

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 41

Samsun – 2016

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 1300-3003
2016 Sayı: 41

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
REVIEW OF THE FACULTY OF DIVINITY
ISSN: 1300-3003
2016 Number: 41

Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University

Prof. Dr. Sait BİLGİÇ
Rektör / Rector

Yaz İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN
Dekan / Dean

Editör / Editor
Doç. Dr. Cengiz BATUK

Editör Yrd. / Editorial Assistant
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ

Sekreterya
Arş. Gör. Asim DURAN
Arş. Gör. Halil İbrahim DOĞRAMACI
Tashih / Proof Reading
Arş. Gör. Rabia DOĞRU (Türkçe)
Arş. Gör. Tuğba BİLGİN (English)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Erkan PERŞEMBE
Doç. Dr. Ali BOLAT
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR
Doç. Dr. Cengiz BATUK
Doç. Dr. Metin YILMAZ
Doç. Dr. Recep GÜN
Yrd. Doç. Dr. Hasan ATSIZ
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim HAKSEVER
Yrd. Doç. Dr. Rıza KORKMAZGÖZ

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, Ocak 2017

Baskı / Printing
ASCOPY KOPYALAMA MERKEZİ
Mimar Sinan Mh. Belediye Cd. Koza Apt. No: 15/38 SAMSUN
Tel&Faks: 03624388666- www.ascopy.com.tr

Bu dergi uluslararası  veri indeksi,  TÜBİTAK-ULAKBİM
Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı v  ASOS Index tarafından taranmaktadır.

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK; Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK; Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN; Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI;
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR; Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ; Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR; Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN;
Doç. Dr. Adem KÖRÜKÇÜ; Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK; Prof. Dr. A. Ali BAYHAN; Prof. Dr. Ahmet BULUT; Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI;
Prof. Dr. Ahmet COŞKUN; Prof. Dr. Ahmet KOÇ; Prof. Dr. Ahmet ONKAL; Prof. Dr. A. Saim ARITAN; Prof. Dr. Ali AKDOĞAN;
Prof. Dr. Ali İhsan YITİK; Prof. Dr. Ali BULUT; Prof. Dr. Ali Rıza GÜL; Doç. Dr. Ali Osman KURT; Prof. Dr. Ali TOKSARI; Prof. Dr. Ali YILMAZ;
Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN; Doç. Dr. Ayşe Zişan FURAT; Prof. Dr. Bahattin KÖK; Prof. Dr. Bahattin YAMAN; Prof. Dr. Bilal SARLAN;
Prof. Dr. Burhanettin TATAR; Prof. Dr. Cahit BALTACI; Prof. Dr. Cemal TOSUN; Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU; Prof. Dr. Dilaver GÜRER; Prof. Dr.
Enbiya YILDIRIM; Doç. Dr. Erdoğan BAŞ; Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ; Prof. Dr. Eyüp BAŞ; Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ; Prof. Dr. Faruk KARACA;
Y. Doç. Dr. Ferdi KOÇ; Prof. Dr. Ferhat KOCA; Prof. Dr. F. Kenan KAZANÇ; Prof. Dr. Gerald R. HAWTING; Prof. Dr. H. Yunus APAYDIN; Prof. Dr.
Hakkı ÖNKAL; Prof. Dr. H. Ahmet ÖZDEMİR; Doç. Dr. Halil APAYDIN; Prof. Dr. H. İbrahim BULUT; Prof. Dr. H. İbrahim ŞİMŞEK; Prof. Dr. Harun
YILDIZ; Prof. Dr. Hasan AYIK; Prof. Dr. Hasan ONAT; Prof. Dr. Hasan ŞAHİN; Y. Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR;
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN; Prof. Dr. Hüseyin ELMALI; Prof. Dr. Hüseyin KARAMAN; Prof. Dr. Hüseyin TURAL; Doç. Dr. Hüseyin AKPINAR; Prof.
Dr. Hüseyin YILMAZ; Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN; Prof. Dr. İbrahim DÜZEN; Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof.
Dr. Kaşif Hamdi OKUR; Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI; Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN; Prof. Dr. İsmail YIGİT; Prof. Dr. İsmet ERŞÖZ; Doç. Dr. İhsan
ARSLAN; Doç. Dr. Kadir GÜRLER; Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK; Doç. Dr. Kemal ATAMAN; Doç. Dr. Kemal ÖZKURT; Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNCÜ;
Prof. Dr. Kemal YILDIZ; Doç. Dr. Kenan AYAR; Prof. Dr. Latif TOKAT; Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ; Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. M. Ali
KAPAR; Prof. Dr. M. Doğan KARAÇÖŞKUN; Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR; Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN; Prof. Dr. M. Münir ATALAR;
Y. Doç. Dr. M. Kâmil YAŞAROĞLU; Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ; Prof. Dr. Mehmet ATALAY; Prof. Dr. Mehmet AYDIN; Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ;
Prof. Dr. Mehmet ERKAL; Prof. Dr. Mehmet OKUYAN; Y. Doç. Dr. Mehmet TIRAŞCI; Prof. Dr. Mehmet ŞEKER; Prof. Dr. Mehmet EVKURAN;
Prof. Dr. M. Akif KILAVUZ; Prof. Dr. M. Zeki İŞCAN; Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ; Prof. Dr. Metin YASA; Prof. Dr. Metin YURDAGÖR; Prof. Dr.
Michel REEBER; Prof. Dr. Muhammed ÇELİK; Prof. Dr. M. Haneî PALABIYIK; Prof. Dr. Muhiittin BAĞÇECİ; Prof. Dr. Muhiittin SERİN; Prof. Dr.
Musa K. YILMAZ; Prof. Dr. Musa YILDIZ; Prof. Dr. Mustafa ALICI; Prof. Dr. Mustafa BAKTIR; Prof. Dr. Mustafa BIYIK; Prof. Dr. Mustafa KARA;
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK; Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU; Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ; Prof. Dr. Naci OKCU;
Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ; Prof. Dr. Necmeddin GÖKKIR; Prof. Dr. Nesimi YAZICI; Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU; Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ;
Prof. Dr. Nihat DALGIN; Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ; Prof. Dr. Niyazi USTA; Prof. Dr. Nusret ÇAM; Prof. Dr. Remzi KAYA;
Doç. Dr. Osman ŞAHİN; Prof. Dr. Osman ÇETİN; Prof. Dr. Osman TÜRER; Prof. Dr. Ömer AYDIN; Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ;
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ; Prof. Dr. Ramazan AYVALI; Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI; Prof. Dr. Rıza SAVAŞ; Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU; Prof.
Dr. Sabri HİZMETLİ; Prof. Dr. Sadık KILIÇ; Prof. Dr. S. Sabri YAVUZ; Prof. Dr. S. Leyla GÜRKAN; Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL;
Prof. Dr. Selahattin PARLADIR; Prof. Dr. Selahattin POLAT; Doç. Dr. Selim EREN; Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ;
Doç. Dr. Süleyman AKYÜREK; Prof. Dr. Süleyman GEZER; Prof. Dr. Süleyman TOPRAK; Prof. Dr. Süleyman TULÜCÜ;
Prof. Dr. Şenafettin GÖLCÜK; Doç. Dr. Şerif BOYRAZ; Prof. Dr. Şevket TOPAL; Prof. Dr. Şevket TÜYLÜOĞLU; Prof. Dr. Şevket YAVUZ;
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ; Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR; Prof. Dr. Üzeyir OK; Prof. Dr. Veddi BİLGİN; Prof. Dr. Yavuz KÖRTAŞ;
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL; Prof. Dr. Yaşar KURT; Prof. Dr. Yavuz FIRAT; Prof. Dr. Y. Vehbi YAVUZ; Prof. Dr. Yurdagül MEHMEDOĞLU;
Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK; Prof. Dr. Yusuf KILIÇ; Prof. Dr. Şevki YAVUZ; Prof. Dr. Zafer ERGİNLİ; Prof. Dr. Zekeniya GÜLER.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜFD); yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yaygın organdır. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar; yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi) Kurupelit / SAMSUN
Tel: 0362 4576084 Fax: 0362 4576083

e-mail: omuifd@gmail.com web: http://dergiparkulakbim.gov.tr/omuifd

İÇİNDEKİLER

Makaleler / Articles

- Prof. Dr. Mahmut AYDIN & Arş. Gör. Merve AR
İbrahimi Geleneklerde Tevhid ve Vahdet
Tawhid and Unity in Abrahamic Traditions 5-18
-
- Doç. Dr. Cengiz BATUK & Mevlüde KÖROĞLU
Bir Yahudi Tanrıçası Olarak Aşera
Asherah as a Jewish Goddess 19-36
-
- Doç. Dr. Recep GÜN & Prof. Dr. Yılmaz CAN & Doç. Dr. Eyüp NEFES &
Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR
Vezirköprü Yöresinde Bulunan 17-18. Yüzyıl Osmanlı Mezar Taşları
17th-18th Century Ottoman Tombstones in Vezirköprü Region 37-76
-
- Yrd. Doç. Dr. Ali YÜKSEK
İslam Fıkıhına Göre Kadınlara Âdet ve Lohusalık Günlerinde
Mescitlere Giriş Sorunu
*Women's going to the Mosque
in case of Menstruating and Puerperal in Islamic Fiqh* 77-97
-
- Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-NESEFÎ
Bilgi, İman ve Taklit Üzerine
On Knowledge, Faith and Imitation 99-149
-
- Alessandro ARBO
Müzik Hermenötiği?
Hermeneutics of Music? 151-168
-
- Kevin KIMBLE
Din Dilinin Doğası Üzerine Wittgenstein'a Yeniden Bakış
Revisiting Wittgenstein on the Nature of Religious Language 169-191
-

Kitap Tanıtım ve Değerlendirme / Book Reviews

Arş. Gör. Bekir Özudođru

Kavramsal ve Olgusal Açıdan Sünnet - Gelenek İlişkisi

Kavramsal ve Olgusal Açıdan Sünnet - Gelenek İlişkisi, Selçuk Coşkun

193-197

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAYIN İLKELERİ

1. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD); yılda iki kez yayımlanan bilimsel hakemli bir yayın organıdır.
2. OMÜİFD her yıl Mart ve Eylül aylarında yayınlanır.
3. OMÜİFD'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Talep geldiği takdirde Arapça ve Fransızca makaleler de yayınlanabilir.
4. OMÜİFD'nde telif; çeviri; sadeleştirme; edisyon kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
5. OMÜİFD'nde yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler; Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır.
6. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde makalenin yayımlanıp yayımlanmamasına Yayın Kurulu karar verir.
7. Hakemlerden biri veya her ikisi; "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtirse; gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir.

- Düzeltilme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
8. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da taranarak (bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle) eklenmelidir.
 9. Kitap değerlendirme yazılarının yayınına yayın kurulu karar verir.
 10. Yayımlanmasına karar verilen yazılara; İngilizce başlık; 50-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet yazar tarafından eklenir.
 11. OMÜİFD yayımlanan yazıların dil; üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazara aittir.
 12. Aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyulmadan dergiye ulaştırılan yazılar; hakeme gönderilmeden önce düzeltilmesi için yazara iade edilir.

OMÜİFD
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar; PC Microsoft Office Word (Word 97 veya daha ileri bir versiyonu) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Metin sonuna bibliyografya eklenmelidir. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamı 30 sayfayı (8.000 kelimeyi) aşmamalıdır.
2. Sayfa düzeni: A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm; sağdan 3 cm; üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
3. Biçim: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi; 12 puntoyla; başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıklı; dipnotlar ise tek satır aralıklı ve 10 punto ile yazılmalıdır.
4. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:
 - 4.1. Kitap: Yazar adı soyadı; eser adı (*italik*); çeviri ise çevirenin adı (çev.); tahkiki ise (tahk.); sadeleştirme ise (sad.); edisyon ise (ed.; veya haz.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi (örnek; İstanbul 2004); cildi (örnek; c. IV); sayfası (s.); sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise; Yazar adı; eser adı (*italik*); Kütüphanesi; numarası (no.); varak numarası (örnek; vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

- 4.2. Makale; Yazar adı soyadı; makale adı (tırnak içinde); dergi veya eser adı (*italik*); çeviri ise çevirenin adı (çev.); yayınevi; baskı yeri ve tarihi; cildi (örnek; c. IV); süreli yayım ise (örnek; sayı: 3); sayfası (s.).
- 4.3. Basılmış sempozyum bildiri ve ansiklopedi maddeleri; makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
- 4.4. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı; eserin kısa adı; cilt ve sayfa numarası yazılır.
- 4.5. Arapça eser isimlerinde; birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük; diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça; İngilizce; vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
- 4.6. Ayetler sure adı; sure no / ayet no sırasına göre verilmeli (örnek; el-Bakara; 2/10).
- 4.7. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakınız (bk.); karşılaştırmız (krş.); adı geçen eser (*age*); Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*); MEB İslâm Ansiklopedisi (*İA*); Kütüphane (Ktp.); numara (no.); ölümü (ö.); tarihsiz (ts.); aleyhi's-selam (s.).

İBRAHİMİ GELENEKLERDE TEVHİD VE VAHDET*

MAHMUT AYDIN**
MERVE AR***

Tawhid and Unity in Abrahamic Traditions

Abstract: The Tawhid is not only relating to numerical belief which means decreasing binary or reducing plural one but also accepting what it means to believe in one God and to reshape herself/himself in social life. It is known that Judaism, Christianity and Islam which have been described as "Abrahamic religious traditions" have fed from a single source and these religious traditions had some common messages concerning tawhid and the unity. Within this context, how the religious traditions which have been thought that they have same origin understand God and tawhid, and the similarities and differences between practical manifestations of these ones will be briefly discussed in this study.

Keywords: Tawhid, Unity, Abrahamic Traditions, Abraham, Hanifism.

* Bu makale, Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri kapsamında 15-17 Nisan 2016 tarihleri arasında düzenlenen 'Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet' temalı sempozyumda tarafımızdan sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD.
[mahmuta@omu.edu.tr].

*** Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD.
[merve.seyis@omu.edu.tr].



Öz: Tevhid, sadece ikili olanı bire indirmek yahut çoğul olanı azaltmakla ilgili yani sayısal bir inanç değildir. Tevhid tek olan Allah inancıyla birlikte bunun ne anlam geldiğini sindirebilmek ve sosyal yaşamında insanın kendisini yeniden şekillendirmesi anlamına gelmektedir. “İbrahimi dini gelenekler” olarak nitelendirilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’ın tek bir kaynaktan beslendiği ve bu dini geleneklerin tevhid ve vahdet noktasında ortak bazı mesajlara sahip oldukları bilinmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada, aynı kökene sahip olduğu düşünülen dini geleneklerin nasıl bir tanrı ve tevhid anlayışlarına sahip oldukları ve bunların pratik tezahürleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar kısaca tartışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Tevhid, Vahdet, İbrahimi Gelenekler, İbrahim, Haniflik.



Giriş

İnsanlığın dini tarihini bir bütün olarak düşündüğümüzde tanrı veya tanrıçaların toplandığı panteonlarla çok tanrılı bir yapıya sahip olan antik dinlerden hareketle, çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa doğru bir geçişin var olduğunu savunan pozitivist düşüncenin aksine, insanoğlunun var olduğu ilk günden itibaren tevhidi tecrübe eder konumda olduğu görülmektedir. Tek bir tanrının varlığına duyulan ihtiyaç olarak tek tanrıcılık, tarihin ve insanın evrimleşmesi sonucunda yüksek din fikrine ulaşarak değil, tüm insanların ilk dini olma özelliği olarak baş göstermiştir. Bununla birlikte Charles de Brosses’in de vurguladığı gibi tek tanrıcılık asli bir din iken insanoğlunun sonradan kazandığı sosyal şartlar neticesinde korkunun neden olduğu fetişizm veya farklı güçlerin merkeze koyulduğu otorite tapınmalarına dönüşmüştür.¹ Yine aynı yorumu destekler nitelikte Abbe Banier, ilk insanlığın monoteizmi benimsediğini fakat özellikle Hz. Nuh’un oğlu Ham’ın neslinin bozulmasıyla monoteizmin yerini politeizme bıraktığını savunur.² Böylece başlangıçta aşkın ve biricik olan bir yaratıcının varlığını kabul eden insanoğlu zaman içerisinde geçirdiği değişik sosyo-kültürel merhalelerin etkisiyle bu inanıştan uzaklaşmış ve

¹ Mustafa Alıcı, *Evrimsel Politeizm Devrimci Monoteizm*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013, s. 56.

² Alıcı, *Evrimsel Politeizm Devrimci Monoteizm*, s. 57.

tabiatçılık, deizm, ateizm, politeizm gibi çeşitli inanç yapılarına kapı aralamıştır.

Ortaya çıkan değişik dini eğilimlerin tarihsel süreç içinde teorik ve pratik açıdan çok farklı sonuçlara yol açtığı, bilinen bir gerçektir. Hemen hemen pek çok dinsel geleneğe karşılaştığımız tanrı, peygamber, vahiy, ibadet gibi kavramlar, zaman zaman benzerlik gösterse de bu kavramlara yüklenen anlamlar bir dinsel gelenekten/kültürden diğerine farklılık gösterebilmektedir. Kanaatimizce benzer durum özellikle “İbrahimi dini gelenekler” olarak nitelendirilen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam için de geçerlidir. Kur’an’ın ifadesiyle *Ummu’l-Kitab* denilen tek bir kaynaktan beslendiği kabul edilen bu dini geleneklerin (bu yazının temasıyla bağlantılı olarak söz gelimi) tevhid ve vahdet noktasında ortak bazı mesajlara sahip oldukları aşikârdır. Ne var ki söz konusu geleneklerin her biri, bu mesajların anlamını oldukça farklı biçimlerde yorumladığı için bunların pratik tezahürleri tarihsel süreçte çeşitlilik arz etmiştir. Bu bağlamda bunun bir sonucu olarak bu üç dini geleneğin birbirlerinden ayrıştırılmasının, çoğunlukla tanrı anlayışı üzerinden temellendirildiği söylenebilir. Dikkat edilirse Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki teolojik ve politik gerilimler, çoğunlukla Tanrı’nın sıfatları ve temsili konusundaki tartışmalar üzerinden yürütülmüştür. Bunun yanında İbrahimi geleneğin sonuncusu olan İslam ise, öncekilerin tanrı anlayışlarındaki sorunlara dikkat çekerek bir tevhid anlayışı inşa etmiş ve bunun tezahürü olarak toplumsal düzeyde vahdeti gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla aynı kökene ve benzer peygamber geleneğine sahip olduğu düşünülen dini geleneklerin nasıl bir tanrı ve tevhid anlayışlarına sahip oldukları ile bunun toplumsal düzeydeki karşılıklarının neler olduğu burada yazımız açısından önemli sorular olarak karşımızda durmaktadır.

Bu çalışmada temelde Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’ın tanrı anlayışları ile bunların pratik tezahürleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklara kısaca değinilecektir. Bu çerçevede şu sorulara yanıt aranacaktır: Yahudilik ve Hıristiyanlığın tanrı anlayışlarında ön plana çıkarılabilecek hususlar nelerdir? Kur’an’ın tanrı anlayışı, her iki din karşısında nerede

konumlandırılabilir? Bu çerçevede Kur'an'ın tevhid anlayışının toplumsal düzeyde bir vahdet anlayışına olanak sağladığı söylenebilir mi? İlgili sorulara cevap aranırken öncelikle Yahudi ve Hıristiyanlığın tanrı anlayışları üzerine kısa açıklamalar yapılacak ardından Kur'an'ın tevhid anlayışının her iki gelenekten ayrılan yönleri ortaya konmaya çalışılacaktır. Kısaca bu yazımızda İbrahimi dini gelenekler olarak bilinen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın tanrı anlayışları ana hatlarıyla verildikten sonra tevhid ve vahdet kavramlarının birbiriyle ilişkisi bağlamında söz konusu tanrı anlayışlarının ve bunların tezahürlerinin bir karşılaştırması yapılmaya çalışılacaktır.

Tanrı'nın varlığına dair insanlığın tutumu hangi istikamette olursa olsun, insanlık tarihinde zuhur eden tanrı inancı şaşırtıcı şekilde hemen hemen tüm dini geleneklerde benzerlik göstermekte ve bilhassa tanrıcılık bağlamında bir yakınlık söz konusu olmaktadır. Günümüzde bazı toplumların din dışı gidişatlarına karşın, tanrı düşüncesi ne olursa olsun insanları etkilemekte ve bir şekilde O'nun hakkında konuşmaya zorlamaktadır. Söz gelimi son araştırmalarda örneğin Amerikalıların %98'e yakınının Tanrı'ya inandıklarını söylediklerini ifade edilmektedir³. Keza yine Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 2014'de yapılan bir araştırmada ülkemiz insanının % 98,7'sinin Allah'ın gerçekten var bir olduğuna inandığını ifade ettikleri kaydedilmektedir.⁴ Keza diğer toplumlarda değişkenlik arz etmemekle birlikte ciddi bir tanrı inancı olduğu bilinen bir vakiadır. Sorun bir Tanrı'ya inanılıp inanılmadığı değil, Tanrı'ya inandığını ifade eden insanların hangi Tanrı'ya veya nasıl bir Tanrı'ya inandıklarını düşündüklerinde yatmaktadır.

Her ne kadar pozitivist anlayış tersini iddia etse de insanoğlunun en başından beri, her şeyin ilk nedeni ve kendi varlığının sebebini araştırma aşamasında tek bir yaratıcı düşüncesine meyilli olduğu bilinmektedir. Söz gelimi çok tanrıcı dinlerin bile özünde tek tanrıcılığa yönelik imalar taşıdıkları herkesin malumudur. Bu hususta kanıt sunmak veya örnekler

³ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara: Ayraç Yayınları 2008, s. 15.

⁴ Bkz. *Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2014, s. 11.

vermek bu çalışmanın hedefi değildir. Nitekim tevhid inancının insanlık tarihi boyunca hemen hemen tüm dinlerde var olduğuna dair ilahiyat literatüründe birçok çalışma bulunabilir. Fakat dinsel gelenekler içinde köken itibarıyla tek tanrı inancı üzerinden temellendirilmiş dinler, “İbrahimi dinler” olarak kabul edilenlerdir. Bu yüzden Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam’ın tanrı anlayışlarını tevhid ekseninde ana hatlarıyla ortaya koymamız gerekmektedir.

Yahudilikte Tevhid

Yahudiliğe göre Tanrı, her şeyi yaratan ve hükmeden yüce varlıktır. Monoteist anlayışın hâkim olduğu Yahudilikte tek ve biricik olan Tanrı, yaratıcı olarak her şeyden ayrı ve hiçbir şeye benzememektedir. İsrailoğullarının kendisini İbrani atalarının Tanrısı olarak tanıtan ve tek bir Tanrı’yı tanımalarına yönelik emir *Torah*’ın “Tesniye” kitabında yer alan *Şema* duasında “Dinle Ey İsrail! Tanrımız olan Rab tekdir” şeklinde yer almaktadır. Yahudiler bugün *Şema*’yı okuduklarında *Bizim Tanrımız Yehova, Tek ve Biriciktir* diyerek ona tek Tanrı bir yorum getiriyor gözükmektedir.

9

OMÜİFD

Ne var ki katı monoteist bir yapıya sahip olduğu düşünülen Yahudilik, Tanah ve özellikle mistik geleneği ifade eden Kabala anlayışı içerisinde bazı antropomorfik ifadelerle bu anlayışın zaman zaman ötesine geçmiştir. Söz gelimi *Tanah*’da Tanrı’nın zatında eşsizliği vurgulanmakla birlikte onun tıpkı bir beşer gibi bazen sevinen, bazen kıskanan bazen de öfkelenen bir varlık olarak tasvir edilmiştir. Bunun yanında Tanrı’nın uzuvlarını, her birinin adını ve ölçüsünü tasvir eden *Şi’ur Koma* adlı risalede bu mistik antropomorfizmin zirveye ulaştığı söylenebilir.⁵ Yine Kabala geleneği içerisinde yer alan bazı anlayışlar, bir ölçüde panteizmi çağrıştırmaktadır. Söz gelimi, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan *Habad Hasidiliği* tarafından dua cümlesinden yer alan “Tanrı Birdir” ifadesi “Her şey bir olan Tanrı’dan ibarettir” şeklinde yorumlanmıştır.⁶

⁵ Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008, s. 84.

