15</sup> Bütün bunlar din adamlarının imajının düzeltilmesinde önemli birer örneklerdir.

Ancak genel olarak televizyonlarda olumlu bir din adamı profilinin çizildiği programlara maalesef pek rastlayamıyoruz. Dini programlar yayınlayan bazı televizyon kanalları da, genellikle dini mesajları kendi çıkarlarıyla örtüştüğü takdirde yayınlamaktadırlar. Özellikle dindar kesimi televizyon başına çekmek ve daha fazla pazar payı oluşturabilmek için, dini gün ve gecelerde araya sıkıştırılmış birkaç programa rastlanılsa da<sup>16</sup> bunlar toplumun bakış açısında pek fazla farklılık meydana getirmemektedir.

#### **Televizyon Programlarındaki Din Adamı İmajının Birey ve Toplum Üzerindeki Etkileri**

Ülkemizde yapılan televizyon programlarında yukarıda da belirttiğimiz gibi din adamı imajıyla ilgili olarak pek olumlu yapıtlara rastlamamaktayız. Dini asli kaynaklarından incelemeyen, yalan yanlış bilgi ve belgelerle hazırlanan programlar, özellikle gençlerin ve çocukların din adamına bakış açısını da tayin etmektedir. Bu programlar neticesinde çocuklar ve gençlerde, olumsuz din adamı imajının neticesinde dini yaşantıdan da bir uzaklaşma meydana gelmekte ve dinin güzellikleri, yerini olumsuz bir anlayışa bırakmaktadır.

Günümüzde gerek T.R.T.'de ve gerekse özel kanallarda kontrolsüz olarak yayınlanan bir yığın yabancı dizi bulunmaktadır. Bunlar bireylerin dini yaşantılarında çeşitli psiko-sosyal çatışmalara neden olmaktadır. Şöyle ki; televizyon kanallarında dışarıdan satın alınarak yayınlanan *Arkası Yarn* dizileri ve diğer dış kaynaklı sinema yayınlardaki din adamı karakterine baktığımızda bunların toplumsal barışın sağlanmasında önemli görevler üstlenen, insanlara her türlü konuda rehberlik yapan, bilgili, kültürlü, temiz giyimli ve güzel görünümlü insanlar olduğu görülmektedir. Bu dizileri izleyen bireyler buradaki din adamı imajını yerli filmlerdeki din adamı imajı ile karşılaştırdığında, kendi dini adına bir hayal kırıklığı yaşayabilmektedir. Bu durumu bir gazeteci şu şekilde dile

<sup>14</sup> “TRT’de Örnek İmam Karakteri”, **Yeni Asya Gazetesi**, 26 Temmuz 2004

<sup>15</sup> “Camiden Bir Yıldız Yükseldi”. **Sabah Gazetesi**, 23 Ocak 2005

<sup>16</sup> Mustafa Çetin Baydar, **İslam ve Radyo Televizyon**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1994, s. 28



getirmektedir: “Batı’daki ‘toplum sorunlarını’, ‘insanların kişisel dramlarını’ çözmeye çalışan barışçı rahibin, İslam’da bir karşılığı olamadı. Onun yerine camilerde, İslam’ın çok geri ve çağdışı yorumunu benimsemiş “İmam” profili ön plana çıktı. O yüzden Türk filmlerinde ve romanında çok az sayıda, batıdakine benzeyen ‘olumlu imam’ tipi görüldük.”<sup>17</sup> Bu yazıdan da anlaşılacağı üzere, olumlu din adamı profilini yansıtan filmlerin az oluşu ve olumsuz yapıtların ağırlıkta olması, toplumda farklı dinlerin sempatisini alan bireylerin doğmasına sebep olacağı gibi, bireyin kendi dinine karşı da bir güvensizlik duymasına ve karmaşık duygular yaşammasına neden olabilecektir.

Yabancı filmlerdeki din adamı imajı eğer ayrıntılı bir şekilde incelenecek olursa, bu programlarda açık bir şekilde misyonerlik faaliyetlerinin yapıldığı görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, dini anlamda kültürel bir emperyalizm yaşanmaktadır. Çünkü televizyonun olumlu veya olumsuz kültür aktarma ya da kültürel yozlaştırma gibi bir özelliği de vardır.<sup>18</sup> A.B.D.’de geniş ve güçlü dini yayın organları kuran Protestanların çoğuna göre; bu yayınlar gerekli ve faydalıdır. Onlara göre insanları dine yönlendirmek, bir nevi misyonerlik yapmak için televizyon etkili bir araçtır. Kutsal Kitabın doğrularının aktarımı için, insanlar modern bir program uygulayarak televizyondan yararlanabilirler.<sup>19</sup>