⁶ Gürkan, *Yahudilik*, s. 84

Bu çerçevedeki örnekler çoğaltılabilir. Fakat burada Yahudilikteki tek tanrı anlayışıyla ilgili olarak açığa çıkarılması gereken en önemli husus, Tanrı'nın tüm kâinatın mı yoksa İsrail ırkının mı Tanrısı olduğu meselesidir. Tanah'daki tanrı anlayışına baktığımızda Yahve'nin tüm kavimlerin ve milletlerin değil, adeta sadece İsrail kavmin Tanrısı olduğunu görmekteyiz. Öyle ki bu Tanrı, İsrailoğullarını Mısır esaretinden kurtarmak için Musa'yı görevlendiren, onları salıvermek istemeyen Firavun ve ahalisini cezalandıran, Sina'da İsrailoğullarıyla özel ahit yapan, kendisine verdikleri söze uymadıklarında zaman zaman onları cezalandıran, ancak hiçbir şekilde onlardan vazgeçmeyen bir ilah olarak tasvir edilmektedir. Bu Tanrı anlayışından hareketle Tanrı Yahve'nin İsrailoğullarıyla, dolayısıyla da günümüzdeki Yahudilerle ilişkisi, baba-oğul ilişkisine benzetilmiştir. Nasıl ki oğul babasına itaat ederek onun dediklerini yaptığında babası tarafından ödüllendirilirse İsrailoğulları da Tanrı'ya itaat edip onun emirlerine sadık kaldığında onları ödüllendirmektedir. Yine nasıl ki oğul babasına itaatsizlik gösterip onun dediklerinden çıktığında babası tarafından hiçbir şekilde terk edilmeyip sadece bir takım cezalara çaptırılırsa aynı şekilde İsrailoğulları da Tanrı'ya itaatsizlik ederek başka ilahlara taptıklarında sadece tekrar kendine ibadet etmelerini sağlamak için onları cezalandırmaktadır, yoksa hiçbir şekilde onları terk etmemektedir. İşte tam da bu nokta da Yahudiliğin tevhid anlayışı tıpkı kendi gibi monoteist inanca sahip olan İslam'dan ayrılmaktadır.⁷ Zira Yahudilik'teki böyle bir tanrı tasavvurunun arka planda siyasi bir zemine yaslandığı ve diğer dini anlayışlar ile pratiklerin bu siyasi zemin üzerinden biçimlendirildiği söylenebilir.

Bu bakımdan esas itibariyle Yahudilikteki Tanrı inancıyla ilgili temel nokta, bunun İsrailoğulları özelinde siyasi bir dil üzerinden yürütülmüş olmasıdır. Burada Tanrı, çoğunlukla İsrailoğulları'na nispetle ele alınan ve her zaman onlarla ilişkisi bağlamında tarihin içinde yer alan biri olarak düşünülmüştür. Bunun Yahudi siyasal ve kültür tarihine katkısı, siyasal ve kültürel tarihin aynı zamanda teolojik tarihin bir parçası olarak

⁷ Mahmut Aydın, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, İstanbul: Ensar Yay., 2010, s. 284.

anlaşılmasına sebep olmasıdır. Bu yüzden Yahudi düşüncesinde Tanrı, onları Mısır'dan kurtaran, diğer uluslar karşısında onları ayrıcalıklı yapan vb. olarak tasvir edilir. Dikkat edilirse burada Tanrı tektir. Ancak Tanrı'nın, inayetiyle yön verdiği; diğer uluslar arasından seçip çıkardığı ve insanlık tarihini onların etrafında kurguladığı bir ulus olarak Yahudi ulusu da tektir. Dolayısıyla Mısır, Babil, Asur vb. diğer uluslarla sürekli olumlu ya da olumsuz ilişki içerisinde olmalarına karşın onlar karşısında İsrail ulusunu ayrıcalıklı yapan da bu Tanrı ile tarih arasındaki ilişkidir.

Görülen o ki bu durum, Tanrı'yı bir ulusun ve o ulusun değişen, gelişen veya dönüşen bilincinin sınırları içinde konumlandırma ve sınırlamakla sonuçlanmıştır. Burada belirlenen sınırlar bağlamında Tanrı, İsrail ulusu ile birlikte tarih içinde ilerleyen, irade koyan, inisiyatif alan ve doğrudan yahut bir kurtarıcı figür üzerinden dolaylı olarak bu ulusu koruyup kollayan bir *hani* konumundadır. Eski Ahit'in baştan sona kabataslak bir okuması bile İsrailoğulları'nın siyasi, kültürel tarihlerinin nasıl Tanrı ile birlikte ilerleyen teolojik-politik bir tarih haline getirildiğini anlamak için yeterlidir. Burada Tanrı, olaylara bazen doğrudan bazen de araçlar vasıtasıyla müdahale ederek siyasi-kültürel tarihin biçimlendiricisi konumundadır. Olayların arka planında hep büyük bir kalabalığa karşı (diğer uluslar) bir tarafı (İsrail) tercih eden; tarihin yönünü de bu tercih doğrultusunda kurgulayan bir güç olarak takdim edilir. Bu bakımdan Tanah'da ve genel olarak Yahudi düşüncesinde Tanrı bir olmakla birlikte; İsrail ulusunun siyasi-kültürel bilincinin bir parçası olarak işlev görür. Bu anlamda görünürde fazlasıyla olaylar karşısında "etken" gibi gözükmesine karşın esasında "edilgen" bir Tanrı söz konusu olmaktadır.

Yahudilikteki Tanrı anlayışı ve dolayısıyla da tevhid anlayışı ile ilgili dikkat çeken bir diğer nokta da diğer uluslar karşısında "ötekileşen" bir millet olarak İsrail ulusunun, bu ötekileşmenin teolojik temeli olarak kendi tanrı anlayışlarını inşa etmeleridir. Bir kere Tanrı siyasi-kültürel tarihin onaylayıcı bir unsuru haline getirildiğinde kaçınılmaz olarak ona birtakım sıfatların yakıştırılması, dahası siyasi tarihin bir hamisi olarak antropomorfik yakıştırmaların ortaya çıkması kaçınılmaz gözükmektedir.

Antropomorfik tanrı anlayışı, diğer uluslara üstün olmak ve onlara korku salmak için aşkın olan bir tanrının “görünebilir” olmasının bir yoludur.

Buradaki sorun Tanrının (Yahve) aşkın olması ile görünebilir olması arasındaki gerilimin nasıl aşılabacağıdır. Şüphesiz bu gerilim, hem Yahudilerde hem de Hıristiyanlarda bir ara sınıfın yani din adamları sınıfının oluşturulmasına sebep olmuştur. Tanrıyı görünür kılma, olaylar karşısında bir tarafı tutma ve doğrudan müdahil kılma telaşı pratikte hahamların/rahiplerin otoritesiyle sonuçlanmıştır. Bunun siyasi-kültürel tarih açısından karşılığı şudur: Tanrı bize aittir; diğerlerine karşı bizi tercih eder, bizimle birlikte savaşır. Bu bakımdan Yahudi teolojik-siyasi tarihinde “ötekileşen” bir ulus yaratma çabası, tam da bahsi geçen tanrı inancıyla paralel ilerler. Dahası böyle bir anlayış, tüm uluslar arasında bir vahdeti değil, ayrışma ve ayrıştırmayı öngörür. Uluslar arasındaki ilişki, bir arada olma, birlik olma ya da bir uyum sorunu değil; üstün gelme sorunu-
12
Dolayısıyla Yahudilikte siyasi-tarih Tanrı eliyle kutsanmaktadır.

OMÜİFD

Hristiyanlıkta Tevhid

Siyasi tarihin Tanrı eliyle kutsanması sorunu Yahudilikteki kadar yoğun olmasa da Baba, Oğul ve Kutsal Ruh adı altında üç kişilikte tek bir Tanrı'nın olduğunu öngören Hristiyanlık'ta da kendini göstermektedir. İslam literatüründe teslis olarak bilinen bu anlayışta İsa-Mesih'in Tanrı'nın unsurlarından biri haline getirilmesinin başka sebepleri de olmakla birlikte bunun Yahudi tanrı anlayışının doğal olarak geldiği bir sonuç olduğunu iddia etmek pek de yanlış olmaz. Zira Hristiyanlık, Yahudi geleneğinin Tanrı'yı siyasi-kültürel tarih içinde “görünebilir” kılma arzusunun bir devamı gibi durmaktadır. Bir farkla ki İsa Mesih'in şahsında Tanrı, inayetiyle sadece İsrail ulusunun değil tüm insanlığın gidişatını değiştiren olarak tasavvur edilmektedir. Burada hem Yahudi hem de Hristiyan geleneğinde bireysel çabaların bu üst anlatı içerisinde belirsizleştirildiği ve önemsizleştirildiği görülebilir. İncillerde anlatıldığı kadarıyla, Yahudilerin İsa-Mesih'i “Tanrı oğlu” olduğu iddiasıyla suçlamaları, Tanrı'nın biricikliğine yönelik bir kaygıdan ziyade Tanrı'nın İsrail'e mahsus kılınmasına bir itirazı ima ettiği içindir. Özellikle “Tanrı'nın Krallığı” ifadesi,

hem Yahudiler hem de Roma yönetimi tarafından bir siyasi başkaldırının sloganı olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden erken Hıristiyanlık tarihi bu siyasi gerilimlerin izlerini taşır. Bir tarafta Yahudiler ve Roma ile Hıristiyanlar arasındaki gerilimler, diğer tarafta ise erken Hıristiyan gruplar arasındaki gerilimler, bütünüyle tanrı anlayışları üzerinden yeniden kurgulanarak Hıristiyan teolojisinin zeminini oluşturmuştur. Sözgelimi Yahudi-Hıristiyan gruplarla Pavlusçu Hıristiyan gruplar arasındaki ayrışma ve çatışmaların, teolojik anlayışları da etkileyerek merkez kilisenin ortaya çıkmasında önemli bir yere sahip olduğu söylenmektedir. Burada Mesih'e yüklenen misyon, bu bağlamda teslis inancı, diğerlerine karşı bir tarafın (Kilise) üstünlüğünü onaylayan bir dil tarafından kurgulanmış izlemine vermektedir. Sonrasında Kilise inanç bildirgeleriyle bu dogma haline getirilmiştir.

Hâlbuki kabaca bakıldığında bir Yahudi peygamberi olan İsa-Mesih'in yaşadığı sürece kendisinin Hıristiyan amentüsünde ifade edildiği üzere tanrısal bir varlık olduğu yönünde herhangi bir imada bulunmadığı görülür. Hatta o Markos İncili 10:17-18'de kendisine "iyi" diye hitap eden birine "iyi olan tek biri var, O da Tanrı'dır" diyerek Tanrı'dan başka hiçbir varlığa yüceltici sıfatlar atfedilmemesi gerektiğinin altını çizmiştir. İnsanları tek olan Tanrı'ya iman ederek onun emir ve yasaklarına uymaya davet eden bir Yahudi peygamberi olan İsa-Mesih otuz yıllarında vefat ettiğinde döneminin Yahudileri oldukça katı bir monoteist inanca sahipti ve hiç kimse onun kutsal bir kişilik olduğu kanısına sahip değildi. Belki bazı yönlerden ayrıcalıklı ve diğerlerinden farklıydı ama neticede herkes gibi sıradan bir beşerdi.⁸ Bugün bildiğimiz manada Hıristiyanlık inancını ortaya koyan ve İsa-Mesih'i gökten yeryüzüne beşeri bir hayat sürmek ve sahip olduğu kurtarıcı özelliğiyle kendine inananları kurtarmak için gelen "Oğul Tanrı"ya dönüştürme günümüz Hıristiyanlığının şekillendiricisi olarak kabul edilen Pavlus ile başlamıştır. Sonuçta Hıristiyanlıkta Baba-Oğul ve Kutsal Ruh adı altında üç şahısta tek bir Tanrı olarak ikame edilen teslis inancı kısa sürede ortaya çıkıp yerleşen

⁸ Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 136.

bir tasavvur değil, uzun bir tarihi süreç içerisinde tesis edilen bir inanç esasıdır. Bu inancın köklerinde bulunan siyasi gerilimler, doğal olarak Hıristiyanlık tarihinde, bilhassa kutsal kitabın yorum tarihinde kendini her zaman hissettirmiştir.

Yahudilik ve Hıristiyanlık bağlamında Tanrı algısının mahiyetine dair kısaca kurguladığımız çalıştığımız noktalar, her iki geleneğin Tanrı anlayışlarının esas itibariyle siyasi gerilimlerin içinde görüldüğünün bir işareti olarak anlaşılabilir. Bu nedenle monoteist kökene sahip olmalarına karşın siyasi-kültürel süreç içinde tevhide aykırı farklı tanrı anlayışlarını her iki gelenekte de görmek şaşırtıcı değildir. Meselenin toplumsal açıdan başka bir boyutu daha vardır. Bir kere bu geleneklerde Tanrı, siyasi gerilimlerin bir parçası olarak konumlandırılmaya çalışıldığında, toplumsal düzeyde bir vahdetin sağlanması da mümkün gözükmemektedir. Bunun tipik örneği, İslam'ın ortaya çıktığı yıllarda Yahudi ve Hıristiyanların gruplara ayrıldıklarına dair Kur'an'ın ifadeleridir. Kur'an, Yahudi ve Hıristiyanların gruplara (*ahzab*) ayrıldıklarını söylerken esas itibariyle onların toplumsal düzlemde bir vahdeti sağlayamadıklarını da dile getirmiş olmaktadır. Bu aslında Tanrı'nın hep siyasi gerilimler bağlamında anlaşılmasının bir sonucudur. Şu halde burada cevap bekleyen sorular şunlardır: Kur'an, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerden ayrı olarak nasıl bir tevhid anlayışını öngörmektedir? Kur'an'ın dile getirdiği tevhid anlayışı toplumsal alanda bir vahdetin sağlanmasına nasıl katkı sağlar?

İslam'da Tevhid

Kanaatimizce Kur'an, esas itibariyle tanrıyı siyasi ve kültürel tarih içinde konumlandırmanın aksine Tanrı anlayışından (tevhid) hareketle toplumsal yaşamın sosyo-kültürel bağlamını anlamamızı salık vermektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın dile getirdiği Allah'ın birliği anlayışı, tüm hadiselerin onun etrafında döndüğü, onunla anlam kazandığı bir çekim merkezi olarak görülebilir. Bu anlayışta tevhid, siyasi gerilimlerin bir parçası olarak görülmez, daha ziyade bireysel ve toplumsal yaşamın kendisine göre belirlendiği bir merkez konumundadır. En genel ifadesiyle İslam dini bu anlamda teosentrik bir dindir ve merkezindeki tevhid anlayışı bu dinin

alt yapısını ve hareket noktasını oluşturur. Şu halde Müslüman kimliğinin olmazsa olmazı olan tevhid, Allah'ın her konuda birliğini, tekliğini, eşsizliğini ve benzersizliğini ifade etmesinin yanında, bireysel ve toplumsal yaşamda da karşılığı olan bir etki alanına sahiptir. Daha açık olarak ifade etmek gerekirse Kur'an'da tevhid, insanın ontolojik varlığının (*fitrat*) ve doğanın bir parçası olarak görülmektedir. Bu bağlamda Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde olduğu üzere siyasi gerilimlerin parçası olarak yapay düzeyde işlev gören bir kavram olmaktan ziyade eşyanın tabiatının bir parçası olarak insan eylemlerinin tümüne nüfuz eder. Allah'ı birlemenin ve buna göre bir yaşam tarzı benimsemenin insanın kendi tabiatına (*fitrat*) en uygun şey olarak görülmesi de bu yüzdendir. Böylece Allah'ın birliğinden, tüm insanların birliğine; nihayetinde toplumsal birlik ve beraberliğe doğru yaşamın tüm alanlarında bir vahdet öngörülür. Burada Yahudi ve Hıristiyan geleneklerden ayrı olarak sadece bir kurtarıcı figür üzerinden değil, salih amellerle her bir bireyin çabasına yönelik vurgu da önem arz eder.

Kur'an'ın Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamber geleneğini tevhidin bir parçası olarak kabul etmesini ve onların bireysel çabalarını örnek model olarak bize sunmasını da bu çerçeveden anlamak yanlış olmayacaktır. Dikkat edilirse Kur'an, daha önce Yahudi ve Hıristiyan gelenekler tarafından işaret edilen peygamber geleneğini çoğunlukla kabul etmesine karşın onları, her iki gelenekten oldukça farklı biçimlerde yeniden yorumlar. Burada özellikle Kur'an'ın bir *hanif* olarak İbrahim peygambere ve onun geleneğine atıf yapması dikkate değerdir. İbrahim peygamber, hem Allah'ı saf bir biçimde birleyen bir sembol, hem de toplumsal birlik ve beraberliğin bir modeli olarak Kur'an'da bu anlamda övülmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ın, Yahudi ve Hıristiyanları gruplara ayırmakla (*ahzab*) suçlamasını; tevhidi insan doğasının bir parçası (*fitrat*) olarak görmesini; Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri atlayarak üst bir referans olarak İbrahim peygambere (*hanif*) atıf yapmasını birbirini tamamlayan süreçler olarak görmek gerekir.

Şu halde Kur'an, Hz. İbrahim'in dininin "hanif" olduğunu bildirmiş, bunun insan fıtratına en uygun yol olduğunu vurgulamıştır. Burada bir örnek olarak Rum Suresi'nin 30. ayetinde yer alan "O halde sen de bir hanif olarak yüzünü dine; Allah'ın fıtratına çevir ki O, insanları onun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratışında asla değişiklik olmaz. İşte bu, dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler"⁹ ayeti ile peygamberimizin "Her doğan çocuk fıtrat üzerine doğar. Sonra anne babası onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar" hadisi hatırlanabilir. Tüm peygamberler gibi Hz. İbrahim, insanları bu düşünce üzerinde birleştiren merkez olarak tevhidi düşüncenin sembolüdür. Hz. İbrahim, putlara ve gök cisimlerine tapınmanın son derece yaygın olduğu Babilliler döneminde yaşamıştır. Kur'an'da da anlatıldığı gibi¹⁰ Hz. İbrahim hanif olarak bunlara tapmayı reddetmiş ve başta babası olmak üzere halkına tevhid inancını yerleştirmek için yoğun bir mücadeleye girişmiştir.

16

OMÜİFD

Ali Şeriatî'nin de vurguladığı üzere Hz. İbrahim'in mücadelesi sadece putperest, şuursuz bir halkın geleneğiyle yapılan mücadele değildi. Haddizatında putperestlik de şuur taşımayan bir avuç cahil ve bedevi bir topluluğun bir yere koyduğu ve sonra gidip ona tapındığı bir inanış değildi.¹¹ Putperestliğin toplumdaki teşekkülünün önemli bir sosyolojik felsefesi vardır. Hz. İbrahim, putları kırmak ve putperestliğe karşı gelmekle sadece Ur şehrini ve Babillileri kurtarmadı, sosyolojik manada yaşadığı toplum tarafından putperestlik anlayışıyla tesis edilen sınıfsal ayrımcılık ve ailevi farklılıkların önüne geçmeye çalıştı. Çünkü tevhid inancının olmadığı sistemler, insanların eşit olmadığı düşüncesini yerleştirir ve onu meşrulaştırır. İşte Hz. İbrahim zulüm ve ayrımcılık vasıtası yapılan ve bireylerin eşit haklardan mahrum olmasının önüne geçen bu dini yıktı ve onun yerine tüm insanlık için fıtratta mevcut olan, tüm zamanları aşan tevhid inancını tesis etmeye çalıştı.¹² Çünkü putperestlikte

⁹ Kur'an, 30:30.

¹⁰ Kur'an, 6:76.

¹¹ Ali Şeriatî, *İbrahim'le Buluşma*, Ankara: Fecr Yayınları, 2013, s. 30.

¹² Şeriatî, *İbrahim'le Buluşma*, ss. 30-35.

birden çok tanrısal varlığın bulunması aynı zamanda birkaç farklı toplumsal grubun ve birkaç farklı insanlık şeklinin bulunması anlamına geliyordu. Paganist inanç yapılarında her grup ve aile kendi statüsü gereği kendine has tanrısal varlıklara sahiptir. Herkes sahip olduğu sosyal statü üzerinde put edinmekte ve diğerlerinin putları üzerinden sosyal konumlarını da yeniden gözden geçirmektedir. Oysa tevhid, herkesin bir ve aynı Tanrısı'nın olması yani esasen herkesin eşit olduğu inancını yerleştirmektedir ki işte bu da somutlaştırılmış putlara değil toplumun kokuşmuş düzenine balta vurmaktır demektir ve Hz. İbrahim de bunun örnek modeliydi.

Sonuç

Tevhid meselesi barındırdığı anlamlar itibariyle bütün dini amel ve pratiklerin üzerindedir. Tevhid inancı toplumların değerlerini Mutlak Varlık'a bağlayarak tevhid üzerinden evrensel bir ahlak düzeni oluşturmaktadır. Fakat tevhidin bu sosyal statüsünün yanında, ondan çok daha önce bahsedilmesi gereken insanın kendi şahsına dönük veçhesiyle olan ilintisidir. Tevhidin ne olduğunu ortaya koymak kadar onun ne olmadığından da bahsetmek aynı derecede zorunlu ve gereklidir. Tevhid, kişinin sahip olduğu dini duygu, eğilim veya dünyevi anlayışını düzeltmesi anlamlandırır; yoksa hedefi kişide ve toplumda dini duygu yaratmak değildir. Çünkü tevhid inancı peygamberlerin getirdiği bir mefhum değil, zaten insanların fitratında olan bir inanç biçimidir. Peygamberler bu inancı tesis etmek için değil, düzeltmek ve kökleştirmek için gönderilmişlerdir. Bu yüzden Kur'an'ın, Yahudi ve Hıristiyan gelenekleri atlayarak İbrahimi gelenek üzerinden tevhidi sembolleştirmesi İbrahim peygamberin insan fitratına yönelik bu olguyu en güzel şekilde yansıtmaya çalışmasıdır.

Bunun yanı sıra tevhid, sadece ikili olanı bire indirmek yahut çoğul olanı azaltmakla ilgili yani sayısal ve matematiksel bir inanç değildir. Tevhid tek olan Allah inancıyla birlikte bunun ne anlama geldiğini sindirebilmek ve sosyal yaşamında insanın kendisini yeniden şekillendirmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tevhid inancı daha önce de söylediğimiz gibi sadece mekanik bir düşünme tarzı değil, aynı zamanda bir veç-

hesi pratik yaşama döndürülmesi gereken bir inanış biçimidir. Yani bir anlamda tevhid, insanın kendi ahlakiliğinin ve dini gerçekliğinin farkına varmasıyla ahlaki bir sorumluluk yüklenmesini gerektirir. Bu süreç İbrahim peygamberin şahsında bir örnek model olarak karşılık bulmuştur.

Kısaca Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde Tanrı anlayışının esas itibarıyla bir siyasi gerilim malzemesi olarak işlev gördüğü söylenebilir. Bu bağlamda her iki gelenek de tüm insanların birliğini değil, “öteki” olarak nitelendirdiği grubun karşısındaki konumlarını güçlendirmek için Tanrı’yı daha da görünür kılmaya çalışmıştır. Bu durum, bir taraftan tarih içinde her iki gelenekte tevhidin bozulmasıyla diğer taraftan ise söz konusu geleneklerin aralarında gruplara (*ahzap*) ayrılmasıyla sonuçlanmış; toplumsal birlik ve beraberlik sekteye uğramıştır. Buna karşın, Kur’an, tevhidi siyasi gerilimler arasında konumlandırılan bir şey olarak görmek yerine insan doğasının bir parçası olarak kabul etmiştir. Böylece Yaraticının birliğine inanmanın ve buna göre davranmanın toplumsal birlik ve beraberliğin en önemli veçhesi olduğuna vurgu yapmış ve bunun örnek bir modeli olarak Hz. İbrahim ve onun geleneğine dikkat çekmiştir.

18

OMÜİFD

Kaynakça

- Alıcı, Mustafa, *Evrimsel Politeizm Devrimsel Monoteizm*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.
- Aydın, Mahmut, *Ana Hatlarıyla Dinler Tarihi*, İstanbul: Ensar Yay., 2010.
- Gürkan, Salime Leyla, *Yahudilik*, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Şeriati, Ali, *İbrahim'le Buluşma*, Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- Türkiye'de Dini Hayat Araştırması*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2014.



BİR YAHUDİ TANRIÇASI OLARAK AŞERA

CENGİZ BATUK*
MEVLÜDE KÖROĞLU**

Asherah as a Jewish Goddess

Abstract: According to some historians, Judaism is the oldest known monotheist religion in history. For this reason, it is thought that Christianity and Islam have developed out of itself. However, the Torah has not revealed the concept of a universal and absolute dominant one God. In the Torah, Yahweh says that he is the only god of Israel. Both the development of concept of God in Tanah and the adoration to the occasional other gods or goddesses of the Israelites have made controversial the idea of God in Judaism.

In this sense, Asherah is an ancient Canaanite goddess that has been mentioned in Tanah. In ancient Semitic religion, she is a mother goddess who appears in a number of ancient sources. In this article we will discuss the existence of Goddess faith in Judaism by examining the Asherah, who has been mentioned in the forty places in Tanah together with the name Yah-

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi ABD.
[cengiz.batuk@omu.edu.tr].

** Ondokuz Mayıs Üniversitesi, SBE Doktora Öğr. [mewlude_koroglu@hotmail.com].

weh and in the inscriptions found that after the archaeological excavations. First of all, it will include the significance and historical development of the Asherah, then how Asherah has been mentioned in the Tanah, and finally, findings related to the Asherah in archaeological studies.

Keywords: Ashera, Monotheism, Goddess, Judaism.



Öz: Tarihçilerin bir kısmına göre Yahudilik tarihte bilinen en eski monoteist dindir. Bu nedenle de kendisinden sonra ortaya çıkan Hıristiyanlık ve İslam'a kaynaklık ettiği düşünülür. Fakat Tevrat evrensel ve mutlak hâkim bir tek tanrı anlayışını çok net ortaya koymaz. Tevrat'ta Yahve, kendisinin sadece İsrailoğullarının tanrısı olduğunu söyler. Hem Tanah'taki tanrı düşüncesinin gelişimi, hem zaman zaman İsrailoğulların başka tanrı ya da tanrıçalara tapınmaları Yahudilikteki Tanrı fikrini tartışmalı hale getirmiştir. Bu anlamda Aşerah ismi Tanah'ta geçen antik bir Kenan tanrıçasıdır.

Bu yazıda Tanah'ta kırk yerde ismi zikredilen ve arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkarılan yazıtlarda ismi Yahve ile beraber geçen Aşera'yı inceleyerek Yahudilikteki Tanrıça inancının varlığını ele alacağız. İlk önce Aşera'nın anlamı ve tarihsel gelişimine yer verip sonra Tanah'ta Aşera'dan nasıl bahsedildiği ve son olarak da arkeolojik çalışmalarda aşera ile ilgili bulgulara yer verilecektir.

Anahtar Sözcükler: Aşera, Tanrıça, Tek Tanrıçılık, Yahudilik.



Giriş

Tanah, monoteist bir dinin kutsal kitabı olmasına rağmen zaman zaman bu metin içerisinde şu ya da bu şekilde farklı tanrı ve tanrıçalardan söz edilmektedir. Çoğu zaman bu tanrı ve tanrıçalar Yahudi tanrısı Yahve'nin muhalifi ya da istemediği tanrısal varlıklar olarak karşımıza çıksa da bazen sanki farklı amaçlarla orada yer aldıklarını düşündürecek emareler ortaya çıkmaktadır. Tanah'ta birçok tanrıça ismi de yer alır. Aralarından bir tanesi tanrıça Aşera (Asherah) diğerlerine göre daha fazla öne çıkar. Kuşkusuz tanrıçalık sorunu ya da tanrısal düşüncenin feminen ifadesi ayrı bir tartışmanın konusu fakat bu yazıda biz ondan ayrı olarak Tanah'ta kırk yerde ismi zikredilen ve arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkarılan yazıtlarda ismi Yahve ile beraber geçen Aşera'yı inceleyerek

Yahudilikteki Tanrıça inancının varlığını ele alacağız. İlk önce Aşera'nın anlamını, Kenan ve Mezopotamya inançlarındaki yeri ve tarihsel gelişimine yer verip sonra Tanah'ta Aşera'dan nasıl bahsedildiği ve son olarak da günümüzdeki arkeolojik çalışmalarda aşera ile ilgili bulgulara yer verilecektir.

Yahudilik, dinlerin tarihsel evrimini dikkate alan birçok tarihçiye göre tarihte bilinen en eski tek tanrılı din olarak kabul edilir. Bu yönüyle de kendisinden sonraki Hıristiyanlık ve İslam gibi monoteist dinlere kaynaklık ettiği ve onları etkilediği düşünülür. Lakin diğer taraftan Yahudi kutusal kitabı Tanah'a ve Yahudi tarihine baktığımızda salt monoteizmle karşılaşmak pek mümkün olmamaktadır. Örneğin monoteizmin en önemli deklarasyonlarından birisi kabul edilen Musa'ya verilen on emirde bile mutlak ve evrensel bir tek tanrıdan ziyade adeta bir klan tanrısından söz edilir: "“Seni Mısır'dan, köle olduğun ülkeden çıkaran Tanrın RAB benim. 'Benden başka tanrın olmayacak. 'Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sulara yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın. Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın. Çünkü ben, Tanrın RAB, kıskanç bir Tanrı'yım.”¹

Her ne kadar on emir tek tanrıya vurgu yapsa da başka tanrıların varlığını yadsımaz ve bu yüzden olsa gerek Yahve kıskanç bir tanrı olduğundan söz eder. Lakin bu zamanla gelişen bir tek tanrı anlayışını mı yoksa tek tanrı anlayışında meydana gelen sapmayı ya da bir dejenarasyonu mu yansıtmaktadır burası tartışma konusudur. Nitekim hadiseye Freud gibi yaklaşan bazı Yahudiler bile çoklu yapıdan teke doğru giden bir tarihsel süreçten söz ederler.² Lakin 20. yy.'ın başlarındaki din araştırmaları tektanrıcılığın tedrici, sürekli ve her yerde aynı şekilde gerçekleşen bir evrimin son sahfası olduğu şeklindeki teoriyi de çökertir. Sonrasında ise Wilhelm Schmidt'in formüle ettiği şekliyle tek tanrıcılık insanlığın dininin en son şekli olarak kabul edilmek yerine insanoğlunun ilk

¹ Çıkış 20:2-5; Tesniye 5:6-9

² Bkz. Sigmund Freud, "Moses and Monotheism", The Origin of Religion, London: Penguin Books, 1990.

dini olarak takdim ediliyordu. Bu da doğal olarak vahyin iddia ettiği düşünceye geri dönüş anlamı taşıyordu. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de gerek Yahudiler için ve gerekse diğer insanların sürekli tevhid'den uzaklaşmalarından, saplamalarından ve peygamberlerinin onları tekrar tek tanrı inancına çevirmesinden söz edilmektedir. Yine Zerdüş'tün tarihte ilke kez tek tanrıya (Mazda'ya) tapınmaya insanları davet edenin kendisi olmadığı şeklinde beyanları söz konusudur. Pettazzoni gibi bazı dinler tarihçileri ise monoteizmin politeizmden sonra ortaya çıktığını lakin evrimci teorinin iddia ettiği gibi ondan gelişmediğini iddia ederler. Pettazzoni'ye göre, monoteizm, çoktanrıçılıktan evrimci bir süreçle gelişmek yerine devrimci vasıtalarla oluşur. Tektanrıci bir dinin oluşumu dini bir devrime bağlıdır.³ Pettazzoni'ye göre monoteist inanç daima politeizme bir cevap niteliğindedir.⁴

22

OMÜİFD

Gerek On Emir'deki ifadelerle ve gerekse Tanah'ta yer alan uluhiyetle ilgili diğer ifadelerle baktığımızda yukarıdaki tartışmaların her birine zemin hazırlayacak bir malzeme bulmak mümkün. Hem evrimsel çoktanrıçılıktan tek tanrı düşüncesinin gelişimine (Tora'daki tanrı ile ilgili ifadeler ve anlatılar) hem de monoteist çizgiden uzaklaşıp çoktanrıçılığa meyiletme (Harun'un icraatları; Süleyman ve onun sonrası dönemde ortaya çıkan gelişmeler vb.) ve aynı zamanda Pettazzoni'nin teorisine uygun bir tarzda politeist bir yapı içerisinde peygamberlerin başını çektiği monoteist bir çizgiye dair söylemler söz konusudur. Sorun da tam olarak burada başlamaktadır. Zaman zaman ismi başka tanrı ve tanrıçaların arasında sayılan Yahudi tanrısı (Yahve, Yehova – Elohim vb.) tek bir tanrı mıdır? Yahve, Kenan tanrıları panteonundan bir tanrı mıdır? Maskülen ya da feminen bir tanrı mıdır?

20. yüzyılda yapılan bazı arkeolojik çalışmalar sonucunda ortaya çıkan yazıtlar Yahudiler arasında Tanrıça tapımı hakkında yeni bilgilere

³ Raffaele Pettazzoni, "Tektanrıçılığın Oluşumu", *Tanrı'ya Dair*, derleyen ve çev.: Fuat Aydın, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.25; Mustafa Alıcı, *Evrimsel Politeizm Devrimci Monoteizm*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013, ss.382-4.

⁴ Alıcı, *Evrimsel Politeizm Devrimci Monoteizm*, s.378.

ulaşmamızı sağlamıştır. Sina'nın kuzeyinde bulunan Kuntillet Ajrud'da 1977-78 yıllarında yapılan kazılarda "Seni Samarya'nın Yahvesi ve Aşerası adına kutsuyorum" ifadelerine rastlanıldı. Bu tabletler Tanah içerisinde kısmen üstü örtük bir tarzda anlatılan bir tanrıça tapımının bir anlamda ilk somut delili anlamına gelmektedir. Lakin tüm bunlar Yahudilik'te aslında özünde Anne Baring'in de iddia ettiği gibi başta olan bir tanrıça tapımının zamanla tek tanrı inancının altında değişime mi uğradığını mı göstermektedir? Yoksa politeizmle monoteizmin savaşımını mı göstermektedir?

1.Aşera (Asherah)

Aşera kelimesi hakkında önceden bilinenler neredeyse sadece Tanah'a dayanmaktaydı ve Tanah'taki ifadelerle göre ahşap bir direk olarak anlaşılmaktaydı. Fakat 1929'dan beri Suriye'nin Ugarit bölgesinde bulunan çiviyazısı tabletler sayesinde Aşera hakkında günümüzde çok sayıda belge ve bilgiye sahibiz. Bu metinlerine göre İbranicesi Aşera olan Atirat bir Kenan tanrıçasıdır ve El'in eşi ve aynı zamanda "Denizlerin Kraliçesi"dir.⁵ Tanrıça Aşera, muhtemelen Kenan tanrılar panteonundaki en yaşlı tanrıçadır. Yaklaşık olarak MÖ 1750'de Sümer tabletleri ondan El olarak da adlandırılan, Kenan tanrılar panteonunun baba tanrısı olan Anu'nun eşi olarak söz eder. Onun rolü, aşağı yukarı Sümer tanrısı An'ın kine yakın olarak konumlandırılmıştır. Aşera için kullanılan Denizler Kraliçesi sıfatı onunla Sümer tanrıçası Nammu, ve Mısır tanrıçası İsis arasında bir bağ kurulmasına yola açmıştır.⁶

Kenan kozmogoni mitine göre El iki kadını, Aşera ve Anat'ı sabah ve akşam yıldızlarına hamile bırakır. Kendisi de El tarafından doğurulmuş olan Aşera'ya ise "Tanrıların Anası" adı verilir. Aşera yetmiş Tanrı doğurur ve Baal dışındaki bütün Tanrılar Aşera'nın soyundandır. Yeryüzünün Efendisi sıfatı ile tanıtılmasına rağmen El, mitlerde fiziksel açıdan zayıf,

⁵ William J. Fulco, "Athirat", *The Encyclopedia of Religion*, c. 1, New York: Macmillian Publishing Company, 1987, s. 491.

⁶ Anne Baring & Jules Casford, *The Myth of the Goddess, Evolution of an Images*, London: Arkana-Penguin Books, 1993, s.454.

kararsız biri olarak görünür, bir süre sonra onun yerini Baal alır. El ve Baal arasındaki çatışmalar Baal'ın zaferiyle sonlanır. Baal Tanrılar panteonunda El'in oğulları arasında sayılır. Baal sadece El'in yerini almakla da kalmaz, Aşera ve Anat da artık onun eşleridir.⁷ Aşera'ya El'in eşi anlamında Elat denildiği, aynı zamanda Baal'ın eşi anlamında Baalat denildiği de bilinmektedir.

İbranicede kullanılan Aşera kelimesinin anlamı ise belirsizdir. Doğru yolda gitmek veya dosdoğru gitmek anlamındaki bir fiilden türetilmiş olabileceği düşünülmektedir. Denizi arşınlayan, denizde yürüyen ve mabet anlamına gelebileceği de ifade edilmiştir.⁸ Bunun yanı sıra Tanah'ta geçen aşera kelimesiyle genellikle mihrapta asılı duran kutsal direğin kastedildiğini görmekteyiz.⁹ Ayrıca Aşera'nın Aştart, Astarte, İştart, İsis ve Aştoret gibi bölgedeki birçok ana Tanrıça ile bağlantılı olduğu ortaya çıkarılmıştır. Onunla ilgili iddialardan bir tanesi İbrani tanrısının kendisini El'in baba tanrı imajında erittikten, asimile ettikten sonra İbrani halkının gözünde Yahve'nin karısı olduğudur. Yani bu iddiaya göre El (Anu) Yahve'ye dönüşmüş ve bu dönüşüm sonrasında da İbraniler aşera'ya kendi tanrıların eşi olarak tazimde bulunmuşlardır. Ki bu anlamda onun diğer bir ismi de "Tanrıların Annesi"dir.¹⁰ Diğer taraftan Aşera'nın, Tanah'ta birkaç yakın doğu tanrıçasının karışımı olarak sunulduğu düşünülmektedir. Bunlar; Atirat, Astarte, Anat ve Mezopotamya Tanrıçası İnanna-İştart. Hepsi bereket Tanrıçası ve o dönemde Kenan bölgesinin etrafındaki kültürler tarafından tapınılan Tanrıçalardır. Tanah'ta geçen aşera kelimesi aynı zamanda Tanrıça Aşera'yla ilişkili bir nesne veya tapınma yerini de kasteder.¹¹

2.Tanah'a Göre Aşera

⁷ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, cilt 1, Ali Berktaş (çev.), İstanbul: Kabalcı yayınevi, 2009. c. 1, s. 187.

⁸ Tilde Binger, *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, England: Sheffield Academic Press, 1997, s. 144.

⁹ Baring & Casford, *The Myth of the Goddess*, s.456.

¹⁰ Baring & Casford, *The Myth of the Goddess*, s.454.

¹¹ Fulco, "Athirat", s. 492; Baring & Casford, *The Myth of the Goddess*, s.428.

Tanah'ta Aşera kelimesi bazen tekil bazen çoğul olarak dokuz bölümde, kırk yerde kullanılmaktadır.¹² Kullanıldığı yerlere baktığımızda ilk olarak Çıkış'ta karşımıza çıkmaktadır. Musa'ya verilen emirler arasında "gitmekte olduğun memlekette oturanlarla ahdetmekten kendini sakın, ta ki aranızda tuzak olmasın. Onların mezbahlarını yıkacaksınız ve onların taşlarını parçalayacaksınız ve onların aşerlerini keseceksiniz" denilmektedir.¹³ Tesniye'de ise yine "onların aşerlerini balta ile keseceksiniz" emri verilmektedir.¹⁴ "Baalın mezbahı yıkılmıştı ve onun yanında olan aşera kesilmişti."¹⁵ "Oradaki bütün İsrail Yahuda şehirlerine çıktılar, dikili taşları kırdılar ve aşerleri kestiler"¹⁶ Yukarıda zikredilen pasajlara baktığımızda kelimenin gerçek bir ağaca işaret ettiği düşünülebilir. Yine Tesniye'de "Aşerlerini ateşte yakacaksınız, ilahlarının oyma putlarını baltalayacaksınız ve o yerden adlarını yok edeceksiniz"¹⁷ denilmektedir. Burada kelimenin ahşap bir direğe işaret ettiği düşünülmüştür.

Tanah'taki bu tarz ifadeler İsrailoğullarının bütünün Aşera'ya tapmaktan çok Musa gibi peygamberlerinin önderliğinde en azından bir kısmının tanrıça tapımıyla mücadele ettiklerini ya da diğer bir ifadeyle Tanrı Yahve'nin emriyle bu mücadeleyi gerçekleştirdiklerini göstermektedir. Nitekim Mezmur yazarları, putperestlikle mücadeleyi özellikle vurgularken tanrı ya da tanrıça olarak somut bir varlığa tapınma şeklindeki putperestlikten uzak durarak görünmeyen bir tanrıya imanın önemini ifade etmektedirler. Onlar bu putların/tanrıların bir anlam ifade etmediklerini boş olduklarını vurguladılar:

"Niçin uluslar: "Hani, nerede onların Tanrısı?" desin. Bizim Tanrımız göklerde, Ne isterse yapar. Oysa onların putları altın ve gümüşten

¹² Çıkış, 34:12; Tesniye 7:5, 12:3, 16:21; Hakimler, 3:7, 6:25, 26, 28, 30; I. Krallar, 14:15, 23, 15:13, 16:33, 18:19; II. Krallar, 13:6, 17:10, 16, 18:4, 21:3, 7, 23:4, 6, 7, 14, 15; II. Tarihler, 14:2, 15:16, 17:6, 19:3, 24:18, 31: 3, 33:3, 19, 34:3, 4, 7; İşaya, 17:8, 27:9; Yeremya, 17:2, Mika, 5:13.

¹³ Çıkış, 34: 12,13.

¹⁴ Tesniye, 7: 5.

¹⁵ Hakimler, 7: 28.

¹⁶ II. Tarihler 31: 1.

¹⁷ Tesniye, 12: 3.

yapılmış, İnsan elinin eseridir. Ağızları var, konuşmazlar, Gözleri var, görmezler, Kulakları var, duymazlar, Burunları var, koku almazlar, Elleri var, hissetmezler, Ayakları var, yürümezler, Boğazlarından ses çıkmaz. Onları yapan, onlara güvenen herkes Onlar gibi olacak!”¹⁸

Gerek Tora dönemindeki ve gerekse Mezmurlar dönemindeki tüm bu peygamberî çağrılar her zaman geniş yankılar bulmaz. Çoğu zaman İsrail peygamberleri yalnız ya da çok az sayıda insanla birliktedir. Lakin yine de Pettazzoni'nin ifadesiyle söylersek, İsrailoğullarının monoteist inançları dejenere oldukça Yahudi düşüncesi putperest küllere bulaşıp, batıl ve sahte inançlarla dolduğunda gelen her peygamberin amacı yeni bir reformist devrimle İsrail monoteizmini dinamik tutmak olmuştur.¹⁹

Aşera'nın Tanah'ta kullanımları her zaman Yahve'yle mücadele kapsamında değildir. Örneğin bir pasajda “İsrailoğulları Rabbin gözünde kötü olanı yaptılar ve kendilerinin Rabbini unuttular ve Baallara, Aşerlere kulluk ettiler.”²⁰ ifadesi yer alır. Bu pasajda Aşera'nın Baalla yan yana kullanılması, Baalla birlikte tapınılan bir tanrıçadan bahsedildiğini göstermektedir. Ayrıca I. Krallar'da Aşera'nın peygamberlerinden bahsedilmektedir. “Baalın dört yüz elli peygamberini ve dört yüz Aşera peygamberini Karmel dağına yanına topla”²¹ Aşera'nın peygamberlerinin olması ve Baal'in peygamberleriyle birlikte çağırılması o dönemde bir Tanrıça olarak bilindiğini göstermektedir.²² Aynı zamanda bir çift olduklarını ve Baal'in eşi olarak görüldüğünü de ifade etmektedir.²³

Her şeyden önce yukarıda ifade edildiği gibi Aşera bir Kenan tanrıçasıdır. Lakin bu Kenan tanrıçası aynı zamanda bir Yahudi tanrıçası olarak da karşımıza çıkmaktadır. Musa'nın kardeşi Harun (Aaron) Çıkış'ta

¹⁸ Mezmurlar 115:2-8; Ayrıca bkz. Mezmurlar 115:1-18.

¹⁹ Alıcı, *Evrinci Politeizm Devrimci Monoteizm*, s.383.

²⁰ Hakimler, 3: 7.

²¹ I. Krallar, 18: 19.

²² Tilde Binger, *Asherah*, s. 114.

²³ David Noel Freedman, “Yahweh of Samaria and His Asherah”, *The Biblical Archaeologist*, vol. 50, No. 4, 1987, s. 247.

karşımıza, ağabeyi Sina'ya çıktığında kavminden topladığı altınlarla bir altın buzağı yapıp insanların buna tapınmasını isteyen bir kişi olarak çıkar. Harun'un yaptığı buzağı Aşera ya da bir tanrıça değildir kuşkusuz. Lakin "Altın Buzağı" kurbansal ve cinsel içerikli ritüellerde sergilenen bir figürdür. Çünkü o, tanrıçanın üreme gücünün somutlaşmış hali olan sevgili oğlu olarak kabul edilir. Dolayısıyla arkaplanda yine bir tanrıça tapımı söz konusudur. Boğa, Mısır'da Apis, Osiris ve Serapis; Sümer'de Dumuzi; Babil'de Temmuz ve Kenan'da Baal'dir. Nitekim Süleyman sonrası dönemde yönetime gelen Yeroboam bu boğaların iki tanesinin heykelini dikecektir. Birisi Kuzey'de Bethel'de diğeri Kudüs'ün yakınlarındaydı. Tıpkı Harun'un onlara söylediği gibi söyleyerek "Tapınmak için artık Yeruşalim'e (Kudüs'e) gitmenize gerek yok" dedi, "Ey İsrail halkı, işte sizi Mısır'dan çıkaran ilahlarımız."²⁴

Harun'un bu dolaylı eylemine karşın Süleyman doğrudan tanrıça Aşera'yı mabedin içine sokar. Bu yüzden Süleyman MÖ 1000'lerde Aşera tapımını Kudüs'e getiren kişi olarak kabul edilir.²⁵ Kutsal kitapta Süleyman'dan söz edilirken onun babasının yolundan gittiği Yahve'yi çok sevdiği fakat hala çeşitli tapınma yerlerinde başka tanrılara kurbanlar sunduğu ifade edilir.²⁶ Zira 700 karısı ve 300 cariyesi vardır ve hanımlarına olan düşkünlüğü onların tanrı ve tanrıçalarına tazimde bulunmasına hatta onların putlarını tapınağın içerisine sokmasına neden olmuştur.²⁷

Süleyman'dan sonra oğlu Rehoboam da Yahuda'da krallık yaptığı dönemde tanrıçanın kendisinin putlarını da inşa eder: Bu Tanah'ta "her yüksek tepe üzerinde ve her yeşil ağaç altında kendileri için dikili taşlar ve aşerler yaptılar"²⁸ şeklinde ifade edilir. Yine Kral Ahab döneminde Aşera tapımının arttığından bahsedilmektedir. "Samiriye'de yaptığı Baal evinde Baal için mezbah kurdu ve Ahab Aşera'yı yaptı."²⁹ "Fakat Yero-

²⁴ I. Krallar 12:28, Krş. Çıkış 32:4.

²⁵ Baring & Casford, *The Myth of Goddess*, s.462.

²⁶ I. Krallar, 3:3.

²⁷ I. Krallar 11:1-8.

²⁸ I. Krallar, 15: 23.

²⁹ I. Krallar, 17: 32- 33.

boam evinin İsrail'e işlettirdiği suçlardan ayrılmadılar, onlarda yürüdüler ve Aşera Samiriye'de dikili kaldı"³⁰ Daha sonra Manasse'nin krallığı döneminde ise "İsrail Kralı Ahab'ın yapmış olduğu gibi bir Aşera yaptı ve bütün gökler ordusuna tapındı ve onlara kulluk etti."³¹, Manasse bununla da kalmaz ve "yapmış olduğu oyma Aşera putunu o eve koydu"ğundan bahsedilir.³² Böylece Manasse'nin krallık yaptığı dönemde mabede Aşera'nın girdiğini görmekteyiz.

Süleyman Mabedinin içine kadar girme şerefine nail olan aşeranın tapınılan bir nesne (put) olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. "Atalarının Rabbi'nin evini bıraktılar, Aşerlere ve putlara taptılar."³³ ifadesinden Aşera'nın bir tapım nesnesi olduğu anlaşılmaktadır. Manasse dönemi bitince Hilkiya mabedi putlardan temizlemesi için gönderilir. "Ve Kral, Baal için ve Aşera için ve bütün gökler ordusu için yapılmış olan kapların hepsini Rabbin mabedinden çıkarsınlar diye büyük kâhin Hilkiya ve ikinci kâhinlere ve eşik bekçilerine emretti."³⁴ "Ve Kral Asanın anası Makayı da kraliçelikten kaldırdı, çünkü Aşera için mekruh bir put yapmıştı ve Asa onun putunu kesti."³⁵ "Aşerleri Yahuda'dan kaldırdı."³⁶ Böylelikle adeta baş köşeye yerleşen ve halkın nazarında Yahve'nin eşi konumuna yükselen Aşera mabetten uzaklaştırılır.

Tanah'ta geçen pasajlara bakıldığında aşera kelimesinin canlı bir ağaç, ahşaptan yapılmış kutsal direk, tapınılan bir nesne ve Tanrıça adı olarak kullanıldığı görülmektedir. Böylece, Aşera tapımının Mabel'in içine kadar girdiği ve bir dönem resmi dinin bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Tanah'ta konu edilen ilk Tanrıça olan Aşera, aynı zamanda İsrailoğulları tarafından tapınıldığı bilinen ilk tanrıçadır. Tanrıça tapımının başlangıcı, İsrailoğullarının Kenan'a ulaştıktan sonraki zamanla ilişki-

³⁰ II. Krallar, 13: 6.

³¹ II. Krallar, 21: 3.

³² II. Krallar, 21:7.

³³ II. Tarihler 24:18.