Bazı yabancı filmler kendi mensubu oldukları dini ve din adamlarını hoş ve sempatik gösterirken, kendi dinleri dışındaki dinleri ve bunların mensuplarını zaman zaman teröristliğe kadar götürmektedirler. Son dönemlerde özellikle 11 Eylül 2001’de ABD’de meydana gelen saldırılardan hemen sonra, başta ABD ve AB ülkeleri olmak üzere dünya kamuoyunda İslam ve Müslüman imajına yönelik olumsuz ve yıpratıcı propagandalar yapılmaktadır. Bu tür propagandalar batıda “İslam korkusu” denilen bir durumu ortaya çıkarmıştır.<sup>20</sup> Bu durumun etkisiyle çekilen bazı filmlerde, Müslümanların terörist ilan edildiği açıkça görülmektedir. Örneğin 9 Ocak 2005’te ABD’nin Fox TV kanalında akşam saat 20.00 de yayınlanan “24” adlı dizide Türkler “Dinci Terörist” olarak tanıtılmıştır.<sup>21</sup> Bu yayınlar son dönemlerde yoğunluk kazanmakla birlikte, asıl itibarıyla öteden beri gelen İslam karşıtlığının doğal sonuçları olarak açıklanabilir. Şinasi Gündüz bu tür İslam karşıtı propagandaların tarihi boyutuna dikkat çekmekte ve olayı şu sözlerle açıklamaktadır:

<sup>17</sup> Ertuğrul Özkök, “Laikliğin Anavatanında Bir Manşet”, **Hürriyet Gazetesi**, 21.Ocak.2003

<sup>18</sup> Turan, **a.g.m.**, s.139

<sup>19</sup> A. Betül Aksu, **Medya, Çocuk ve Din Eğitimi**, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi S.B.E. Bursa 2004, s. 51

<sup>20</sup> Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) II. Uluslar Arası Dini Yayınlar Kongresi Sonuç Bildirgesi, 2004, <http://www.diyanet.gov.tr/turkish/duyuru.asp?id=148>

<sup>21</sup> “24”te Türk’lere Hakaret, [http://haber.mynet.com/detail\\_news/](http://haber.mynet.com/detail_news/)

İslami değerler ve Müslümanlarla ilgili son dönemlerde batı medyasında, kilise çevrelerinde ve siyasi mahfillerde yapılan yorum ve değerlendirmelere bakıldığında, A.B.D.'nin etkin medyatik vaizlerinden Jerry Falwell'in Hz. Muhammed'in şahsında İslam'ı ve İslami değerleri şiddet ve terörle iç içe gösterme girişiminin, İslam karşıtlığıyla ön plana çıkan uç ve marjinal bir örnek olarak bir başına olmadığı, öteden beri Batı kamuoyunda oluşturulmaya çalışılan ve kökü tarihe uzanan İslam karşıtı bir kampanyanın parçası olduğu anlaşılmaktadır.<sup>22</sup>

Buradan da anlaşılacağı üzere bu tür yıpratıcı faaliyetler son dönemde meydana gelen olayların bir sonucu olarak değil, batıda öteden beri süregelen İslam karşıtlığının bir uzantısı olarak ortaya çıkmakta ve bireylerin kendi dinlerine karşı olumsuz bir tutum içerisine girmesinde ve kendisi ile içsel bir çatışma yaşamada yönlendirici birer unsur olarak kullanılmaktadır. Batılı ülkeler bu tür programları bazen kendi ülkelerindeki kanallardan uydu vasıtasıyla dünyaya gösterirken, bazen de o ülkelerin ulusal kanallarını kullanmaktadırlar. Bu durum bizim ülkemiz için de geçerlidir.

Son dönem içerisinde ülkemizde iki tür kanal ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi dini hassasiyet taşıyan kanallar, ikincisi ise batılı dünya görüşüne hitap eden kanallardır. Muhafazakar kesim tarafından kurulan ve dini hassasiyeti göz önünde bulunduran bu kanallardaki dizilerde, dini portreler daha hassasiyetle işlenmekle birlikte dinle ilgili verilen mesajlar, İslam dininin gerçekleriyle tam olarak bağdaşmamakta ve inandırıcılıktan uzak görünmektedir. Son zamanlarda ortaya çıkan sır dizilerinde bir takım dini değerler işlenmekle birlikte, bu dizilerde pasif dindarlık anlayışı ön plana çıktığı ve insanları mucize ve keramet gibi beklentilerin içine soktuğu görülmektedir.<sup>23</sup> Bu tür yapıtlarda bazen öyle uç durumlar sergilenmektedir ki, hayatı boyunca hep kötülük yapmış bir insanın bir ezan sesiyle aniden Müslüman olması veya dinin temel prensiplerinden olan ibadeti hayatı boyunca terk eden bir insanın bir kimseye yaptığı küçük bir yardım karşılığı, cennete girmesi vb. buna örnek olarak verilebilir. Bu görüntülere bakıldığında İslam'ın temel ilkelerinin yer yer göz ardı edildiği görülmektedir.