³⁴ II. Krallar, 23:4.

³⁵ II. Tarihler, 15:16.

³⁶ II. Tarihler 17:6.

lendirilmiştir. Altı asır boyunca, yani Nabukadnezar'ın MÖ 586'da Kudüs'ü yıkmasına kadar, Yahudiler çoğu bölge ve zaman diliminde aralıklarla da olsa Aşera'ya taptilar. Yalnızca aralıklı olarak tek bir ilah olarak Yahve tapımı, Peygamberi talep olarak duyuldu ve insanlar ve liderler tarafından önemsendi.³⁷ Kendilerinin tektanrıcılıktan uzaklaşmalarının, kendilerini Mısır'dan çıkaran tanrıyı bırakıp başka tanrılara tapınmalarının, tanrıya verdikleri söze sadık kalmamalarının ve Tevrat'a sahip çıkmamalarının bir cezası olarak kabul ettikleri Babil sürgünü ve sonrasında Tanah'ta bir daha Aşera adına rastlamayız. Bu tanrıça tapımının bütünüyle terkedildiği anlamına geleceği gibi bu uygunsuz ismin tekrar tekrar kutsal metinde zikredilmesinin doğru olmayacağı da düşünülmüş olabilir.

Bazı araştırmacılar Tanah'taki bir kısım ifadelerin üzerinde daha fazla durarak Aşera tapımının boyutlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu ifadelerden ilki, Yahve ile Aşera'nın doğrudan bağlantılı olduğu tek pasaj olan Tesniye 16:21 hakkındaki yorumlarıdır. Bu ifadeler şu şekildedir: "Kendin için yapacağın Yahve mezbahu yanında hiçbir türlü ağaçtan aşera dikmeyeceksin." Araştırmacılar bu ifadenin çeşitli soru işaretlerini barındırdığı kanaatindedir. Öncelikle Tanah'ta Aşera'nın canlı bir ağaç veya ahşap bir direk olduğunun kesin kanıtıdır. Bunun dışında eğer Aşera sadece ağaçtan yapılan bir nesneyse o zaman ahşap kelimesinin eklenmesine ne gerek vardı. Bu durumda alçı veya taştan Aşera yapabilir miyiz, ahşaptan Aşera yapımı yasaklandığına göre alçı veya taştan Aşera yapmaya izin var mı sorusunu sormuşlardır. Ayrıca, pasajda Yahve sunağının yanına konulmasına izin verilmiyor; öyleyse başka yerlerde bir Aşera yapılabilir mi sorusunu sormuşlar ve bu pasajdaki yasağın yalnızca Yahve sunağının yanındaki Aşera'yı belirttiği kanaatine varmışlardır.³⁸

Diğer önemli görülen olay ise Kral Ahab döneminde peygamber İlyanın Karmel dağına Baal'ın ve Aşera'nın peygamberlerini çağırması-

³⁷ Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, Michigan: Wayne State University Press, 1990, s. 34.

³⁸ Tilde Binger, *Asherah*, s. 123.

dır.³⁹ Bazı araştırmacılar, bu olayın aslında Baal'ın mı yoksa Yahve'nin mi gerçek Tanrı olduğuna karar vermek için bir yarışma olduğunu söylemişlerdir. Bu ifadeye göre Baal ve Yahve aynı düzlemde ve tapınılan Tanrılardır.⁴⁰ İlya yarışmada galip gelir ve hemen Baal'ın dört yüz elli peygamberini Kişon Vadisinde öldürmek üzere yakalarlar.⁴¹ Peki Aşera'nın peygamberlerine ne oldu ve pasajda bu bilgiye neden yer verilmedi. Bunun iki cevabı olabilir. Ya Aşera'nın peygamberleri Baal'ın peygamberleri ile beraberdiler ve onlar da saf dışı bırakıldılar. David Noel Freedman bu mümkündür fakat asılsızdır, yorumunu yapar. Diğer ihtimal ise daha basit ve anlaşılabilir. Aşera'nın peygamberlerinden hikâyenin sonunda bahsedilmediğine göre başlangıçta da yoklardı. Freedman bu yorumun daha doğru olduğu kanaatinde.⁴² Tanah'taki aşera anlatımı devam etmektedir. Krallığın ilerleyen zamanlarında Yehu ortaya çıkar. Yehu İlya'nın varisi Elişa'nın desteği ile İsrail komutanı olmuştur ve bir darbe ile Ahab/Omri hanedanlığını yıkar.⁴³ Krallığın başına geçen Yehu Baal'a kulluk eden herkesi toplar ve öldürür. "Baal evinin putlarını çıkardılar, onları yaktılar ve ayakyolu yaptılar."⁴⁴ İfadeleriyle durum Tanah'ta anlatılmıştır. Ne var ki Yehu görünürde Ahab'ın yücelttiği Aşera'ya dokunmaz. Çünkü bir nesil sonra Yehu'nun oğlu Yehoahaz tahtta iken halen Samarya'da ayakta olduğunu öğreniriz.⁴⁵ Bu yeni İsrail yönetiminin bakış açısından Yahve ile Baal'ın yan yana olması imkânsızdır, çünkü bu en büyük Tanrının kim olduğuyla ilgili bir mücadeledir. Bu yüzden Aşera ile Yahve'nin bir arada olması ile ilgili herhangi bir sorun yoktur. Zaten Baal haddizatında Yahve'ye dönüşmüştür.⁴⁶ Baalın sahip olduğu tüm özelliklere artık Yahve sahiptir. Baal'ın bu şiddetli yok oluşuna rağmen onun eşi Aşera'ya Samarya'da dokunulmamıştır. Aşera'ya ne olduğu

30

OMÜİFD

³⁹ I. Krallar 18.

⁴⁰ David Noel Freedman, "Yahweh of Samaria and His Asherah", s. 247.

⁴¹ I. Krallar 18:40.

⁴² David Noel Freedman, "Yahweh of Samaria and His Asherah", s. 247.

⁴³ II. Krallar 9-10.

⁴⁴ II. Krallar 10: 27.

⁴⁵ II. Krallar 13:6.

⁴⁶ George E. Mendenhall, *Antik İsrail'in İnanıcı ve Tarihi-Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Giriş*, Mia Pelin Özdoğru(çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, s. 177.

sorusunun cevabı ise Yahve'nin eşi olarak yaşamaya devam etti olacaktır.⁴⁷

Sonuç olarak Antik Yakın doğunun büyük bir kısmında tapınılan Kenan'ın büyük Tanrıçası Atirat'a, Kenan diyarını fetheden İsrailoğullarının kayıtsız kalması mümkün değildi. Buraya yerleştikten sonra İsrailoğulları, Kenanlılar, Hititler ve Amoriler ile yakın ilişki içinde olmuşlar, hatta bu milletlerle evlilik yoluyla akrabalık ilişkileri de kurmuşlardır.⁴⁸ Hem aile birliktelikleri hem de komşu kültürlerden etkilenmeler sonucunda adım adım İsrailoğulları arasında Baal ve Aşera tapımı ortaya çıkmıştır. Baal yerini Yahve'ye bırakmış, fakat tanrıça Aşera varlığını sürdürmeye devam etmiştir. İsrailoğullarının bu tapımları Tanah'ta da yerini almıştır. Çıkıştan itibaren sık sık zikredilen Aşera, Babil sürgünü ve sonrasında bir daha anılmamıştır. Bu yüzden Aşera tapımının altı asır boyunca İsrailoğulları arasında varlığını koruduğu düşünülmüştür.

3. Arkeolojik Çalışmalarda Aşera

Hem Tanah'taki ifadeler hem de el-Amarna tabletleri tanrıça Aşera'yla ilgili bilgilere ulaştığımız Ugarit metinlerinden önce biliniyordu. Fakat çoğu araştırmacı bu tabletlerin Tanrıça Aşera'nın varlığını kanıtlandığını reddetti. 1929 yılında Ugarit metinlerinin keşfiyle bu durum değişti ve araştırmacılar Tanrıça Aşera'nın varlığını kabul etmek zorunda kaldı. Suriye sahilindeki Ras Şamra'da çivi yazısıyla yazılmış Ugarit metinleri tanrıça Aşera hakkındaki en önemli Sami kaynağıdır. Bu yazıtların dili İbranice ile oldukça yakındır. Bu yüzden araştırmacılar tarafından kolaylıkla çözülmüştür.⁴⁹ Yazıtlar MÖ 14-13. yüzyıllara aittir ve bu yazıtlarla birlikte bu isimde bir tanrıçanın varlığı doğrulanmış oldu. Bu yazıtlarda "Tirelilerin Atıratı ve Sidonluların Elati" ile "Denizlerin Sevgilisi Atırat" yazıları bulunmaktadır.⁵⁰

⁴⁷ David Noel Freedman, "Yahweh of Samaria and His Asherah", s. 248.

⁴⁸ Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, s. 38.

⁴⁹ Raphael Patai, *The Hebrew Goddess*, s. 37.

⁵⁰ John Day, "Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature", *Journal Of Biblical Literature*, vol. 105, No. 3, 1986, ss. 386-388.

MÖ. 5. yüzyıla ait yukarı Mısır'da Elephantine bölgesinde bulunan papirüslerde, Yahu ve Anatyahu isimlerine rastlanmış ve araştırmacılar Yahu adının Yahve'nin kısaltması olduğu kanaatine varmışlardır. Ayrıca Anatyahu ismiyle Yahu'nun Anat'ı veya eşinin kastedildiği düşünülmüştür. Tanrıça Anat, Kenan mitolojisinde iyi bilinen, Ugarit metinlerinde merkezi bir rol oynayan bir Tanrıçadır. Anat'ta tıpkı Aşera gibi İsrailoğulları arasında bilinen, zaman zaman Aşera'yla aynı özellikleri taşıdığı görülen Tanrıçadır.⁵¹

Son yıllarda İsrail'de yapılan arkeolojik çalışmalar sonucunda ise Aşera'yla ilgili çok daha fazla bilgi elde edilmiştir. Bunların en dikkat çekici olanları ise Kuntillet Ajrud'da bulunan iki küpün üzerindeki yazıtlar ve Khirbet el-Kum'da bir mezar yazıtıdır. 1967 yılının sonbahar aylarında, William Dever Khirbet el-Kum'un dışında Hebron bölgesine yakın küçük bir köyde kazı çalışmaları yürüttü. Bu kazı sonucunda MÖ 8. yüzyıla ait üç yazıt ve çeşitli küçük aletler içeren birbirine geçmiş iki mezar bulundu.⁵² Yazıtlardan biri Uriyahu adındaki birini 'Yahve ve onun Aşera'sı' adına kutsayan ve onu düşmanlarından korumasını isteyen bir yazıydı.⁵³ Bunun üzerine konuyla ilgili kitap ve makaleler kaleme aldı. Dever, *Did God Have a Wife?* isimli eserinde Yahve ve Aşera'nın Khirbet el-Kum, Tanak ve Kuntillet Arjud bölgelerinde bulunan eserlerde ortaya çıkarıldığı üzere doğrudan birbiriyle ilişkili olduğunu söyler. Ayrıca Dever, sahip olduğumuz bu yazıtların halk arasında yaygın dini inanç olarak Aşera tapımının kanıtı olduğunu dile getirmiştir.⁵⁴

Kuntillet Ajrud'da bulunan yazıtlar ise ilk kez 1976'da Meshel ve Myers tarafından ve 1978'de Meshel tarafından yayınlandı. Bu yazıtlar en az Khirbet el-Kum taşı kadar ilginçtir.⁵⁵ Bu alan Gazze'de Akabe körfezine giden ticaret yoluna yakın, Kadeş Barnea'nın yaklaşık 50 km güneyine

⁵¹ David Noel Freedman, "Yahweh of Samaria and His Asherah", s. 249.

⁵² Tilde Binger, *Asherah*, s. 94.

⁵³ William Dever, "Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet Ajrud", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 255, 1984, s. 22.

⁵⁴ Sandra Scham, "The Lost Goddess of Israel", *Archaeology*, MGART/April 2005, ss. 38-39.

⁵⁵ Tilde Binger, *Asherah*, s. 101.

konumlanır. Burada bulunan yazıtlar arasında en ilginç olanı ise iki küpün üzerinde bulunanlardır. I. Yazıtta 'Seni Samarya'nın Yahvesi ve onun Aşera'sı adına kutsuyorum.⁵⁶ II. Yazıtta ise 'Seni Teman'ın Yahvesi ve onun Aşera'sı adına kutsuyorum.' ifadesi yer almaktadır.⁵⁷ Bu yazıtlar hem Yahve ve Aşera ile ilişkili tasvirlerin fazlalığı hem de açıklığı dolayısıyla oldukça önemlidir. MÖ 9-8. Asırlara ait olduğu düşünülen bu yazıtlarda açıkça görülen Yahve ve Aşera çiftini başlangıçta Tanah araştırmacıları kabulde gönülsüzdüler. Onları ilahi bir çifte tapınan politeist bir İsrail tasviri sinirlendiriyordu. Fakat, "Yahve ve onun Aşera'sı" ifadesi aşikârdı. Onunla aynı derecede anlamı kesin hayvan ve ağaç figürleri vardı. Aynı zamanda iki tane kadın figürü vardı, onun kıyafeti, başlığı ve oturma şeklinden tanrıça Aşera olduğu sonucuna varıldı.⁵⁸

Arkeolojik çalışmalar sonucunda Aşera'nın bir Tanrıça olduğu kesinleşmiş oldu. Fakat resmi dinin bir parçası olup olmadığı hala tartışılmaktadır. Özellikle bu tapımın sadece halk arasında değil, Süleyman Mabesinde, Krallar ve din adamları arasında da yaygın olduğu Tanah ve arkeolojik çalışmalar sonucunda ortaya çıkan gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Hatta Dever'e göre Tanah'ta daha çok Aşera referansı bulunmasına rağmen bir süre sonra onlar Tanah'in uygun metinlerinden yok edildi, sonraki derleyiciler tarafından unutuldu veya Tanrıçanın belirsiz resimleri fikir vermek için yeniden yorumlandı.⁵⁹ Böylece Tanah sonraki yorumcuların istediği forma girmiş oldu.

Sonuç

İsrailoğulları arasında Filistin diyarına yerleştikleri ilk zamanlarda bile, çok şekilli ve derin bir Kenan etkisi görülmektedir. Kenanlıların ritüel sistemi alınmış, tapınakları ve kutsal alanları benimsenmiştir. Yahve çoğu zaman karşı çıkılan ve zaman zaman mezbahları yakılan Baal'le neredeyse aynı tarzda betimlenmiştir. Bu da ister istemez araştırmacıların Kenan

⁵⁶ Tilde Binger, *Asherah*, s. 102.

⁵⁷ Tilde Binger, *Asherah*, s. 103.

⁵⁸ Sandra Scham, "The Lost Goddess of Israel", s. 38.

⁵⁹ William Dever, "Asherah, Consort of Yahweh?", s. 31.

tanrısı Baal'in yerini Yahve'nin aldığını düşünmelerine sebep olmuştur. Lakin Pettazzoni'den Anne Baring'e kadar pek çok araştırmacının da ifade ettiği üzere Yahudi tarihi içerisinde sürekli tek tanrı inancını vurgulayan ve ısrarla insanları o çizgiye çekmeye çalışan peygamberler olmuştur ve bu peygamberlerin söylem ve eylemlerinde tanrıça Aşera'ya da diğer tanrı ve tanrıçalara da yer verilmesi söz konusu değildir. Fakat Yahudiliğin tarihsel süreci içerisinde özellikle Babil sürgününe kadar bir şekilde tanrı ve tanrıçaların varlığını koruduğu da aşıkardır. Bunun en önemli şahidi Yahudi kutsal kitabı Tanah'tır. Günümüzde kutsal metnin yanına bir de arkeolojik bulgular eklenmiştir. Lakin arkeolojik bulgular kafaların daha çok karışmasına ve Yahudi monoteizminin evrimsel bir süreçte gerçekleşip gerçekleşmediğinden; tanrıçalarla mücadele edilerek uluhiyetin dışı formunun ortadan kaldırılıp sadece eril bir tanrı figürünün oluşturulduğuna kadar farklı tartışmaların çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu tartışmalara Tanah'ın da hatırı sayılır düzeyde malzeme sunduğu da bir vakıdır.

Kaynakça

- Alıcı, Mustafa, *Evrimsel Politeizm Devrimci Monoteizm*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Baring, Anne & Casford, Jules, *The Myth of the Goddess, Evolution of an Images*, London: Arkana-Penguin Books, 1993.
- Binger, Tilde, *Asherah: Goddesses in Ugarit, Israel and the Old Testament*, England: Sheffield Academic Press, 1997.
- Day, John, "Asherah in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature", *Journal Of Biblical Literature*, vol. 105, No. 3, 1986, ss. 385-406.
- Dever, William G., "Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet Ajrud", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 255, 1984, ss. 21-37.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, cilt 1, Ali Berkay (çev.), İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2009.
- Emerton, J. A., "Yahweh and His Asherah": The Goddess or Her Symbol?, *Vetus Testamentum*, vol. 49, 1999, ss. 315-337.
- Freedman, David Noel, "Yahweh of Samaria and His Asherah", *The Biblical Archaeologist*, vol. 50, No. 4, 1987, ss. 241-249.

- Freud, Sigmund, "Moses and Monotheism", *The Origin of Religion*, London: Penguin Books, 1990.
- Fulco, William J., "Athirat", *The Encyclopedia of Religion*, c. 1, New York: Macmillian Publishing Company, 1987.
- Hadley, Judith M., "The Khirbet el-Qom Inscription", *Vetus Testamentum*, vol. 37, 1987, ss. 50-62.
- Mendenhall, George E., *Antik İsrail'in İnancı ve Tarihi -Kitab-ı Mukaddes Bağlamında Bir Giriş*, Mia Pelin Özdoğru (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Öztürk, Nermin, "Yahudilikte Tanrıçalar ve Kutsalın Feminin Boyutları", *Bütün Yönleriyle Yahudilik, 18-19 Şubat 2012 (Uluslararası Sempozyum) Dinler Tarihi Araştırmaları-VIII*, 2012, ss. 383-396.
- Patai, Raphael, *The Hebrew Goddess*, Michigan: Wayne State University Press, 1990.
- _____, "The Goddess Asherah", *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 24, No. 1/2, 1965, ss. 37-52.
- Pettazzoni, Raffaele, "Tektanrıcılığın Oluşumu", *Tanrı'ya Dair*, derleyen ve çev.: Fuat Aydın, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Scham, Sandra, "The Lost Goddess of Israel", *Archaeology*, Mart/April 2005, ss. 36-40.
- Ward, William Hayes, "The Asherah", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Vol. 19, No. 1, 1902, ss. 33-44.



EK:

Arkeolojik kazılarda bulunan heykellerden iki tanesi aşağıdadır. Diğerleri ile ilgili olarak bkz. Patai, *The Hebrew Goddess*, Photo section bölümü; Anne & Casford, *The Myth of the Goddess*, ss.447-485.



Resim 1: Tanrıça Asherah ya da Astarte'nin sırsız toprak heykeli. MÖ 7. yy.'a ait Tell Duweir-Filistin'de bulunmuştur.

New York Metropolitan Müzesi
(Accession Number: 34.126.53)
<http://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/34.126.53/>
Süleyman Mabedi içinde yer aldığı iddia edilmektedir.
Bkz. Baring & Casford, *The Myth of the Goddess*, ss.454-5.

Resim 2: MÖ 1300'lere ait ince detayları çok zarif çalışılmış bir fildişi kutunun kapağındaki bu kabartmada Aşera hayvanların arasındaki hayat ağacının yerini almış olarak tasvir edilmiştir. Aşera hayat ağacı imgesi olarak Kenan tapınaklarının birçoğunda ve Kudüs'teki Süleyman Mabedinde yer aldı ve ona Hayat Veren (Hayat'ın Kaynağı) olarak ibadet edildi.

Aşağıdaki rölyefte Aşera elinde mısır demetleriyle iki keçiyi besleyen görülmektedir. Kuzey Kenan bölgesi Ras Shamra'da bulunmuştur. Orijinali Paris Louvre Müzesindedir.



<http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/lid-pyxis-mistress-animals>
Anne & Casford, *The Myth of the Goddess* s.455; Patai, *The Hebrew Goddess*, Plate 19.

VEZİRKÖPRÜ YÖRESİNDE BULUNAN 17-18. YÜZYIL OSMANLI MEZAR TAŞLARI

RECEP GÜN*
YILMAZ CAN**
EYÜP NEFES***
AHMET ÇAKIR****

17th-18th Century Ottoman Tombstones in Vezirköprü Region

Abstract: As is known, tombstones take an important place among our cultural assets in terms of their various features. Not only do these tombstones involve a great many subjects such as socio-cultural structures in the period when they have been built, their material and sentimental values and lifestyles but the mentioned ones are among structures which involve intensely Turkish ornament art, motifs and compositions as well. There are some fifty graves, which have been left alone in different parts of Vezirköprü, dating from the Ottoman period and tombstones belonging to these graves. In this study, we will examine the sixteen graves and tombstones belonging to the mentioned graves dated to 11th- 12th centuries AH (17th-18th AD) which have had historical and artistic value with reference to obtained data. Our aim is to reveal the artistic and cultural characteristics of these works, and to attract the attention of the authorities to this issue.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD. [rgun@omu.edu.tr].

** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD. [ycan@omu.edu.tr].

*** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Sanatları Tarihi ABD. [eyupnefes@omu.edu.tr].

**** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi ABD. [ahmetc@omu.edu.tr].

Keywords: Grave, Tombstone, Ottoman Period, Inscription, Vezirköprü.



Öz: Bilindiği üzere mezar taşları, muhtelif hususiyetleri itibariyle kültürel varlıklarımız arasında önemli yer tutmaktadır. Yapıldıkları dönemlerin sosyo-kültürel yapıları, maddi ve manevi değerleri ve hayat anlayışları gibi pek çok konuda malumat ihtiva eden bu taşlar ayrıca Türk süsleme sanatı motif ve kompozisyonlarının en yoğun olarak görüldüğü yerler arasındadır. Vezirköprü'nün farklı yerlerinde kendi hallerine terk edilmiş, elli civarında Osmanlı dönemine ait mezar ve bunlara ait mezar taşları bulunmaktadır. Biz bu çalışmamızda elde ettiğimiz verilerden hareketle tarihi ve sanatsal kıymeti haiz bu taşların h.11-12/ m.17-18. yüzyıllar arasına tarihlenen 16 tanesini inceleyeceğiz. Amacımız söz konusu bu eserlerin sanatsal ve kültürel özelliklerini ortaya çıkarmak ve yapılacak çalışmayla yetkililerin ilgilerini bu noktaya çekmektir.

Anahtar kelimeler: Mezar, mezar taşı, Osmanlı Dönemi, kitabe, Vezirköprü.



Giriş

38

OMÜİFD

Mezar taşları, muhtelif hususiyetleri itibariyle kültürel varlıklarımız arasında önemli yer tutmaktadır. Yapıldıkları dönemlerin sosyo-kültürel özellikleri, maddi ve manevi değerleri ve hayat anlayışları gibi pek çok konuda malumat ihtiva eden bu taşlar ayrıca Türk süsleme sanatı motif ve kompozisyon uygulamalarının yoğun olarak görüldüğü yerler arasındadır.

Samsun ve civarında bulunan Osmanlı dönemi mezar taşları araştırmacılar tarafından çeşitli çalışmalara konu edilmiş ve söz konusu taşlar form, süsleme kompozisyonu ve muhteva gibi farklı açılardan inceleme ye tabi tutulmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla henüz herhangi bir çalışmada ele alınmamış, bir miktar mezar taşı da Vezirköprü yöresinde bulunmaktadır. Bunların 46 tanesi Yeni Mahalle Mezarlığı'nda (Foto. 1); 2 tanesi Karlık Mezarlığı'nda (Foto. 2); 1 tanesi Kurşunlu/Çanaklı Camii'nin avlusunda (Foto. 3); 1 tanesi de Faruk Cömert Caddesi'nde bir binanın içinde (Foto. 4) yer almaktadır. Bu taşlardan 37 kadarının tarihleri tespit edilebilmiş, 12 kadarının tarihleri ise taşların alt kısımlarının toprak altında kalması veya tarih veren kısımlarının kırık veya aşınmış olması gibi nedenlerden ötürü tespit edilememiştir. Tarihleri tespit edilebilmiş olan-

lardan 1 tanesi h.11. yüzyıla; 15 tanesi h. 12. yüzyıla; 21 tanesi ise 13-14. yüzyıllara aittir.

Biz esasen Vezirköprü yöresinde bulunan mezar taşlarını bir bütün halinde incelemeyi hedeflemiştik. Ancak sayı açısından bir makale çalışmasının sınırlarını aşacağı düşüncesiyle söz konusu taşların yüzyıl ayrımı yapılarak incelenmesinin daha uygun olacağı kanaatine vardık. Bu nedenle kronolojik olarak sıraladığımız taşların h.11-12. yüzyıllara ait olan 16 tanesini bu çalışmamızda¹; geriye kalan 13-14. yüzyıla ait 21 adedini ise bir başka çalışmamızda ele alacağız.

Amacımız, milli kültürümüzün önemli unsurları arasında yer alan, plastik özellikleri ile Türk sanatının farklı dönemlerinin özelliklerini barındıran ve bu nedenle de her biri, zamanlarının birer şahidi ve temsilcisi konumunda olan bu eserlerin sanatsal özelliklerini ortaya çıkarmaktır. Bununla beraber çeşitli sebeplerle bir kısmı tahribata maruz kalmış bu taşların tamamen yok olup gitmemeleri için yetkililerin ilgi ve dikkatlerini bu noktaya çekmek de ayrıca önem arz etmektedir.

Katalog

1. Hacı Mustafa Oğlu Hüseyin Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezar, üstü açık bir sanduka ile bir başucu şahidesinden müteşekkildir. Kesme taştan sandukanın (195x67x50 cm.), baş ve ayakucu dikmeleri oldukça kalın, yanlardakiler ise incedir. Kare prizması şeklindeki başucu şahidesi (65x13x13 cm.) sanduka başucu dikmesi içerisine gömülmüş vaziyettedir. Mevcut haliyle başucu şahidesinde başlık bulunmamaktadır. Şahidenin dış yüzü bütünüyle kitabeyle tahsis edilmiştir (Foto. 5). Sekiz satır halindeki kitabe 1088/1677-1678 ta-

¹ Hicri 11-12. yüzyıllar miladi takvimde 1591-1785 yılları arasında tekabül etmektedir. Hicri tarihleri miladiye çevirmede Türk Tarih Kurumu'nun Tarih Çevirme Kılavuzu esas alınmıştır.
Bkz.: <http://www.ttk.gov.tr/index.php?Page=Sayfa&No=385>

rihli olup² celî sülüs hatla Arapça yazılmıştır. Kitabenin satır araları bölümlenmemiştir. Kitabe şu şekildedir:

1- İntekale el-merhûm	١- انتقل المرحوم
2- Hüseyin	٢- حسين
3- Efendi	٣- افندى
4- İbnü'l-Hâc	٤- ابن الحاج
5- Mustafa fi	٥- مصطفى فى
6- Evâhiri şehri	٦- اواخر شهر
7- Saferi'l-Hayr	٧- صفر الخير
8- Sene 1088.	٨- سنة ١٠٨٨

40

OMÜİFD

2. Hacı Abbas Ağa Oğlu Hasan Ağa

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda yalnızca mermerden bir başucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide düşey dikdörtgen plaka (90x23x11 cm.) şeklinde gövdeli olup başlık kısmı çapraz kafes dilimli başlıklı, taşkın sarıklı kavuk formunda düzenlenmiştir. Gövde yan kenarları büyük oranda kırılmış olan şahidenin ön yüzünde kitabe yer almaktadır (Foto. 6).

Kitabe 1127/1715 tarihli olup yedi satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştır. Kitabenin satır aralarına ince kabartma cetveller çekilmiştir. Kitabe şu şekildedir:

1- Ziyâretten murad hemân duâdır	١- زیارتدن مراد همان دعادر
2- Bugün bana ise yarın sanadır.	٢- بو کون بکا ایسه یارین سکاډر

² Tarihler, ölüm tarihi olup ilki hicri, ikincisi miladidir.

- 3- Merhûm Dedezâde ۳- مرحوم ده ده زاده
- 4- Hasan Ağa ibni'l-Hâc Abbas Ağa ۴- حسن اغا ابن الحاج عباس اغا
- 5- Rûhuna Fâtîha ۵- روحنه فاتحه
- 6- Sene 1127 ۶- سنه ۱۱۲۷
- 7- Fi Ramazan 2 ۷- في رمضان ۲

3. Mustafa Ağa

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda sadece başucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda (110x30x16 cm.) olup üstte çapraz kafes dilimli başlıklı, taşkın sarıklı kavuk şeklinde başlığa sahiptir. Gövde kısmı tamamen kitabe ile kaplanmış şahidede başka bezeme yoktur (Foto. 7).

Kitabe 1156/1743-1744 tarihli olup yedi satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabenin ilk satırının son kısmı okunamayacak derecede silik durumdadır. Kitabe şu şekildedir:

- 1- Ukbâya rihlet eyledi bir ... ۱- عقبایه رحلت ایلدي بر ...
- 2- İde Hüdâ menzilin Hâbde Firdevs ۲- ایده خدا منزلین خوابده فردوس
- 3- Naîm ola kabri nûr-ı Hakla ziyâ ۳- نعیم اوله قبری نور حقله ضیا
- 4- Hak taâlâ rûhunu şâd eyleye ruh-ı ۴- حق تعالی روحنی şad ایلیه روح
- 5- Mevtâya budur lâıyk duâ merhûm ۵- موتایه بودر لایق دعا مرحوم
- 6- Mustafa Ağa rûhuna Fâtîha ۶- مصطفی اغا روحنه فاتحه
- 7- Sene 1156 ۷- سنه ۱۱۵۶

4. Hacı Ahmet

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda sadece başucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda

(92x30x14 cm.) olup çapraz kafes dilimli başlıklı, taşkın sarıklı kavuk formunda başlığa sahiptir. Gövdesinin üst kısmında kırıklar olan şahidenin ön yüzü tamamen kitabeye tahsis edilmiştir. Şahidede başka bezeme bulunmamaktadır (Foto. 8).

Kitabe 1163/1749-1750 tarihli olup beş satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına ince kabartma çizgiler çekilmiş kitabenin bazı yerleri kırık olduğu için okunamamıştır. Kitabe şu şekildedir:

- | | |
|------------------------------|------------------------------|
| 1- ... zâde el-Hâcî Ahmed | ۱ - ... زاده الحاجی احمد |
| 2- ... di mâh-ı Zilhiccenin | ۲ - ... دی ماه ذی الحجنه |
| 3- On üçünde merhûm olmuştur | ۳ - اون اوچونده مرحوم اولشدر |
| 4- Rûhîçün el-Fâtîha | ۴ - روحیچون الفاتحه |
| 5- Sene 1163 | ۵ - سنه ۱۱۶۳ |

42

OMÜİFD

5. Hacı Ahmet Oğlu Abdülkadir

Mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup (65x22x11 cm.) başlık kısmı kırıktır. Gövdesinin ön yüzü tamamen kitabeye kaplı olan şahidede süsleme unsuru bulunmamaktadır (Foto. 9).

Ayakucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve sivri kemerlidir (56x20x8 cm). Şahidede herhangi bir bezeme unsuru yoktur.

Kitabe 12 Rebû'l-Evvel 1168/1754-1755 tarihli olup Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Celî sülüs hatla beş satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|---------------------------------|---------------------------------|
| 1- Alâmetten murâd hemân duâdır | ۱ - علامتدن مراد همان دعادر |
| 2- Bugün bana ise yârın sanadır | ۲ - بوگون بکا ایسه یارین سکاادر |

- 3- Merhûm Abdü'l-Kadîr bin ۳- مرحوم عبد القدیر بن
 4- El-Hâc Ahmed rûhuna ۴- الحاج احمد روحنه
 5- Fâtîha sene 1168 fî 12 ra ۵- فاتحه سنه ۱۱۶۸ فی ۱۲ ر

6. Mustafa Oğlu Hacı Ahmet

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda sadece başucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda (100x32x15 cm.) olup, çapraz kafes dilimli başlıklı, taşkın sarıklı kavuk şeklinde başlığa sahiptir. Gövdesinin ön yüzü tamamen kitabe ile kaplanmış şahidede başka bezeme yoktur (Foto. 10).

Kitabe 7 Şa'bân 1168/1754-1755 tarihli olup yedi satır halinde celî sü-lüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgi-ler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

- 1- Hüve'l-Hallâku'l-Bâkî ۱- هو الخلاق الباقي
 2- Ziyâretten murâd hemân bir duâdır ۲- زیارتدن مراد همان بر دعادر
 3- Bugün bana ise yârın sanadır ۳- بوگون بکا ایسه یارین سکاادر
 4- Merhûm el-Hâcî Ahmed bin ۴- مرحوم الحاجی احمد بن
 5- Mustafa rûhîçün Fâtîha ۵- مصطفی روحیچون فاتحه
 6- Sene 1168 ۶- سنه ۱۱۶۸
 7- Fî 7 şın ۷- فی ۷ ش

7. Hacı Mustafa

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli olup (98x28x14 cm.) çapraz kafes dilimli başlıklı, taşkın

sarıklı kavuk formunda başlığa sahiptir. Gövdesinin ön yüzü tamamen kitabeyle kaplı olan şahidede süsleme unsuru bulunmamaktadır. Şahidenin gövde üst kenarlarında kırıklar mevcuttur (Foto. 11).

Ayakucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve sivri kemerlidir (93x30x9 cm.). Şahide tezyinatsızdır.

Kitabe 1171/1757-1758 tarihli olup altı satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

1- ...ye değildir çünkü dehr-i ...	۱-...به دکلدِر جونکی دهر ...
2- Gel oku İhlâs ile bir Fa- tiha itme sükût	۲- کل اوقو اخلاصله بر فاتحه اتمه سکوت
3- Gel nazar eyle bu mevtâ kabrini ve ibret al...	۳- کل نظر ایله بو موتا قبرینی و عبرت ال
4- Küllü nefsin fâniyeh fellâhu hayyun lâ yemût	۴- کل نفس فانیه فالله حی لا یموت
5- Merhûm el-Hâc Musta- fa rûhuna	۵- مرحوم الحاج مصطفی روحنه
6- Fâtiha sene 1171...	۶- فاتحه سنه ۱۱۷۱...

8. Hacı Ali Bey Oğlu Mustafa Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka formunda (115x32x12 cm.) olup oval tipli sarıklı başlığa sahiptir. Başlık, tepede dikey dilimli takke ile onun alt tarafına sarılmış çapraz eğimde

dilimli sarıklı kavuk şeklindedir. Gövdesinin ön yüzü tamamen kitabe ile kaplanmış şahidede başka bezeme yoktur (Foto. 12).

Ayakucu şahidesinin üst yarısı kırık olup herhangi bir süslemesi yoktur.

Kitabe 1172/1758-1759 tarihli olup yedi satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

- | | |
|---------------------------------|----------------------------------|
| 1- Alâmetden murâd olan duâdır | ۱ - علامتدن مراد اولان دعادر |
| 2- Bugün bana ise yârın sanadır | ۲ - بو کون بکا ایسه یارین سکاادر |
| 3- Dâr-ı fenâdan dâr-ı bekâya | ۳ - دار فنادن دار بقایه |
| 4- Rihlet iden merhûm | ۴ - رحلت ادن مرحوم |
| 5- Mustafa Efendi bin el-Hâc | ۵ - مصطفی افندی بن الحاج |
| 6- Ali Bey rûhuna Fâtîha | ۶ - علی بک روحنه فاتحه |
| 7- Sene 1172 Ramazan | ۷ - سنه ۱۱۷۲ رمضان |

9. Hacı Abdullah Oğlu Seyyid Molla Abdullah

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda sadece başucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda (74x21x11 cm.) olup başlığı kırıktır. Ön yüz tamamen kitabeye tahsis edilmiş olan şahidede başka bezeme yoktur (Foto. 13).

Kitabe 1176/1762-1763 tarihli olup beş satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe oldukça harap haldedir. Kitabe şu şekildedir:

- | | |
|---------------------|-------------------|
| 1- El- Hâc Abdullâh | ۱ - الحاج عبدالله |
|---------------------|-------------------|

2- Oğlu merhûm	٢ - اوغلى مرحوم
3- ve mağfûr Seyyid	٣ - و مغفور سيد
4- Monla Abdullah	٤ - منلا عبدالله
5- Rûhuna Fâtîha	٥ - روحنه فاتحه
6- Sene 1176	٦ - سنه ١١٧٦

10. Es-Seyyid Mehmed Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda yalnızca başucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli (90x28x12 cm.) olup başlığı oval tipli tepede dikey dilimli takke ile onun alt tarafına sarılmış çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuk şeklindedir. Gövdesinin ön yüzü kitabe ile kaplanmış şahidede başka bezeme yoktur. Şahide gövdesinin üst kısmında kırıklar mevcuttur (Foto. 14).

Kitabe 1176/1762-1763 tarihli olup beş satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

1- Merhûm ve mađfur	١ - مرحوم و مغفور
2- el-hâfız es-Seyyid	٢ - الحافظ السيد
3- Mehmed Efendi	٣ - محمد افندي
4- Rûhuna Fâtîha	٤ - روحنه فاتحه
5- Sene 1176	٥ - سنه ١١٧٦ ...

11. Mustafa Efendi Oğlu Seyyid Feyzullah Efendi

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şek-

linde gövdeli olup (85x27x12 cm.) çapraz eğimde dilimli sarıklı başlığa sahiptir. Gövdesinin ön yüzünün tamamı kitabeyle kaplı olan şahidede süsleme unsuru bulunmamaktadır (Foto. 15).

Ayakucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve sivri kemerlidir (69x23x8 cm.). Şahidede herhangi bir bezeme unsuru yoktur.

Kitabe Rebû'l-evvel 1177/1763-1764 tarihli olup Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Celî sülüs hatla dört satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|----------------------------|------------------------|
| 1- Mustafa Efendinin oğlu | ۱ - مصطفى افنديك اوغلى |
| 2- Merhûm Seyyid Feyzullah | ۲ - مرحوم سيد فيض الله |
| 3- Efendi rûhuna Fâtîha | ۳ - افندى روحه فاتحه |
| 4- Sene 1177 fi ra-elif | ۴ - سنه ۱۱۷۷ فى را |

12. Abdullah Kızı Fatıma Hatun

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka halinde gövdeli (160x45x12 cm.) ve üçgen alınlıklıdır. Şahidenin ön yüzü kitabe ve bitkisel süslemelerle bezenmiştir. Şahidenin üstten yaklaşık yarıya yakın kısmını kaplayan süsleme kompozisyonunda üçlü bir düzenleme görülmektedir. Kitabenin tam üstünde yer alan bölümde etrafı yarım daire formunda bir silme ile çevrelenmiş dört katlı yarım gülbezek motifi yer almaktadır. Silmenin yan kenarlarına ters bakışimli birer gül dalı yerleştirilmiştir. Ortada yer alan ve yatay iki silme ile konturlanmış ikinci bölümde ise tabakta meyve tasvirleri görülmektedir. Küçük sütun-celerle üçe bölünmüş alanda ayaklı ve hilal formunda tasarlanmış tabaklardan kenarlardaki iki tanesinde incir ortadakinde ise türü tespit edilemeyen meyvalar dikkat çekmektedir. En üstte kalan ve şahidenin alınlık kısmını da içine alan üçüncü bölümde süsleme kompozisyonuna simetrik

olarak işlenmiş stilize akant yapraklarının oluşturduğu “c” ve “s” kıvrımlı düzenlemeler hâkimdir (Foto. 16a).

Ayakucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka halinde gövdeli (132x38x8 cm.) ve üçgen alınlıklıdır. Şahidenin ön yüzünde yer alan kompozisyonun yarım kaldığı anlaşılmaktadır. Gövde üzerinde etrafı ince silmelerle konturlanmış boş bir alan mevcuttur. Süslemeler bu boş alanın üst kısmında görülmektedir. Başucu şahidesinde olduğu gibi üçlü bir düzenlemenin hâkim olduğu süsleme kompozisyonunun esasını “c” ve “s” kıvrımlı stilize akant yaprakları oluşturmaktadır (Foto. 16b).

Başucu şahidesi ön yüzünde yer alan kitabe 1178/1764-1765 tarihli olup yedi satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| 1- Alâmetden murâd olan duâdır | ١ - علامتدن مراد اولان دعادر |
| 2- Bugün bana ise yârın sanadır | ٢ - بوگون بکا ایسه یارین سکا در |
| 3- Dâr-ı fenâdan dâr-ı bekâya | ٣ - دار فنادن دار بقایه |
| 4- Rihlet iden merhûme ve mağfûre ilâ | ٤ - رحلت ادن مرحومه و مغفوره الی |
| 5- Rahmeti Rabbihi'l-Ğafûr Fâtıma | ٥ - رحمة ربه الغفور فاطمه |
| 6- Hâtûn binti Abdillâh | ٦ - خاتون بنت عبدالله |
| 7- Rûhuna el- Fâtıha | ٧ - روحنه الفاتحه |
| Sene 1178 | سنة ١١٧٨ |

13. Torunzâde Emine

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda sadece başucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda (51x23x11 cm.) gövdeli olup başlığı ve gövde yan kenarları kırıktır. Ön

yüzü tamamen kitabeye tahsis edilmiş olan şahidede başka bezeme yoktur (Foto. 17).

1186/1772-1773 tarihli kitabe yedi satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe oldukça harap haldedir. Kitabe şu şekildedir:

1- ... vânim gitti cennet bâğına	۱- ... وائتم کندی جنت باغنه
2- ... kıldı pederi cânına	۲- ... قلدی پدری جاننه
3- Gençliğine doym...	۳- کنجلیگنه دویم...
4- Nâmurâd giden merhume	۴- نامراد کیدن مرحومه
5- Torunzâde Emine	۵- طورون زاده امینه
6- Rûhuna Fâtîha	۶- روحنه فاتحه
7- Sene 1186	۷- سنه ۱۱۸۶

14. Rahtvân İsmâil Ağa

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Başucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup (106x25x12 cm.), çubuklu başlıklı sarıklı kavuk şeklinde başlığa sahiptir. Başlık üzerine sarığın dolamları arasına sıkıştırılmış şekilde bir gül dalı işlenmiştir. Gövdenin üst köşelikleri kırık vaziyettedir³(Foto. 18a).

Ayakucu şahidesi düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli ve sivri kemerlidir (71x34x10 cm.). Şahidede herhangi bir bezeme unsuru yoktur (Foto. 18b).

³ Başucu şahidesinin başlık ve gövde kısmı halk tarafından yeşile boyanmıştır.

Kitabe 1194/1780 tarihli olup Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Celî sülüs hatla dört satır olarak işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

1- Merhûm ve mağfûr	١ - مرحوم و مغفور
2- Rahtvân	٢ - راحتوان
3- İsmâîl Ağa	٣ - اسماعيل اغا
3- Rûhuna el-Fâtîha	٣ - روحنه الفاتحه
4- Sene 1194	٤ - سنه ١١٩٤

15. Aişe Hatun

50

OMÜİFD

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda sadece başucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli (51x39x5 cm.) olup başlığı kırıktır. Şahidenin gövde kısmı kitabe ile kaplıdır. Kitabenin üstünde ve üçgen köşeliklerde stilize akant yapraklarının oluşturduğu "c" ve "s" kıvrımlı bitkisel düzenlemelerle sanki bunlara kaide oluşturuyormuş gibi kitabenin ilk iki satırının baş ve son kısımlarına stilize halde işlenmiş lale motifleri ön yüz kompozisyonunu tamamlamaktadır (Foto. 19).

Kitabe 1194/1780 tarihli olup dört satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

1- Merhûme ve mağfûr lehâ	١ - مرحومه و مغفور لها
2- Âişe Hâtûn rûhîçün	٢ - عايشه خاتون روحچون
3- Bi hurmeti'l-Fâtîha	٣ - بحرمه الفاتحة
4- Sene 1194	٤ - سنه ١١٩٤

16. Hacı Hüseyin Ağazâde Ömer Ağa

Yeni Mahalle Mezarlığı'ndadır. Mezarda sadece başucu şahidesi bulunmaktadır. Şahide mermerden düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli (90x27x13cm.) olup çubuklu başlıklı sarıklı kavuk türünde başlığı bulunmaktadır. Ön yüzü tamamen kitabe ile kaplanmış şahidede başka bezeme yoktur. Şahidenin başlık ve gövde kısmında kırıklar mevcuttur (Foto. 20).

Kitabe 1199/1784-1785 tarihli olup yedi satır halinde celî sülüs hatla Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır. Satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiş kitabe şu şekildedir:

- | | |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| 1- Gül gibi açılmadan soldum hele | ۱- کل کپی اجلمدن صولدم هله |
| 2- Zâr zâr ağlar bana bülbül bile | ۲- زار زار اغلر بکا بلبل بيله |
| 3- Nâ murâdım çeşmim açık gitti âh | ۳- نا مرادم چشمم اچق کندی آه |
| 4- Rûhum şâd meskenim cennet ola | ۴- روحم شاد مسکنم جنت اوله |
| 5- Hacı Hüseyin Ağazâde merhûm Ömer | ۵- حاجی حسین اغازاده مرحوم عمر |
| 6- Ağa rûhîçün Fâtîha | ۶- اغاروحیچون فاتحه |
| 7- Sene 1199 | ۷- سنه ۱۱۹۹ |

Değerlendirme ve Sonuç

Çalışmamızın katalog kısmında Vezirköprü yöresinde bulunan biri 17. yüzyılın sonlarına, on beşi ise 18. yüzyıla ait olmak üzere on altı mezar taşı incelenmiştir. Bunlardan on üç tanesi erkek (Kat. No: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 16); üç tanesi bayan mezarlarına aittir (Kat. No: 12, 13, 15). 17. yüzyıla ait olan üstü açık sanduka (Kat. No: 1) dışındaki diğer bütün mezarlar şahideli formdadır. Bu tür mezarların⁴ bir kısmında (Kat. No: 5,

⁴ Bu mezar türüne "toprak mezar" adı da verilmektedir. Bkz.: Aksel Tibet, Ekrem Işın, Dilek Yelkenci, "Stelea Turcicae VIII, Yenikapı Mevlevihânesi Haziresi", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I*, Ankara 1996, s. 246; Gazanfer İltar, *Giresun İli Sahil*

7, ,8, 11, 12, 14) baş ve ayakucu şahideleri birlikte bulunurken bir kısmında (Kat. No: 2, 3, 4, 6, 9, 10, 13, 15, 16) sadece başucu şahidesi görülmektedir. Bu tip mezarlarda şahideler doğrudan toprağa dikildiğinden zamanla toprağın yumuşaması vb. nedenlerden taşlardan bazılarının yan yattığı ve bazılarının yerlerinden sökülmüş oldukları dikkat çekmektedir. Üstü açık sandukanın kesme blok taşlardan müteşekkil pehleri diğerlerine göre nispeten sağlam durumdadır. Ancak burada da sanduka başucu dikmesi içerisine gömülmüş kare prizması şeklindeki başucu şahidesinin başlığı kırıktır.

İster sandukalı isterse şahideli mezarlarda yer alsın bütün şahideler tip, başlık türü, süsleme unsurları ve kompozisyon, yazı, malzeme ve işleniş açılarından birtakım özellikler sergilemektedir. Şimdi bunları saydığımız özellikler açısından değerlendirmeye çalışalım:

52 A. Şahide Tipleri

OMÜİFD Mezar taşları, erkek veya kadın mezarlarına ait oluşları açısından farklı özellikler sergilemektedir. Taşların tipolojik tasnifini bu hususu dikkate alarak yapmanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

1. Erkek Mezar Taşları

İncelediğimiz on üç adet erkek mezarından beş tanesinde (Kat. No: 5, 7, 8, 11, 14) hem başucu hem de ayakucu şahidesi; sekiz tanesinde ise (Kat. No: 1, 2, 3, 4, 6, 9, 10, 16) sadece başucu şahidesi bulunmaktadır. Buna göre erkek mezarlarında on üç tanesi başucu, beş tanesi de ayakucu olmak üzere toplam on sekiz adet şahide yer almaktadır.

Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005, s. 351-352; Bengü Gündoğan, *Kastamonu Ferhat Paşa Camisi Haziresi Mezar Taşları* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 223; Gökhan Gümüşdağ, *Kastamonu Şehri Nasrullah Camisi, Yılanlı Camisi, Yakup Ağa Camisi, Ahmet Dede Camisi Hazirelerindeki Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007, s. 159.

a) Başucu Şahideleri

1 no'lu şahide hariç, erkeklere ait başucu şahidelerinin tamamı biçim açısından genel olarak aynı özellikleri taşımaktadır. Başlıklı, düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli⁵ olan bu şahidelerden iki tanesinin (Kat. No:5, 9) üst kısımları kırık olup şu an başlığı bulunmamaktadır. 1 no'lu şahide ise kare prizması şeklinde olup başlığı mevcut değildir.