Diğer taraftan, batılı dünya görüşüne hitap eden dizilerde ise dindar veya muhafazakar aile yapısı hiç dikkate alınmamaktadır. Örneğin batılı dünya görüşüne göre oluşturulan dizi veya sinema filmlerinde dini sembollere ya hiç yer verilmemekte ya da bu semboller alay edilen ve eleştirilen davranış kalıpları olarak ortaya konulmaktadır.<sup>24</sup> Batı tarzı dizilerde, kişilerde veya ailelerde dine ait herhangi bir iz bulmak genel-

<sup>22</sup> Şinasi Gündüz, "Din, Terör ve Şiddet", **Diyanet Aylık Dergi**, Şubat 2005, s. 9.

<sup>23</sup> **DİB II. Uluslar Arası Dini Yay. Kong. Sonuç Bildirgesi.**

<sup>24</sup> Sadi Özdemir, **Medya Emperyalizmi ve Küreselleşme**, Timaş yay., İst. 1998, s. 49

likle mümkün değildir. Böyle bir ayrıntıya rastlansa bile bunların dinden değil, zorunlu olarak yer verilen ayrıntılar olduğu görülmektedir. Ramazan ayında oruç tutan, Bayram ve Cuma namazına giden bir kişi veya aile görüntüsü neredeyse yoktur. Olanlarda da ince bir alay vardır. Örneğin *Çocuklar Duymasın* dizisinde bayram namazına giden “Selami” karakterinin, camide ayakkabılarının çalınmış olması, ince bir alayı dile getirmektedir.

Halkın çoğunluğunun Müslüman olduğu ülkemizde dini yayınlar konusu sistemli bir şekilde ele alınmadığı gibi, televizyon kanallarının olumlu örnekler vermede genel olarak ilgisiz bir tavır sergiledikleri görülmektedir.<sup>25</sup> Bu ilgisiz ve olumsuz tavır, toplumda din ve din adamlarına karşı da olumsuz kanaatlerin oluşmasına neden olmakta, dini toplumsal hayatı düzenlemede önemli görevler üstlenen bir unsur olmaktan çıkarıp, onun temsilcisi konumundaki din görevlilerinin toplumdaki etkinliğini azaltmakta ve din görevlisi kavramına olumsuz bir anlam yüklenmesini teşvik etmektedir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Televizyon programlarında kullanılan din adamı imajının düzeltilmesi noktasında toplumun her kesimine önemli görevler düşmektedir. Televizyondaki ve dolayısıyla toplumdaki bu olumsuz imajı düzeltmede belki de en önemli görev televizyon sahipleri ve film yapımcılarına düşmektedir. Yapımcılar filmin konusuna göre, kullanacakları dini sembollerini iyi bilmeli ve toplumdaki yanlış uygulamaları değil, dinin asli kaynaklarını göz önünde bulundurmalıdırlar. Filmlerde dini sembol ve karakterlere yer verilecekse, ilahiyatçılardan konu ile ilgili yardım alınmalıdır.

Toplumda var olan olumsuz kanaatle ilgili olarak da din adamları kendilerini bir öz eleştiriye tabi tutmalıdırlar. Din adamı sıfatıyla toplumun gözü önünde bulunan kimseler bilgi, kültür, giyim vb. açılardan topluma örnek olmalı ve çevresinde bulunan insanların her türlü sorununu çözümede onlara rehberlik edebilmelidir. Bu nedenle din adamları, kendilerinde gördükleri eksiklikleri bir an önce giderip, bu olumsuz durumu olumluya çevirmek için çaba göstermelidirler.

Televizyon yapıtlarında İslam dininin aslına uygun düşmeyen yayınlarla karşı dini iyi bilen ve bu bilgisiyle teknolojiyi birleştirebilen kimselere ihtiyaç duyulmaktadır. Bundan dolayı iletişim fakülteleri ile ilahiyat fakültelerinin ortak işbirliği ile bu alanda eleman yetiştirilmelidir.

Türkiye’de din hizmetlerinin sağlıklı bir şekilde yürütülmesinde en önemli ve yasal bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı, basın ve yayın

<sup>25</sup> Aksu, **a.g.t.**, s. 52

kuruluşlarıyla bir araya gelip ortak bir çalışma grubu oluşturarak, özellikle televizyonlarda yayınlanacak sinema ve dizilerde din, dindar insan ve din adamı imajının düzeltilmesi için daha etkin çalışma yapmalıdır.