Şahideler, gövde boyutları açısından birbirlerinden farklı olsalar da ön yüzleri bütünüyle kitabeye tahsis edilmiştir. Kitabeler düzgün satırlar halinde olup satır aralarına kabartma ince çizgiler yerleştirilmiştir. Şahidelerin arka yüzleri yanlardan pahlı olup boş bırakılmıştır.

b) Ayakucu Şahideleri

Erkeklere ait on üç mezardan halen sadece beş tanesinde (Kat. No: 5, 7, 8, 11, 14,) ayakucu şahidesi mevcuttur. Şahideler düşey dikdörtgen plaka formunda gövdelidir. Üst kısımları, 11 no'lu şahide hariç sivri kemerlidir. 8 no'lu şahidede ise taşın üst kısmı kırıktır. Genel olarak bu tür şahidelerin uç kısımları tepede ters "v" biçiminde nihayetlendiğinden bunlar farklı şekillerde isimlendirilmektedir⁶. Şahidelerde herhangi bir bezeme yoktur.

c) Başlıklar

Erkek şahidelerinde görülen başlıkların hepsi sarıklı başlık⁷ formunda olup dört ayrı türdedir. Birinci grubu oluşturan 2, 3, 4, 6, 7 no'lu şahide-

⁵ Bu tip şahideleri Bacque-Grammont, Laqueur ve Vatin kendi içinde farklı gruplara ayırmakla birlikte genel bir tasnifle "başlıklı, düz cephe" olarak isimlendirmektedirler. Bkz.: Jean-Louis Bacqué-Grammont-Hans Peter Laqueur et Nicolas Vatin, "Les Cimetières Ottomans Comme Source Historique. Méthodologie et Possibilités de Traitement Par L'Informatique", *Erdem*, C. VI, S: 16, Ankara 1992, s. 210.

⁶ Bu tür şahidelere, "ters v biçimli tepelikli" şahideler adı verildiği gibi (Bkz.: İltar, a.g.t., s. 372; Gündoğan, a.g.t., s. 232; Gümüşdağ, a.g.t., s. 178) bazı çalışmalarda bu şahideler "sivri üçgen alınlıklı" olarak isimlendirilmiştir. Bkz.: Erol Uğraşkan, *Kastamonu Ferhat Paşa ve Atabey Gazi Camileri'nin Hazirelerindeki Mezar Taşları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, s. 226.

⁷ Başlık tiplerinin isimlendirilmesinde büyük oranda şu çalışmalardan yararlanılmıştır: Bacqué-Grammont-Laqueur ve Vatin, a.g.m., s. 176-214; Jean-Louis Bacque-Grammont -

lerde başlıklar çapraz kafes dilimli başlıklı, taşkın sarıklı kavuk⁸ şeklindedir. Bu tipte baklava biçiminde dikilmiş olan kavuk üzerindeki sarığın üst kısmı V biçiminde bir boşluk oluşturacak gibi sarılırken alın bölümü de ters U oluşturarak, baş aşağı çevrilmiş yürek görüntüsü verecek biçimde iki yana doğru genişlemektedir⁹. 8 ve 10 no'lu şahideler, oval tipli sarıklı başlığa sahiptir¹⁰. Başlıklar, tepede dikey dilimli takke ile onun alt tarafına sarılmış çapraz eğimde dilimli sarıklı kavuk şeklindedir. 11 no'lu şahide çapraz eğimde dilimli sarıklı başlıktır. Bu türde basit bir kavuk üzerine çapraz eğimde enli bir sarık sarılır. Başlığı diğer versiyonlarından ayıran özellik başlığın daha yüksek ve tepe bölümünün yuvarlak olmasıdır¹¹. 14 ve 16 no'lu şahidelerin başlığı ise çubuklu başlıklı sarıklı kavuk şeklindedir¹². Bu tipteki başlıklar dikey kabartma çubuklu olup sarığın dışında kalan başlık kısmı büyük ölçüde görülmektedir. 14 no'lu şahidenin başlığına sarığın dolamları arasına sıkıştırılmış şekilde bir gül dalı işlenmiştir. 14 no'lu şahide ise "rahtvân"¹³ şeklinde meslek belirtilmiştir-

54

OMÜİFD

Nicolas Vatin, "Stele Turcice, VI, Steles Funeraires De Sinop", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu III*, Paris 1992, s. 105-207; Hans-Peter Laqueur, *Hüve'l-Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Çev: Selahattin Dilidüzgün), İstanbul 1997; Halit Çal, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezartaşlarında Başlıklar", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III*, İstanbul 1998, s. 206-225.

⁸ Çal, a.g.m., s. 210.

⁹ Laqueur bu tip başlığı F-II olarak isimlendirmekte ve bunların, konumları birbirinden oldukça farklı şahıslar tarafından giyildiğini kaydetmektedir. Laqueur, *Hüve'l-Baki*, s. 150.

¹⁰ Laqueur, tepe bölümündeki dikişlerin farklılığı ile birbirinden ayrılan derviş kavuklarının temel biçimini de oluşturduğunu ifade ettiği bu başlık türüne tip I adını vermekte, genelde küçük dereceli ulema, küçük ve orta dereceden kadılar imam ve vakıf çalışanları ile derviş ve şeyhlerin kullandıkları bu başlığı 1829 yılında yapılan kıyafet devriminden sonra yalnızca dervişlerde görmenin mümkün olduğunu belirtmektedir. Laqueur, *Hüve'l-Baki*, s. 154.

¹¹ Bu başlık türü Laquer tarafından E-IV (bkz. Laqueur, *Hüve'l-Baki* s. 147); Jean-Louis Bacque-Grammont -Nicolas Vatin, tarafından FVIII olarak adlandırılmaktadır. (bkz. Jean-Louis Bacque-Grammont -Nicolas Vatin, "a.g.m.", s. 126.)

¹² Jean-Louis Bacque-Grammont -Nicolas Vatin, tarafından FV olarak adlandırılmaktadır. Jean-Louis Bacque-Grammont -Nicolas Vatin, "a.g.m.", s. 126-127.

¹³ Rahtvan: Binek Atlarına vurulan eyerlerin üstüne konan gaşiyelerin üzerine bağlanan sırma şerit adıdır. Raht- Hümayun denilen padişahların mücevherli eyer takımlarına bakanların başına "Rahtvan Ağası" denir. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, İstanbul 1983, s. 133.

tir. Daha çok orta dereceli memurların giydiği bu başlığı esnaftan kişiler de giyebilmektedir¹⁴.

2. Kadın Mezar Taşları

İncelediğimiz taşlardan 12, 13 ve 15 no'lu şahideler bayanlara aittir. Bunlardan sadece bir tanesinde (Kat. No: 12) ayakucu şahidesi görülmektedir.

a) Başucu Şahideleri

12, 13 ve 15 no'lu örneklerde yer alan başucu şahidelerinden sadece bir tanesi (Kat. No: 12) sağlam olup diğer ikisinin başlık kısımları kırıktır. Bu nedenle şahideleri form açısından tam bir değerlendirmeye tabi tutamıyoruz. Üçgen alınlıklı düşey dikdörtgen plaka formunda gövdeli¹⁵ olan 12 no'lu şahidenin alınlık bölümü ile kitabenin üst kısımları tamamen bitkisel bezemelerde dolguludur. Aynı şekilde başlık kısmı kırık olan 15 no'lu şahidenin kitabe üstlerinde bitkisel tezyinat yer almaktadır. Kitabeler her üç şahidenin ön yüzlerinde satırlar halinde bulunmaktadır.

Kadın başucu şahideleri, form ve tezyinat açısından erkeğe başucu şahidelerinden farklıdır. Zira erkek şahideleri sarıklı başlıklara sahipken, buna karşılık bayan başucu şahideleri bitkisel bezemelidir.

b) Ayakucu Şahideleri

Kadın mezarlarının sadece bir tanesinde ayakucu şahidesi bulunmaktadır (Kat. No: 12). Burada şahide üçgen alınlıklı, düşey dikdörtgen plaka şeklinde gövdeli olup şahidenin üst kısmı tepede ters "v" biçiminde sonlanmaktadır¹⁶. Şahide ön yüzünde etrafı ince silmelerle konturlanmış boş bir alan mevcuttur. Süslemeler bu boş alanın üst kısmında görülmektedir.

¹⁴ Çal, a.g.m., s. 210; Gülşen Çakar, Bursa Emir Sultan Mezarlığındaki 18. ve 19. Yüzyıllardaki Mezar Taşları, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 2007, s. 168, 172, 193.

¹⁵ Kadın başucu şahidelerinin sınıflandırılmasında Bacque-Grammont, Laqueur ve Vatın de gövde formu ve tepelik kompozisyonlarını göz önünde bulundurup şahideleri on sekiz ayrı gruba ayırmışlardır. Bkz.: Bacque-Grammont, Laqueur ve Vatın, "a.g.m.", s. 177-214.

¹⁶ Bu tip şahideleri Bacque-Grammont, Laqueur ve Vatın "F II: Beşgen" olarak isimlendirmektedir.

“c” ve “s” kıvrımlı stilize akant yaprakları kompozisyonun esasını oluşturmaktadır.

B. Süsleme Unsurları

İncelediğimiz mezar taşlarında bitkisel, geometrik ve nesnel olmak üzere üç tür bezeme unsurunun yer aldığı görülmektedir.

1. Bitkisel Motifler

Bitkisel motifler mezar taşı süslemelerinde en yoğun görülen tezyinat unsurlarındandır. Üç şahidede (Kat. No: 12, 14, 15) akantus, gül, gülbezek, lale ve incir, şeklinde çeşitlenen bitkisel öğeler bezemenin esasını oluşturmaktadırlar.

a) Akantus Yapağı: İki örnekte (Kat. No: 12, 15) görülmektedir. 12 no'lu örneğin hem başucu hem de ayakucu şahidelerinin üstte kalan ve 56 şahidelerin alınlık kısmını da içine kısımlarında simetrik olarak işlenmiş stilize akant yapraklarının oluşturduğu “c” ve “s” kıvrımlı düzenlemeler hâkimdir. Aynı şekilde 15 no'lu örnekte kitabenin üstünde ve üçgen köşeliklerde stilize akant yapraklarının oluşturduğu “c” ve “s” kıvrımlı bitkisel düzenlemeler yer almaktadır. Yaban enginarı veya kenger yapağına benzer biçimde olan bu bezeme Osmanlı sanatına Batı etkisi ile girmiş¹⁷ hem mimari hem de mezar taşı süslemelerinde yaygın olarak tercih edilmiştir¹⁸.

b) Gül: Sadece iki başucu şahidesinde (Kat. No: 12, 14) görülmektedir. 12 no'lu örnekte kitabenin üstünde bulunan gülbezeği çevreleyen silmenin kenarlarına ters bakışlı birer gül dalı yerleştirilmiştir. 14 no'lu

¹⁷ Doğan Kuban, *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*, İstanbul 1973, s. 239; Aygün Ülgen, “Tanzimat Günlerinde Türk Mimari Üslubu-Tanzimat Döneminde Batılılaşma Akımıyla Türk Mimarisine Giren Üsluplar ve Üslup Özellikleri”, *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, C. III, S: 7, İstanbul 1990, s. 69.

¹⁸ Cevdet Çulpan, *Serviler II*, İstanbul 1961, s. 26-27; Oktay Aslanapa, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986, s. 393.

örnekte ise başlığa sarığın dolamları arasından sarkar halde bir gül dalı işlenmiştir¹⁹.

Mezar taşı süslemelerinde en çok tercih edilen bitkisel unsurlar arasında bulunan gül, yurdumuzun çeşitli yerlerindeki mezar taşlarında yoğun olarak görülmektedir. Bunlar içerisinde Edirne Üç Şerefeli²⁰, Kastamonu Yılanlı, Yakup Ağa²¹, Şeyh Şaban-ı Veli²² ve Ferhat Paşa²³ camilerinin hazireleri ile Samsun Kökçüoğlu²⁴, Bursa Emir Sultan²⁵, Amasya²⁶ ve Giresun mezarlıklarını²⁷ zikredebiliriz. Ayrıca, İstanbul'daki bazı çeşmelerin yüzey bezemelerinde vazo içerisinde güllü natürmort kompozisyonları yer almaktadır²⁸.

Gül, Türkler tarafından eskiden beri bilinen bir çiçek olup, edebiyatta sevgilinin sembolü olarak kabul edilmiş ve şairler için hep ilham kaynağı olmuştur. Rengi, şekli ve kokusuyla çeşitli benzetmelere konu olan güllün, Yunus Emre'nin "çiçek eydür ey derviş gül Muhammed teridir" mısrasında da dile getirdiği gibi Hz. Peygamberin terinden olduğuna inanılmakta ve onu sembolize ettiği kabul edilmektedir²⁹.

¹⁹ Mezar taşlarında gül motifinin kullanımı konusunda daha fazla bilgi için bkz.: Recep Gün, *Çarşamba Gökçeli Mezarlığındaki Tarihi Mezar Taşları*, Samsun 2009, s. 127.ss. 131-132.

²⁰ Ayşegül Arslan, *Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007, s. 451-452.

²¹ Gümüşdağ, *a.g.t.*, s. 37, 38, 88.

²² Meral Taşdemir, *Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Camisi ve Türbesi Haziresi'nde Yer Alan Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1993, s. 146-147.

²³ Gündoğan, *a.g.t.*, s. 259; Uğraşkan, *a.g.t.*, s. 230.

²⁴ Eyüp Nefes, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları* (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2002, s. 191.

²⁵ Çakar, *a.g.t.*, s. 494.

²⁶ Günnür Aydoğdu, *Amasya Mezartaşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1997, s. 247.

²⁷ İltar, *a.g.t.*, s. 375.

²⁸ H. Örcün Barışta, *İstanbul Çeşmeleri-Bereketzâde Çeşmesi*, İstanbul 1989, s. 68; H. Örcün Barışta, *İstanbul Çeşmeleri-Beyoğlu Cihefindeki Meyva Tabacağı Motifleriyle Bezenmiş Tek Cepheli Anıt Çeşmeler*, Ankara 1991, s. 46.

²⁹ Burhan Oğuz, *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar*, İstanbul 1983, s. 47; Ayrıca Laqueur, Busbecq'in "...gül yapraklarını da yere atıyorlar... Türkler de güllün Muhammed'in

Osmanlılar zamanında, natüralist akımın başından itibaren gül, sanatın hemen hemen her dalında en çok kullanılan çiçek türlerinden biri olmuştur³⁰. Gülün, özellikle de gonca halinin, mezar taşlarında farklı amaçlar için kullanılmış olabileceği de düşünülmektedir. Nitekim bayan mezar taşlarının başucu şahidelerinde başlıkların hemen altındaki kabartılar gül goncası veya işlenmemiş gül³¹ olarak değerlendirilmiş ve bunların açmamış halde tasviri mezardaki şahsın çok genç yaşta öldüğünün bir göstergesi sayılmıştır³².

c) Gülbezek: 12 no'lu mezarın başucu şahidesinde kitabenin tam üstünde yer alan bölümde etrafı yarım daire formunda bir silme ile çevrelenmiş dört katlı yarım gülbezek motifi yer almaktadır.

d) Lale: 15 no'lu mezarın başucu şahidesinde kitabenin ilk iki satırının baş ve son kısımlarına stilize halde işlenmiş lale motifleri bulunmaktadır.

58

OMÜİFD

Bu motif Edirne Üç Şerefeli³³ Kastamonu Ahmet Dede³⁴, Şeyh Şaban-ı Veli³⁵ ve Ferhat Paşa³⁶ camilerin hazirelerinde, Samsun Kökçüoğlu³⁷, Bursa Emri Sultan³⁸, Siirt³⁹ ve Giresun sahil şeridi mezarlıklarında⁴⁰, da

terinden olduğuna inanılır" şeklindeki ifadesini nakletmektedir. Bkz.: Laqueur, *a.g.e.*, s.130; Cemal Kurnaz, "Gül", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 220.

³⁰ Yıldız Demiriz, *Osmanlı Kitap Sanatında Naturalist Üslupta Çiçekler*, İstanbul 1986, s. 346.

³¹ H. Örcün Barışta bu kabartıları ceviz büyüklüğünde kabul edip işlenmemiş gül olarak değerlendirmektedir. Bkz.: İltar, *a.g.t.*, s. 370.

³² Laqueur, *a.g.e.*, s. 133.

³³ Arslan, *a.g.t.*, s. 453-455.

³⁴ Gümüşdağ, *a.g.t.*, s. 125.

³⁵ Taşdemir, *a.g.t.*, s. 146.

³⁶ Gündoğan, *a.g.t.*, s. 257; Uğraşkan, *a.g.t.*, s. 231.

³⁷ Nefes, *a.g.t.*, s. 194.

³⁸ Çakar, *a.g.t.*, s. 496.

³⁹ Mehmet Mutlu, *Siirt Mezar Taşları* (Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van 2006, s. 127.

⁴⁰ İltar, *a.g.t.*, s. 375.

sıkça kullanılmıştır. İstanbul çeşmelerinde yer alan lale motifleri ise oldukça stilize haldedir⁴¹.

Lâle, XII. yüzyıldan itibaren Türk süsleme sanatında stilize olarak yer almıştır⁴². Selçuklularda yazma kitaplarda ve kitap kaplarında yer alan lâleyi⁴³ şiirde kullanan ilk kişi Mevlânâ olmuştur⁴⁴. Osmanlılarda ilk defa XIV. yüzyılda divan şiirinde Ahmedî tarafından kullanılan lâle⁴⁵ süsleme sanatına da en erken giren ve en çok kullanılan çiçeklerden biri olmuştur⁴⁶. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı sanat eserlerinde görülmeye başlanan⁴⁷ lale, XVII. yüzyılda zirveye çıkmış⁴⁸ daha sonra rokoko üslupla birlikte eski önemini kaybetmiştir⁴⁹. Lale, cami, çeşme ve mezar taşları başta olmak üzere Türk bezemelerinde sevilerek kullanılan bir çiçek olmuştur. Bunun nedeni olarak, Osmanlı Türkçesi harfleriyle yazıldığında onun Allah lafzındaki harflerin aynısını içermesi gösterilmektedir⁵⁰.

e) İncir: 12 no'lu mezarda baş ucu şahidesinde alınlığın hemen altında iki silme ile belirlenmiş alanda bulunan üç tabaktan yanlardaki ikisinde üçer adet incir tasviri dikkat çekmektedir.

2. Geometrik Motifler

Mezar taşı süslemeleri arasında geometrik motiflere pek rastlanılmamıştır. Sadece başucu şahidelerinde yer alan kitabelerde satırları ve bazı şahidelerde (Kat. No: 12) kompozisyon öğelerini birbirinden ayıran düz silmeler halinde kabartma ince çizgiler görülmektedir. Ayrıca bazı şahidelerinde

⁴¹ Barışta, İstanbul Çeşmeleri-Bereketzâde..., s. 57, 58; Barışta, İstanbul Çeşmeleri-Beyoğlu..., s. 47.

⁴² A. Süheyl Ünver, "Türkiye'de Lale Tarihi", *Vakıflar Dergisi*, S:9, Ankara 1971, s. 265-268.

⁴³ Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, İstanbul 1999, s. 85.

⁴⁴ Turhan Baytop-Cemal Kurnaz, "Lâle", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 80.

⁴⁵ Baytop ve Kurnaz, a.g.m., s. 80.

⁴⁶ Laqueur, a.g.e., s. 132.

⁴⁷ Alev (Çakmakoglu) Kuru, "Orta Asya Türk Sanatında Palmet ve Lale Motiflerinin Değerlendirilmesi Hakkında Bir Deneme", *Belleten*, LXI, 230, 1997, s. 37-41.

⁴⁸ Ünver, "Türkiye'de Lale...", s. 265-268.

⁴⁹ F. Çiçek Derman, "Lâle/Sanat", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 81.

⁵⁰ C. E. Arseven, *Sanat Ansiklopedisi*, C. III, İstanbul 1983, s. 1219; Beşir Ayvazoğlu, "Lale" *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, C. VI, s. 63, 64.

delerde (Kat. No: 12, 15) yay şeklinde ince silmeler de dikkat çekmektedir.

3. Nesneli Süsleme Unsurları:

Nesneli süsleme unsurları da geometrik motifler gibi oldukça az kullanılmıştır. Sadece 12 no'lu şahidenin alınlık kısmının altında iki silme ile sınırlanmış alanda içlerinde meyva bulunan ayaklı ve hilal biçimli üç tabak tasvir edilmiştir.

Meyva tabağı motifi XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra özellikle kadın mezar taşlarında görülmeye başlanmış ve mezarlıklar adeta meyve bahçesine çevrilmiştir⁵¹. Rüçhan Arık, Foto. sanatında natürmort resmi yapan ilk sanatkarın Süleyman Seyit Bey (1842-1913) olduğunu söylemekle birlikte, Selçuklulardan beri çiçek ve meyva motiflerine ilgi duyulduğunu ileri sürmekte ve örnek olarak da Konya İnce Minareli Medrese portalinde ve Sivas Çifte Minareli Medrese cephesinde, yan pencerelerde yer alan enginar motiflerini göstermektedir⁵².

Laqueur'ün yaşam sembolleri arasında zikrettiği⁵³ tabakta meyva motifi ve kompozisyonu, İstanbul⁵⁴, Edirne⁵⁵, Bursa⁵⁶, Giresun⁵⁷ ve Amasya⁵⁸ mezar taşlarında farklı uygulamalarla karşımıza çıkmaktadır.

C. Malzeme ve İşleniş

İncelediğimiz mezar taşlarının hepsi mermerden yapılmıştır. Malzemenin mermer oluşu şahideler üzerinde yer alan kitabe ve süslemelerin fazla bozulmadan günümüze ulaşmasını kolaylaştırmıştır. Ancak bununla birlikte nispeten sağlam kalmış iki şahide hariç (Kat. No: 6,12) diğer b ü-

⁵¹ Nejat İşcan, Anadolu Mezar Taşları Süslemeciliğine Genel Bir Bakış, Eskişehir 1980, s. 42.

⁵² Rüçhan Arık, Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı, Ankara 1988, s. 132.

⁵³ Laqueur, *a.g.e.*, s. 130.

⁵⁴ Laqueur, *a.g.e.*, s. 130.

⁵⁵ Arslan, *a.g.t.*, s. 457-459.

⁵⁶ Çakar, *a.g.t.*, s. 502.

⁵⁷ İltar, *a.g.t.*, s. 386.

⁵⁸ Aydoğdu, *a.g.t.*, s. 249-250.

tün şahidelerde şu veya bu şekilde tahribat izlerini görmek mümkündür. Zira bazı şahidelerde başlık kısmı tamamen, bazı şahidelerde ise gövdenin değişik yerlerinde kırıkların olduğu tespit edilmiştir.

Mezar taşları üzerinde görülen bezemeler kabartma olarak işlenmiştir. Kabartma işleme, mezar taşı üzerine uygulanacak motifin bırakılıp kenarlarının alınması suretiyle yapılmaktadır⁵⁹. Bezemeleri taşla işleyen ustalarla ilgili herhangi bir bilgi mevcut değildir⁶⁰. Gerek kitabeler gerekse süsleme unsurlarında görülen işçilik açısından şahideler arasında belirgin bir fark bulunmamaktadır.

Genel olarak mezar taşlarının nerede ve kimler tarafından yapıldığı ile ilgili herhangi kesin bir bilgi yoktur⁶¹. Bununla birlikte İstanbul, Edirne, Bursa, Kastamonu, Samsun, Giresun, Sinop, Erzurum vb. yerlerde form ve içerik itibarıyla benzer hatta birbirinin aynı mezar taşlarına rastlanması, mezar taşı yapımı ve işçiliğinde bu üslup birliğini sağlayan belli birtakım merkezlerin bulunduğu düşüncesini akla getirmektedir⁶². Vezirköprü'de özellikle temiz ve gösterişli bir işçilik sergileyen mermer mezar taşlarının siparişe ilçe dışında yaptırılmış olabileceğini, basit işçilik gösterenlerin ise yerel ustalara yaptırıldığını düşünmekteyiz.

⁵⁹ Yazıların mezar taşlarına işlenişi hakkında bkz.: Mehmet Zeki Kuşoğlu, *Mezar Taşlarında Hüve'l-Bâki*, İstanbul, 1984, s. 2; Ahmet Sacit Açıkgözoğlu, "Hattat Sami Efendi'nin Mezar Taşı Kitabeleri", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul 1999, s. 129.

⁶⁰ Mustafa Râkım'ın kitabelerini bir Ermeni usta'ya hâkettirdiği ve eğer istediği gibi oymamış ise, düzeltirene kadar uğraştığı, Sami Efendi'nin de Süslü Ali adında bir ustayı tercih ettiği nakledilmektedir. Uğur Derman, "Mezar Kitâbelerinde Yazı San'atımız", *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, S: 49/328, İstanbul 1975, s. 42.

⁶¹ U. Derman, "Mezar Kitâbelerinde...", S. 41-42, Kuşoğlu, *a.g.e.*, s. 1.

⁶² Yurdumuzun Samsun, Trabzon, İstanbul vs. şehirlerindeki bazı mezar taşı kitabelerinin aynı hattatlar tarafından yazılmış olması da bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Karşılaştırma için bkz.: Recep Gün, "Mezartaşı Kitabelerindeki İmzaların Referansı Sorunu: Samsun-Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresindeki İki Mezartaşı Örneği", *İsten*, S: 1, 2003, s. 151-156; Ahmet Sacit Açıkgözoğlu, *Eyüp Sultan Civarında İmzalı Mezar Taşı Kitabeleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1995, s. 27, 41, 59; Eyüp Nefes, "Samsun Merkez Kökçüoğlu Mezarlığı'ndaki Kitabesinden Hareketle Hattat Mısırî-Zâde İle İlgili Bir Değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi*, S: 29, Erzurum 2006, s. 289-295.

D. Yazı

Mezar taşı bezemelerinin vazgeçilemez unsurlarından biri de şahideler üzerinde yer alan kitabelerdir. Bu kitabelerin değerlendirilmesinde biçim ve içerik açısından taşıdıkları özellikler göz önünde tutulmuştur.

1. Yazıların Biçimsel Özellikleri

İncelediğimiz 17. ve 18. yüzyıllara ait mezar taşları üzerinde yer alan kitabelerin tamamı celî sülüs hatla yazılmıştır. Celî sülüs, sülüsün⁶³ kitabe ve levhalarda kullanılan türü olarak tanımlanır. Mimari yapıların duvarlarını süsleyen yazılar ve mezar taşı kitabeleri genellikle celî tarzındadır⁶⁴. Kalın ve iri bünyeli olan bu yazı türünde kalem kalınlığının ve harf iriliğinin bir sonu bulunmadığı⁶⁵ için kitabelerin her biri farklı boyuttadır. Ayrıca aynı yazı türü ile işlenmiş olmalarına rağmen kitabeler arasında estetik bütünlük de söz konusu değildir.

Kitabeler, başucu şahidelerinin ön yüzlerinde gövde bölümü üzerinde bulunmaktadır. Düz satırlar halinde tatbik edilen kitabelerin düz ve ince kabartma çizgilerle belirlenmiş dikdörtgen kartuşlar içerisine işlendikleri görülmektedir. Sadece 1 no'lu şahidede kitabe oldukça dar olan şahidenin ön yüzüne istiflenerek işlenmiştir.

2. Yazıların Muhtevası

Mezar taşları üzerinde yer alan kitabeler, biçim açısından olduğu gibi, içerikleri itibariyle de bazı özelliklere sahiptir. On altı kitabeden sadece biri (Kat. No: 1) Arapça diğerleri ise Osmanlı Türkçesi ile yazılmıştır⁶⁶.

⁶³ Sülüs, eski kaynaklarda “dört behresi musattah ve iki behresi müdevverdir.” şeklinde tanımlanmaktadır. Bkz.: Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s.21.

⁶⁴ Muhiddin Serin, *Hat Sanatımız*, İstanbul 1982, s. 45; M. Hüsrev Subaşı, *Yazıya Giriş*, İstanbul 1997, s. 21; M. Uğur Derman, “Osmanlı Celî Hatında Klasik Kavramı”, *Sanat ve Klasik*, İstanbul 2006, s. 11-12.

⁶⁵ Mahmut Yazır, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, Ankara 1983, s. 114.

⁶⁶ Osmanlı'nın ilk devirleri de dâhil olmak üzere XVI. yüzyıla kadar kitabelerde kullanılan dil genellikle Arapça olmuş ve sonra kısa bir süre içerisinde Osmanlıca tercih edilmiştir. Bkz.: Halil Ethem, *Kitabeler Nasıl Kayıt ve Zaptolunmalıdır* Ankara 1940, s. 13; Ancak erken dönemde Arapça'nın yanı sıra Osmanlıca yazılmış kitabelerle de karşılaşmaktadır.

Kitabelerin düzeni hakkında genel-geçer bir kural bulunmamaktadır. Mezarda yatan şahsın adını, dua ifadelerini ve tarih ibaresini içeren sade ve kısa kitabeler olduğu gibi (Kat. No: 1, 4, 9, 10, 11, 14, 15), kitabelerin başında bunlara ilave beyit veya dörtlük içeren daha kapsamlı, uzun kitabeler de mevcuttur⁶⁷ (Kat. No: 2, 3, 5, 6, 7, 8, 12, 13, 16).

a) Başlangıç İfadeleri: Kitabelerden sadece bir tanesinde “هو الخلاق الباقي /Hüve'l-Hallâku'l-Bâki” (O yaratıcı ve kalıcı olandır) şeklinde başlangıç cümlesi yer almaktadır.

b) Ölen Şahıs Adına Yazılmış Manzume: Kitabelerde başlangıç ifadelerinden sonra, ikinci sırada, genellikle beyitler ve dörtlükler halinde manzumelerden oluşan bir bölüm yer almaktadır (Kat. No: 2, 3, 5, 6, 7, 8, 12, 13, 16). Bu manzumelerde ölümün hak oluşu ve herkesi bulacağı (Kat. No: 2, 5, 6, 7, 8, 12), uyarı ve ibret alma (Kat. No: 7), ebeveynin yürek acısı (Kat. No: 13), genç yaşta ölüm ve dünyadan murad almadan gidiş (Kat. No: 13, 16), ölü için rahmet ve dua temennisi (Kat. No: 3, 7), ölümden bizar oluş (Kat. No: 16) temaları işlenmektedir.

c) Kimlik Bilgileri: Manzumelerden sonra şahsın kimlik bilgileri verilmektedir. Kimlik tanıtıcı ifadelerin bazılarında doğrudan şahsın adı verilirken (Kat. No: 3, 7, 15) bazılarında baba (Kat. No: 1, 2, 5, 6, 8, 9, 11, 12, 14) bazılarında ise soy ve sülale adlarından biri veya bir kaçıyla birlikte (Kat. No: 4, 13, 16) anılmaktadır. Bazı kitabelerde ise kişilerin isimlerinden önce meslekleri veya sosyal statü ifadeleri yer almaktadır (Kat. No: 10, 11, 12, 14).

Bkz.: F. İsmail Âyanoğlu, Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitabeleri, *Vakıflar Dergisi*, S: 4, Ankara 1958, s. 195; Abdülhamit Tüfekçioğlu, “Türk Mimarisinde Yazı”, *Yeni Türkiye*, S: 46, Ankara 2002, s. 623.

⁶⁷ Laqueur, Mezar kitabelerini; 1- Yakarış, 2- Dua, 3- Kimlik, 4- Dua İsteme, 5- Tarih olmak üzere beş başlıkta incelemiştir. Bkz.: Laqueur, *a.g.e.*, s. 80; Halit Çal ise kitabelerde işlenen konuları esas alarak 1- Başlangıç İfadesi, 2- İnsanlara Uyarı, 3-Durum Bildirme, 4-Sebeup Bildirme, 5- Tanrıdan İstek, 6- İnsanlardan İstek, 7- Meslek, 8- Aile-Baba Adı, 9-Tanrıdan İstek (Dua), 10-Ölenin Adı, 11- İnsanlardan İstek ve 12-Tarih olmak üzere daha farklı bir gruplandırma da bulunmuştur. Bkz: Çal, *a.g.m.*, s. 214.

d) Dua: Şahıs isimlerinin ardından ölen şahsın ruhu için “fatiha” talep eden bölüm gelmektedir. Bu ifadeler “...’nın ruhu için/ rûhîcün/ruhuna el-Fâtîha” şeklinde değişmektedir. Dua bölümleri, manzumeli ve manzumesiz kitabelerde benzer şekilde düzenlenmiştir.

e) Tarih: Kitabeler mezarda yatan şahsın öldüğü tarihi veren bölümle son bulmaktadır⁶⁸. Hicri takvim esas alınarak düşülen tarihlerde tarih ifadeleri sadece yıl olarak verildiği gibi (Kat. No: 3, 4, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16); yıl, ay (Kat. No: 8) veya yıl ay ve günün birlikte verildiği örnekler (Kat. No: 1, 2, 5, 6, 11) de bulunmaktadır. Ayların zikredildiği bazı tarih düşürme ifadelerinde (Kat. No: 5, 6, 11) aylar isimleriyle değil kameri takvime göre rumuzlarıyla gösterilmişlerdir⁶⁹. Kitabelerde ebecedle tarih düşürme uygulamasına rastlanılmamıştır.

Muhteva açısından genel olarak beş bölüme ayırarak incelediğimiz kitabelerde birtakım meslek isimleri, yer adları, sülale ve şahıs isimleri vs. geçmektedir. Bunlar:

Meslek ve Sosyal Statü İfadeleri: Kitabelerden sadece bir tanesinde “rahtvân” (Kat. No: 14) şeklinde şahsın meslek ve sosyal statüsünü gösteren ifadeler geçmektedir.

Sülale-Soy İsimleri: İki kitabede (Kat. No: 2, 13) kişi adlarının önünde sülale ve ya soy isimleri bulunmaktadır: Bunlardan ilki “De-dezâde”, ikincisi “Torunzâde” şeklindedir.

Şahıs İsimleri: Mezar taşları üzerinde yer alan kitabelerde pek çok erkek ve kadın ismi yer almaktadır. Erkek İsimleri: Abdullah (Kat. No: 9,12), Abdülkadir (Kat. No: 5), Abbas (Kat. No: 2), Ahmet (Kat. No: 4, 5, 6), Ali (Kat. No: 8), Feyzullah (Kat. No: 11), Hasan (Kat. No: 2), Hüseyin (Kat. No: 1, 16), İsmail (Kat. No: 14), Mehmet (Kat. No: 10), Mustafa (Kat.

⁶⁸ Mezar taşlarında doğum ve ölüm tarihlerinin birlikte verildiği örneklere de rastlanılmaktadır. Bkz.: Gün, a.g.e., s. 155.

⁶⁹ Kamerî aylar ve rumuz harfleri şu şekildedir: 1- Muharrem/ م , 2- Safer/ ص , 3- Rebî’ü'l-Evvel/ و , 4- Rebî’ü'l-Âhîr/ ر , 5- Cemâziye'l-Evvel/ ج , 6- Cemâziye'l-Âhîr/ ح , 7- Receb/ ب , 8- Şa’bân/ ش , 9- Ramazân/ ن , 10- Şevvâl/ ل , 11- Zilka’de/ ذ , 12- Zi'l-Hicce/ ذ .

No: 1, 3, 6, 7, 8, 11), Ömer (Kat. No: 16). Kadın isimleri: Aişe (Kat. No: 15), Emine (Kat. No: 13), Fatıma (Kat. No: 12).

Sonuç olarak, incelediğimiz on altı mezar taşının, gerek biçim, gerekse kompozisyon özellikleri açısından dönemlerinin yaygın form, bezeme anlayış ve geleneğinin paralelinde bir düzenlemeye sahip oldukları görülmektedir. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı sanatında mimari alanında görülmeye başlanan yabancı etkiler, alelade ve gösterişsiz tarzda da olsa hazîredeki mezar taşlarında kendini hissettirmiştir. Natüralist ve stilize bitkisel motifler bu etkilerin yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kitabelerde yer alan yazı ise kimi yerlerde daha basit kimi yerlerde ise daha sanatkârane olarak geleneksel çizgisi içerisindeki varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Şahidelerin gerek form gerekse kitabe içerikleri dikkate alındığında yüzyıllara göre birtakım farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çalışmada ele aldığımız şahidelerle Vezirköprü'de mevcut 19 ve 20. yüzyıllara tarihlenen şahideler arasında form ve başlık tipleri arasında dikkat çekici farklılıklar mevcuttur. Ayrıca söz konusu dönemlere ait kitabelerin içerikleri dikkate alındığında 18. yüzyıla tarihlenen kitabelerin 19 ve 20. yüzyıla tarihlenen kitabelerden oldukça sade olduğu anlaşılmaktadır.

Vezirköprünün sosyal ve kültürel geçmişine ışık tutan, içerikleri ile her biri birer dil ve edebiyat harikası olan bu eserlerin sahip oldukları değerden insanlarımızı haberdar etmede ve onları gelecek nesillere aktarmada araştırmacılara büyük vazifeler düşmektedir. Bu nedenle milli kültür mirasımızın kıymetli ve eşsiz parçalarını oluşturan bu taşların acilen tespitinin yapıp kayıt altına alınmasının gerekli olduğuna inanıyoruz. Yine bu bağlamda mezarlığın baştan sona bir uzman gözetiminde elden geçirilip dağınık halde bulunan şahidelerin bir araya toplanmasının ve toprak altında olması muhtemel taşların da çıkartılıp hazırlanacak bir platforma dikilerek sergilenmesinin uygun olacağı kanaatindeyiz. Zira bu taşlar medeniyet birikimlerimizin tutulduğu birer toplumsal hafıza kayıt alanları niteliğinde olup geçmişle gelecek arasında birer kültür köprüsü olarak da vazife ifa edebilirler.

Kaynakça

- Açıkgozoğlu, Ahmet Sacit, *Eyüp Sultan Civarında İmzalı Mezar Taşı Kitabeleri*, (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 1995.
- _____, "Hattat Sami Efendi'nin Mezar Taşı Kitabeleri", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul 1999, s. 128-139.
- Arik, Rüçhan, *Batılılaşma Dönemi Anadolu Tasvir Sanatı*, Ankara 1988.
- Arseven, Celal Esad, *Sanat Ansiklopedisi*, c. I-V, İstanbul 1983.
- Arslan, Ayşegül, *Edirne Üç Şerefeli Camii Haziresi Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.
- Aslanapa, Oktay, *Osmanlı Devri Mimarisi*, İstanbul 1986.
- Âyânoglu, F. İsmail, Fatih Devri Ricali Mezar Taşları ve Kitabeleri, *Vakıflar Dergisi*, S: 4, Ankara 1958, s. 193-208.
- Aydoğdu, Günnur, *Amasya Mezartaşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1997.
- 66 OMÜİFD Ayvazoğlu, Beşir, "Lale" *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, c. VI, s. 63-64.
- _____, *Güller Kitabı*, İstanbul 1999.
- Bacque-Grammont, Jean Louis- Vatin, Nicolas, "Stele Turcice, VI, Steles Funeraires De Sinop", *Anatolia Moderna/Yeni Anadolu III*, Paris 1992, s. 105-207.
- Bacque-Grammont, Jean Louis-Laqueur, Hans Peter-Vatin, Nicolas, "Les Cimetières Ottomans Comme Source Historique. Méthodologie et Possibilités de Traitement Par L'Informatique", Erdem, c. VI, (S. 16), Ankara 1992, s. 177-214.
- Barışta, H. Örcün, İstanbul Çeşmeleri-Bereketzâde Çeşmesi, İstanbul 1989.
- _____, H. Örcün, *İstanbul Çeşmeleri-Beyoğlu Cihetindeki Meyva Tabaklı Motifleriyle Bezenmiş Tek Cepheli Anıt Çeşmeler*, Ankara 1991.
- Baytop, Turhan-Kurnaz, Cemal, "Lâle", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 79-81.
- Çakar, Gülşen, *Bursa Emir Sultan Mezarlığındaki 18. ve 19. Yüzyıllardaki Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.

- Çal, Halit, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezartaşlarında Başlıklar", *Tarihi Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu III*, İstanbul 1998, s. 206-225.
- Çulpan, Cevdet, *Serviler II*, İstanbul 1961.
- Demiriz, Yıldız, *Osmanlı Kitap Sanatında Naturalist Üslupta Çiçekler*, İstanbul 1986.
- Derman, F. Çiçek, "Lâle/Sanat", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 81.
- Derman, Uğur, "Osmanlı Celî Hattında Klasik Kavramı", *Sanat ve Klasik*, İstanbul 2006, s. 11-38.
- _____, "Mezar Kitâbelerinde Yazı San'atımız", *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, S: 49/328, İstanbul 1975, s. 36-47.
- Ethem, Halil, *Kitabeler Nasıl Kayıt ve Zaptolunmalıdır* Ankara 1940.
- Gümüşdağ, Gökhan, *Kastamonu Şehri Nasrullah Camisi, Yılanlı Camisi, Yakup Ağa Camisi, Ahmet Dede Camisi Hazirelerindeki Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.
- Gün, Recep, "Mezar taşı Kitabelerindeki İmzaların Referansı Sorunu: Samsun-Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresindeki İki Mezar taşı Örneği", *İstem*, Yıl:1, Sayı:1, 2003, s. 151-156.
- _____, *Çarşamba Gökçeli Mezarlığındaki Tarihi Mezar Taşları*, Samsun 2009.
- Gündoğan, Bengü, *Kastamonu Ferhat Paşa Camisi Haziresi Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2007.
- Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305.
- İltar, Gazanfer, *Giresun İli Sahil Şeridindeki Osmanlı Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2005.
- İşcan, Nejat, *Anadolu MezarTaşları Süslemeciliğine Genel Bir Bakış*, Eskişehir 1980.
- Kuban, Doğan, *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*, İstanbul 1973.
- Kurnaz, Cemal, "Gül", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 219-222.
- Kuru, Alev (Çakmakoğlu), "Orta Asya Türk Sanatında Palmet ve Lale Motiflerinin Değerlendirilmesi Hakkında Bir Deneme", *Belleten*, LXI, 230, 1997, s. 37-41.
- Kuşoğlu, Mehmet Zeki, *Mezar Taşlarında Hüve'l-Bâkî*, İstanbul, 1984.

- Laqueur, Hans-Peter, *Hüve'l-Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Çev: Selahattin Dilidüzgün), İstanbul 1997.
- Mutlu, Mehmet, *Sürt Mezar Taşları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2006.
- Nefes, Eyüp, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi), Samsun 2002.
- _____, "Samsun Merkez Kökçüoğlu Mezarlığı'ndaki Kitabesinden Hareketle Hattat Mısrî-Zâde İle İlgili Bir Değerlendirme", *Ekev Akademi Dergisi*, S: 29, Erzurum 2006, s. 289-295.
- Oğuz, Burhan, *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar*, İstanbul 1983.
- Pakalın, M. Z., *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I-III, İstanbul 1983.
- Serin, Muhiddin, *Hat Sanatımız*, İstanbul 1982.
- Subaşı, M. Hüsrev, *Yazıya Giriş*, İstanbul 1997.
- Taşdemir, Meral, *Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Camisi ve Türbesi Haziresi'nde Yer Alan Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1993.
- Tibet, Aksel-İŞİN, Ekrem-YELKENCİ, Dilek, "Stelea Turcicae VIII, Yeni-kapı Mevlevîhânesi Haziresi", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I*, Ankara 1996, s. 223-281.
- Tüfekçioğlu, Abdülhamit, "Türk Mimarisinde Yazı", *Yeni Türkiye*, S: 46, Ankara 2002, s. 616-634.
- Uğraşkan, Erol, *Kastamonu Ferhat Paşa ve Atabey Gazi Camileri'nin Hazirelerindeki Mezar Taşları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Ülgen, Aygün, "Tanzimat Günlerinde Türk Mimari Üslûbu-Tanzimat Döneminde Batılılaşma Akımıyla Türk Mimarisine Giren Üslûplar ve Üslûp Özellikleri", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, c. 3, S: 7, 1990, s. 67-71.
- Ünver, A. Süheyl, "Türkiye'de Lale Tarihi", *Vakıflar Dergisi*, S: 9, Ankara 1971, s. 265-270.
- Yaman, Bahattin, "Isparta Gülcü Mezarlığı Mezar Taşları", *Erdem*, c. 16, S. 48, Ankara 2007, s. 169-201.
- Yazır, Mahmut, *Eski Yazıları Okuma Anahtarı*, Ankara 1983.
- <http://www.ttk.gov.tr/index.php?Page=Sayfa&No=385>

Mezar Taşlarında Görülen Genel Özelliklerin Tablo Şeklinde Gösterimi*

Mezar No	İsim	Cinsiyet	Tarih	Şiir	Ayaktaşı	Ebeed	Yazı	Hacılar	Ağalar	Seyyidler
1	Hüseyin Efendi	Er.	1677-1678	Yok	Yok	Yok	Celi Sülüs			
2	Hasan Ağa	Er.	1715	Var	Yok	Yok	Celi Sülüs		Ağaç	
3	Mustafa Ağa	Er.	1743-1744	Var	Yok	Yok	Celi Sülüs		Ağaç	
4	Hacı Ahmet	Er.	1749-1750	Yok	Yok	Yok	Celi Sülüs	Hacı		
5	Abdülkadir	Er.	1754-1755	Var	Var	Var	Celi Sülüs			
6	Hacı Ahmet	Er.	1754-1755	Var	Yok	Yok	Celi Sülüs	Hacı		
7	Hacı Mustafa	Er.	1757-1758	Var	Var	Var	Celi Sülüs	Hacı		
8	Mustafa Efendi	Er.	1758-1759	Var	Var	Var	Celi Sülüs			
9	Molla Abdullah	Er.	1762-1763	Yok	Yok	Yok	Celi Sülüs			Seyyid
10	Mehmet Efendi	Er.	1762-1763	Yok	Yok	Yok	Celi Sülüs			Seyyid
11	Feyzullah Efendi	Er.	1763-1764	Yok	Var	Var	Celi Sülüs			Seyyid
12	Fatıma Hatun	Bn.	1764-1765	Var	Var	Var	Celi Sülüs			
13	Torunzade Emine	Bn.	1772-1773	Var	Yok	Yok	Celi Sülüs			
14	İsmail Ağa	Er.	1780	Yok	Var	Var	Celi Sülüs		Ağaç	
15	Aişe Hatun	Bn.	1780	Yok	Yok	Yok	Celi Sülüs			
16	Ömer Ağa	Er.	1784-1785	Var	Yok	Yok	Celi Sülüs		Ağaç	

* Tablo düzenlemesi şu çalışma örnek alınarak yapılmıştır: Bahattin Yaman, "İsparta Gülcü Mezarlığı Mezar Taşları", *Erdem*, C. 16, S. 48, Ankara 2007, s. 169-201.

FOTOĞRAFLAR

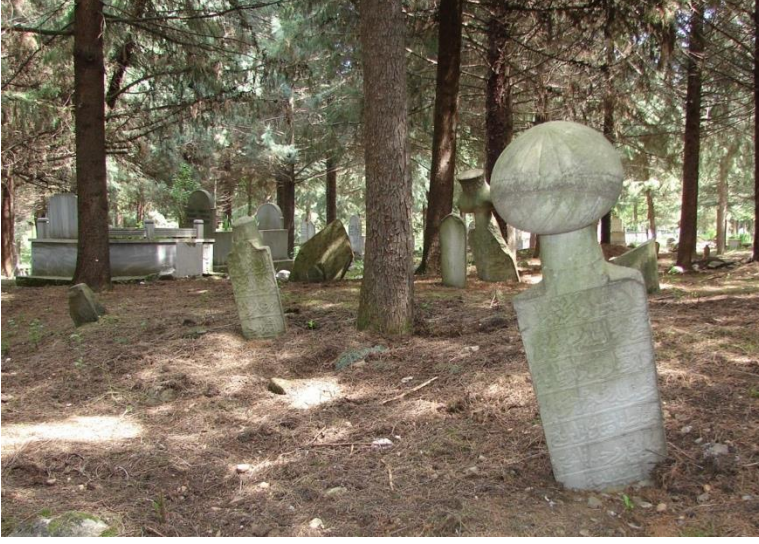


Foto. 1

70

OMÜİFD



Foto.2



Foto.3



Foto. 4



Foto. 5



Foto. 6



Foto. 7



Foto. 8



Foto. 9



Foto. 10



Foto. 11



Foto. 12



Foto. 13



Foto. 14



Foto. 15



Foto. 16a



Foto. 16b



Foto. 17



Foto. 18a



Foto. 18b



Foto. 19



Foto. 20

İSLAM FIKHINA GÖRE KADINLARIN ÂDET VE LOHUSALIK GÜNLERİNDE MESCİTLERE GİRİŞ SORUNU

ALİ YÜKSEK*

Women's going to the Mosque in case of Menstruating and Puerperal in Islamic Fiqh

Abstract: It has been discussed whether the menstruating and puerperal women can enter the mosque or not between Islamic sects from the era of the Sahaba to present . Nowadays, women have entered every field of society and mosque is one of these areas. To enter the mosque for women has become necessary for reasons such as to learn and teach Quran, to participate in various cultural activities, to have a meeting, to have a rest, to take shelter, to have a touristic visit, to make maintenance and repairs. That's why this issue has been discussed and tried to figure out by the contemporary Islamic jurists. In this respect, to clarify the mentioned matter will contribute to women and science world. There are several approaches expressed on this matter by the muslim fuqaha (scholars). While some of them claimed that menstruating and puerperal women can't enter to the mosques, others agree with the opinion that they can. Each of them has provided evidence which support their own opinions about it. In this article, as a modern and responsible scientist, we will evaluate the evidence presented by each side scientifically, and we aim to explain our own opinion about the topic.

* Yrd. Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku ABD.
[ali.yuksekok@omu.edu.tr].

Keywords: Menstruation, Puerperal, Mosque, Islamic Law.



Öz: Âdetli ve lohusa kadınların mescitlere girip giremeyeceği sahabe döneminden günümüze kadar tartışa gelinen bir konudur. Günümüzde kadınlar, toplumun her sahasına girmiştir. Camiler de bu alanlardan biridir. Hatta kadınların camiye girmesi, Kur'an eğitimi almak veya vermek, çeşitli kültürel etkinliklere katılmak, toplantı yapmak, dinlenmek, sığınmak, turistik ziyaret yapmak, bakım ve onarım yapmak gibi sebeplerle zorunlu hale gelmiştir. Bu yüzden bu konu çağdaş İslam hukukçuları tarafından da ele alınmakta ve çözüm aranmaktadır. Bu bakımdan konunun açıklığa kavuşması kadınlar ve bilim dünyasına katkı sağlayacaktır. Bu konuda klasik fikhî mezhepler farklı görüşler sergilemektedir. Bazı İslam âlimleri, bu halde olan kadınların, mescitlere giremeyeceklerini iddia ederken, diğer bazıları ise birtakım gerekçelerle oralara girebileceklerini beyan etmişlerdir. Her iki grup da kendi görüşlerini destekleyen deliller ileri sürmüşlerdir. Bu çalışmamızda konumuzla alakalı görüş sahiplerinin ileri sürdükleri delilleri ve yorumları bilimsel açıdan delilleriyle beraber inceleyerek sonucunda kendi görüşümüzü açıklamayı hedeflemekteyiz.

Anahtar Sözcükler: Hayız, Âdet, Lohusa, Mescit, Cami, İslam Hukuku.



İslam dininin kulluk ve insan olma bakımından kadın ve erkeğe eşit baktığı, Kur'an¹ ve sünnet² naslarında açıkça görülmektedir. Bununla birlikte bazı dinî ve hukukî konularda her iki cins arasında bazı farklı uygulamalar da görülmektedir. Kuşkusuz bu farklılığın arka planında bir cinsin diğerine üstün oluşu değil, onların biyolojik, psikolojik vb. yaratılışlarından veya sosyal konumlarından gelen yönlerinin dikkate alındığı görülmektedir. Söz gelimi çalışmayı, kazanmayı, nafaka teminini erkeğe yüklerken;³ çocukların terbiyesi, aile içi mutluluğu temin etmeyi birinci derecede kadınlara yükler.⁴

¹ Âli İmran, 3/195; en-Nisâ, 4/1; et-Tevbe, 9/71; en-Nahl, 16/97; el-Hucurat, 49/13.

² Buhârî, "Cenâiz", 91.

³ el-Bakara 2/233; en-Nisâ, 4/34.

⁴ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, İstanbul: Ensar Yay., 2009, 265vd. Cinsler arasındaki farklılığa örneklik teşkil eden bayanların Cuma namazı muafiyeti için bk.: Osman Şahin, "Cuma Namazı Mükellefiyeti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2015, sayı: 25, s. 426vd.

Günümüzde ise kadın, geçmişin aksine toplumsal aktivitelerde erkeklerle iç içedir. İş kollarında neredeyse kadın-erkek ayrımı kalmamıştır. Aynı mekânlarda birlikte eğitim almakta, tedavi olmakta, yolculuk yapmakta, çalışmakta hatta ibâdet etmektedir.

Kadınların ibâdetlerini erkelerle birlikte camide yerine getirmesi meşru ve bu yüzden onların camilere girmesi teşvik edilmekle beraber, fitratlarının gereği meydana gelen ve ibâdetler bakımından manevi kirlilik (hades)⁵ olarak kabul edilen âdet günlerinde ise camilere girmesi öteden beri İslam âlimleri arasında tartışılan bir konu olmuştur. Konuyla ilgili bazı yasaklayıcı rivayetlerin bulunması⁶ sebebiyle birçok mezhep, kadınların camilere girmesine mesafeli durmuş hatta onu caiz görmemiştir. Ancak bu yasağın temel illeti konusunda aralarında görüş birliği yoktur. Görebildiğimiz kadarıyla oluşan bu ihtilaflar ve hükümler bu illete dönük görüşlere göre şekil almaktadır.

Günümüz dünyasında toplumun her kesimiyle entegre olan kadının, camilere, gerek eğitim, gerekse sosyal-kültürel amaçlarla girmesi zorunlu hale gelmiştir.⁷ Mesela Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bayan vaizlerin çalışma sahası çoğunlukla camilerdir. Yine Kur'an dersi verme ve alma, kültürel etkinlikler ve toplantılar yapma, dinlenme, sığınma, turistik ziyaret, mimari inceleme, tamir, restorasyon ve konaklama faaliyetleri gibi birçok etkinlik, camilerde veya cami müstemilatında icra edilmektedir. Köylerde kadın-erkek tüm köy halkının toplandığı, farklı konularda sosyal kültürel etkinlikler yaptığı yerlerin başında yine camiler gelir. Saydığımız bu ihtiyaçlar sebebiyle kadınların camilere girme zorunluluğu daha da artmıştır. Ne var ki âdetli kadınların camiye girişi konusundaki fikhî ihtilafların varlığı kadınlar tarafında bir çekince noktası oluşturmuştur. Bazı il ve ilçe müftülükleriyle yaptığımız görüşmelerde müftülüğe şahsen veya telefonla sorulan sorular arasında âdetli kadınların camilere giriş hükmü oldukça sık sorulmaktadır.

⁵ Heyet, *İlmi hal*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara: 2006, I, 211.

⁶ Bk.: en-Nisa, 4/43; Ebu Davud, "Tahare", 94

⁷ Krş. Ahmet Yaman, "Âdet Gören Kadının İbâdeti", *Marife*, 1998, sayı: 2, s. 10.

Bu araştırma, konuyla ilgili görüş belirten tarafları ve onların delillerini irdeleyerek kadınların bu ihtiyacına çözüm üretmeyi hedeflemektedir. Konuyu işlerken klasik ve çağdaş yaklaşımları derleyip, delilleri sunularak verilmeye çalışılacaktır. Nitekim konumuz şer'î hüküm içermektedir. Şer'î bir hüküm Kur'an ve sünnet kaynaklı olmalıdır. Konumuzla ilgili ayet ve hadisler çoktur. Hz. Peygamber'in sahabesi birinci derecede vahye şahit kişilerdir. Dolayısıyla onların şer'î hükümleri uygulama şekilleri konumuz bakımından önem arz etmektedir.

I. Kavramsal Çerçeve

Konunun daha iyi anlaşılması için ilgili bazı kavramların açıklanması yerinde olacaktır:

1. Cünüp/Cenabet: Arapça kökenli bu kelime sözlükte "uzaklık" anlamına gelen bir mastardır. Arap dilinde kişi bir yerden uzaklaştığında "ecnebe'r-racul: *adam uzaklaştı*" denir. Cinsel ilişki, meninin çıkması veya hayız sebebiyle kişiye cünüp denmesi onun bu durum dolayısıyla namaz, tavaf gibi ibâdetlerden uzaklaşması ve insanlara karşı mesafeli durması sebebiyledir.⁸

İstılahta ise cünüp, cinsi münasebette bulunan veya başka sebeplerle cinsel zevk duyarak menisi akan ve bu yüzden gusletmesi gereken kişidir.⁹ Daha önce de ifade edildiği gibi hayız hali de bir nevi cünüplüktür.¹⁰ Kişiyi bazı ibâdetleri yerine getirmekten alıkoyan bu duruma da "cena-betlik" te denir. Bu durumda olana İslam hukukunda "muhtdis" denir.¹¹

⁸ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Daru's-Sadr, ts., 1, 275; Feyrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut; Müessettü'r-Risale, 1987, s. 89.

⁹ Benzer tanımlar için bk.: Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi Tertîbu'sherâi'*, Daru'l-Kütübü'l-Arabi, Beyrut: 1982, I, 34; Ebu'l-V elid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Mısır: 1975, I, 42; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, Çelik Yay., İstanbul, ts., s. 105; Soner Duman, *Şâfiî İbadetler İlmihali*, İstanbul: Mirac Yay., 2013, s.171; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., İstanbul, 1998, s. 70.

¹⁰ Heyet, *İlmihal*, I, 211; Duman, *Şâfiî İlmihali*, s. 173.

¹¹ Heyet, *İlmihal*, I, 192.

2. Hayız/Âdet: Hayız, sözlükte “akmak, taşmak” anlamındadır.¹²

İstilahî anlamı ise ergen, sağlıklı, gebe ve lohusa olmayan bir kadının rahminin iç tarafından belirli bir süre kanın gelmesidir.¹³ Hayıza halk arasında “âdet, aybaşı, ay hali” denmektedir. Tıbbi kullanımda ise daha çok menstrasyon olarak isimlendirilir. Kur’an-ı Kerim’de kadının âdet halini ifade etmek için¹⁴ “mahîz” kelimesi kullanılmıştır.¹⁵ Hayızla beraber kadınlar için dini mükellefiyet gerçekleşir,¹⁶ onun vakti, ortalama olarak kadının dokuz yaşına girmesinden menopoza dönemine girmesine kadarki süredir.¹⁷ Dokuz yaşından önce ve menopozdan sonra gelen kan hastalık kanıdır.¹⁸ Yeis/menopoz yaşı konusunda mezheplerin farklı görüşleri vardır, Hanefîlere göre bunun en üst sınırı elli beş,¹⁹ Hanbelîlere göre elli,²⁰ Mâlikîlere göre yetmiş iken,²¹ Şafîîlere göre ise üst sınır yoktur.²²

Hayızın asgari ve azami gün sayıları konusunda da fakihler farklı görüş içerisindedirler. Bu konuda Hanefîler onun en azının geceli gündüzlü üç gün en çoğunun on gün olduğunu belirtirken,²³ Hz. Peygam-

¹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 128; Feyrûzâbâdî, *Kâmûs*, s. 826.

¹³ Kâsânî, *Bedâi'*, I, 39; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsilî, *Kitabu'l-İhtiyâr li Ta'lîl-Muhtâr*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 2002, I, 2; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve Edilletühu*, Şam: Dâru'l-Fıkr, 1985, I, 455; Bilmen, *İlmihal*, s. 85; Heyet, *İlmihal*, I, 211; Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkhî Alé'l-Mezâhibi'l-Ebeati*, İstanbul: Çağrı yay., 1986, I,123; Erdoğan, *Terimler*, s. 188.

¹⁴ Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1993, I, 460.

¹⁵ “Sana kadınlarm ay hâlini sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır).” El-Bakara 2/222.

¹⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 2; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I,456; Heyet, *İlmihal*, I, 157.

¹⁷ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn b. Abdülvahid, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1977, I,161; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 456.

¹⁸ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 2; Erdoğan, *Terimler*, s. 264.

¹⁹ Kâsânî, *Bedâi'*, I,40; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I,457; Heyet, *İlmihal*, I, 212.

²⁰ Mansur b. Yunus b. İdris el-Behûtî, *er-Ravdu'l-murbi' şerhu zâdü'l-müsteğnî*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, ts., s.45; Zuhaylî, *el-Fıkh*, I, 457.

²¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 50.

²² Muhammed el-Hatib eş-Şirbînî, *el-İkna'*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1995, I, 98; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 457; Duman, *Şâfi' İlmihali*, s. 201.

²³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 161; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, I, 459; Cezîrî, *Mezâhib*, I, 127; Heyet, *İlmihal*, I, 212.

ber'in "hayızın bakire kız için en az süresi üç gün, azami süresi ise on gündür"²⁴ hadisini kaynak almışlardır. Mâlikîlere göre hayızın asgari sınırı olmayıp, azamisi konusunda farklı yorumları vardır. Onlara göre ilk defa hayız görenin (mübtedee) azami hayız süresi on beş gün, düzenli hayız görenin (mu'tâde) azami süresi âdetine üç gün daha eklenerek takdir edilir, âdeti ise muteber görüşe göre bir ayın yarısını geçemediği sürece sadece bir defa ile sabit olur. Hamilelerin azami âdet süresi başlangıcında iki ay sonrası için yirmi gün, altı ay sonrası için otuz gündür. Düzensiz hayız gören (muhtalida) ise kan gördüğü günleri birbirine ekler ve hayız halinin azami süresini (on beş günü) tamamlar. Aradaki temizlik günlerini ise saymaz.²⁵ Şâfiîlere ve Hanbelîlere göre hayızın asgarisi bir gün bir gece, azamisi ise geceli gündüzlü on beş gündür.²⁶

Hamile olan kadınların âdet görüp göremeyecekleri konusunda fakihler ikiye ayrılmıştır. Mâlikîler ve Şâfiîler hamilelerin âdet görebileceğini beyan ederken²⁷ Hanefî ve Hanbelî mezhebi fakihleri hamile kadının âdet göremeyeceğini belirtmiş, bunu da Hz. Peygamber'in, hayızlı iken hanımını boşayan İbn Ömer hakkındaki " *Onu ya temizken veya hamile iken boşasın*"²⁸ hadisine dayandırmışlardır. Nitekim hadiste hamilelik hayız olmamanın bir alameti kabul edilmiştir.²⁹

Kadınların hayız kanından temiz kaldığı günlerinin üst sınırı olmadığına tüm fakihler ittifak halindedir.³⁰ En az süresi ise cumhura göre on beş gün, Hanbelîlere göre ise on üç gündür. Onlar bunu Hz. Ali ile kadı Şureyh arasında geçen bir konuşmaya dayandırdılar.³¹

²⁴ Cemaluddin Ebi Muhammed Abdillâh b. Yusuf ez-Zeylâî, *Nasbu'r-Raye li Ehadis'l-Hidaye*, Darü'l-Hadis, Kahire, ts., I, 191.

²⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 51; Cezâîrî, *Mezâhib*, I, 127.

²⁶ Behûfî, *er-Ravdu'l-murbi'*, s. 45; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, I, 460; Duman, *Şâfiî İlmihali*, s. 201.

²⁷ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, I, 457.

²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 187. Ayrıca bk.: Mumammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, Beyrut, 1973, II, 137-138.

²⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, I, 2; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, I, 458; Heyet, *İlmihal*, I, 212.

³⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, I, 461.

³¹ Bk.: Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, I, 461.

3. Nifas/Lohusalık: Doğum akabinde gelen kandır.³² Asgari süresi hakkında ihtilaf yokken, azami süreleri konusunda mezhepler arasında ihtilaf vardır. Mâlikîlere ve Şâfîlilere göre lohusalık en fazla altmış gün³³, Hanefîlere ve Hanbelîlere göre kırk gün olup, bunu Ümmü Seleme'nin "Lohusa kadın Rasulullah döneminde kırk gün kırk gece bekledi"³⁴ sözüne dayandırmaktadırlar.³⁵

Hayız ve nifas/lohusalık kanı kesildikten sora gusül abdesti almak Kur'an'daki "Sana kadınların ay halleri hakkında soruyorlar. De ki: "O bir eziyettir. Âdet halinde kadınlardan uzak durunuz ve temizleninceye kadar onlara yaklaşmayınız; temizlendiklerinde ise Allah'ın size emrettiği şekilde onlara yaklaşınız. Doğrusu, Allah tövbe edenleri ve temizlenenleri sever"³⁶ ayetinden dolayı farzdır.

4. İstihaze/Özür kanı: Kadınlardan bir hastalık sebebiyle meydana gelen ve rahimden başka bir yerden gelip cinsel organ yoluyla dışarı akan kandır. Kendisinden böyle bir kan gelen kadına "müstehâza" denir.³⁷

II. Kadınların Âdet ve Lohusalık Günlerinde Mescitlere Girmesi Sorunu

Daha önce de geçtiği üzere İslam fıkına göre büyük hades; cünüplük, hayız ve lohusalık hallerinden ibarettir. İslam'a göre hayız ve lohusalık halleri içinde bulunan kadınlar bazı ibâdetleri ve amelleri yapamazlar. Bu konularda fikhî mezhepler arasında küçük ihtilaflar olmakla beraber bunları şu şekilde özetleyebiliriz:

Bütün namazlar, tilavet secdesi, Mushaf'a dokunmak, Kur'an okumak, mescide girmek, Kabe'yi tavaf etmek, itikafa girmek, oruç tutmak,

³² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 186; Kâsânî, *Bedâi'*, I, 43; Zuhaylî, *el-Fıkh*, I, 461; Heyet, *İlmihal*, I, 21; Erdoğan, *Terimler*, s. 455.

³³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 51; Şîrbînî, *el-İkna'*, I, 98.

³⁴ Tirmizî, *Ebvâbu't-Tahare*, 105.

³⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, I, 188; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, I, 465; Heyet, *İlmihal*, I, 214.

³⁶ el-Bakara 2/222.

³⁷ Kâsânî, *Bedâi'*, I, 60; Erdoğan, *Terimler*, s. 264.

cinsel ilişki yapmak dört mezhebe göre yasaktır.³⁸ Bunlara ek olarak Mâlikîler, âdetli kadını boşamayı, onunla cinsel organ dışındaki yerlerle cimayı, âdet kanı kesilse bile gusletmeden önce cinsel ilişkiyi yasak görmektedirler.³⁹ Şâfiîler ve Hanbelîler bu yasaklara ek olarak guslederek veya abdest alarak taharet etmeyi de ilave etmişlerdir.⁴⁰

Bunlar arasında makale konumuz olan hayızlı ve lohusa kadınların mescitlere girip giremeyeceği konusu klasik İslam mezheplerinde ve günümüz İslam bilginlerince tartışılmış ve farklı yorumlara gidilmiştir. Konuyla ilgili görüşleri, bu görüşlerin sahiplerini ve dayandıkları delilleri şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Zaruri Haller Dışında Mescide Girmenin Caiz Olmadığı

Hanefîler⁴¹ ve Mâlikîler ile Süfyan es-Sevrî (ö.161/778),⁴² ayrıca Hanefî görüşünü nakleden günümüz İslam hukuku araştırmacılarından Fahrettin Atar,⁴³ Hamdi Döndüren,⁴⁴ Şevket Topal⁴⁵ kadınların hayız, lohusa olanları ile cünüp kimselerin mescide ve mescide bitişik müştemilatına girmelerini kesin bir ifadeyle yasak olduğunu belirtmişlerdir. Ancak mescidin bahçesini ve cenaze namazı kılınan yerleri müstesna görmüşlerdir. Bununla birlikte bu mezhepler, düşman korkusu, yırtıcı hayvanlardan korunma gibi zaruri haller dolayısıyla kişinin teyemmüm ile mescide

³⁸ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, I, 2; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, ss. 56-58; Ebû Zekeriyâ Muh-yiddîn b. Şerefen-Nevevî, *el-Mecmu'*, *Şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut, ts., II, 353-360; Behûfî, *er-Ravdu'l-murbi*, s. 48,49, 353; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, I, 466.

³⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, s. 57; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, I, 466.

⁴⁰ Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, I, 467.

⁴¹ Kâsânî, *Bedâi'*, I, 38; Muhammed Emîn b. Âbidîn, *Hâşiyetü Reddül-Muhtâr alâ'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 2000, I, 172.

⁴² İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *el-İşrâf alâ Mezahibi'l-Ulema*, Tahk. Ebu hammad sağır Ahmed el-Ensari, Mektebetü mektebi's-sakafiyeye, İmârat, 2004, I, 301; Ebû Muhammed b. Ahmed b. Saad b. Hazm, *el-Muhallâ*, Daru'l-Fıkr, Mısır, 1970, II, 185; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr*, Tahk. İsmüddin es-Sabâbatî, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1993, I, 286; Tekin, Abdülkadir, *Süfyan es-Sevrî'nin Usûlü ve Fıkhî Görüşleri*, Fecr Yay., Ankara, 2015, s. 202.

⁴³ Fahrettin Atar, *İslam İlmihali*, İFAV, İstanbul, 2011, s. 287.

⁴⁴ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul: Altınoluk Dergisi, 1995, s. 100.

⁴⁵ Şevket Topal, *İslam İbadet Esasları*, "Temizlik (Taharet)", Ed. Talip Türcan, Ankara, Grafiker Yay., 2013, s. 69.

girmesini caiz görmüş,⁴⁶ ayrıca gusül için gerekli su ve su kabı gibi lüzumlu bir eşya mescitte bulunursa oraya girip onu alabileceklerini de ifade etmişlerdir.⁴⁷

Bu mezheplerin müçtehitleri mezkûr görüşlerine naslardan bir takım dayanaklar sunmuşlardır. Bunları şöyle özetleyebiliriz:

1- Kur'an-ı Kerim'deki "Ey iman edenler, sizler sarhoş ve zihinsel uyuşukluk halindeyken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de, yolları mescitten geçenler hariç, gusledinceye kadar namaza (mescite) yaklaşmayın"⁴⁸ ayeti delil olarak gösterilmiştir. Nitekim bu ayetin zahiri-ne göre sarhoş ve cünüp olanların namaz kılamayacağı anlaşılmaktadır.⁴⁹ Bu grup ayetteki "namaza yaklaşmayın" ifadesindeki namazdan kastın sarhoşlar için namaz; cünüp olanlar için ise namaz kılınan yer olan mescitler olduğunu belirtmiştir. Ayrıca aralarında sahabeden Abdullah b. Mes'ud, İbn Abbas ve Enes b. Mâlik ile İbn Müseyyeb (ö.94/713) ve İbrahim en-Nehaî'nin (ö.96/714) de olduğu bazı âlimler⁵⁰ ayetteki ifadenin mecaz olduğunu, yani namaz kelimesinden önce mahzuf bir "yer/mekan" kelimesinin bulunduğunu belirtmişlerdir. Böylece ayetteki anlamın "namaz kılınacak mekana/mescitlere yaklaşmayın" şeklinde olacağını ifade etmişlerdir.⁵¹

Hanefilerden Cessâs (ö.370/981) ise bu konuda farklı bir yoruma gitmiştir. Ona göre ilgili ayet hakikat manasında olup namazı ifade etmekte, bu sebeple onu hakikat manasından alıp, mescitten geçmeye hamletmek doğru olmayıp, bunun dışına çıkmak (mecaz) için delil getirmek gerekir. Haddi zatında ona göre ayetin "ne dediğinizi bilene kadar" şeklin-

⁴⁶ Cezîrî, *Mezâhib*, I, 121.

⁴⁷ Cezîrî, *Mezâhib*, I, 122.

⁴⁸ en-Nisa, 4/43.

⁴⁹ Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, s. 45.

⁵⁰ Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Tahk. Sami b. Muhammed Selame, Arabistan: Daru Taybe, Basim Yay., 1999, II, 311.

⁵¹ Detay için bk.: Kâsânî, *Bedâ'i'*, I, 48; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 48; Heyet, *Kur'an Yolu*, II,70; Şahin, *Kur'an-ı Kerim'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 1996, ss. 96-100.

deki ifadesi, onun namazla ilgili olduğuna delalet eder. Böylece buradaki “*âbiri sebîl*” den maksat yolcudur ve bu ifade ile mescidin içinden geçen kişi kastedilmez.⁵²

Ayrıca yasaklayıcı bu görüşün sahipleri, ayetin mutlak oluşundan da yola çıkarak iddialarına istidlalde bulunmuşlardır. Dolayısıyla da hayız, lohusa ve cünüp olanların camilere giremeyeceği kanısına varmışlardır.

2- Sünnetten delil ise Hz. Aişe'nin nakline göre Hz Peygamber'in evlerinin kapısı Mescid-i Nebî'ye dönük olan ashaba kapılarını başka tarafa çevirmelerini emrederek “*Ben hayızlı ve cünüp olan kimseye mescidi helal kılmadım*”⁵³ buyurduğu hadisi gösterilmektedir. Bu rivayetten yola çıkan Kâsânî, âdetli ve cünüp olanların mescitlere girmesini açık bir şekilde yasak olduğunu söylemiştir.⁵⁴

86 Yine Ümmü Seleme'den nakledilen Hz. Peygamber'in “*Mescit hayız ve cünübe helal değildir*” rivayeti de benzer bir delil olarak alınmıştır.⁵⁵

OMÜİFD

3- Hanefiler konuyla ilgili aklî delil de öne sürmüşlerdir. Şöyle ki: Âdetli bir kadının mescide girmesinin veya orada bulunmasının haram oluşunun hikmetlerinden biri mescide tazim gösterilmesi, onun kutsiyetine saygı duyulması gereğidir. Binaenaleyh âdetlinin mescitten geçmesi veya orada bulunması oraya tazimi, saygıyı zedelediğinden geçiş dahi caiz değildir.⁵⁶

⁵² Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 288-290.

⁵³ Ebu Davud, “*Tahare*”, 94. Zeylaî bu hadisi hasen olarak kabul etmektedir. (Bk.: Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, I, 194). Ayrıca et-Tarih isimli kitabında bu hadisi zikreden Buharî'ye göre bu rivayet zayıftır. (İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* I,166). İbn Rüşd ise bu hadisin aslının olmadığını belirtmiştir. Bk.: İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 48.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâi'*, I, 38.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 185, Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslamî*, I, 386.

⁵⁶ Abdurrahman Haçkalı, “Kadınların İbadet Hayatı İle İlgili Bazı Meseleler”, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*, İstanbul, 15-18 Mayıs 2002, s. 297.

2. İhtiyaç Halinde Mescitte Beklemenin Yasak Geçmenin Caiz Olduğu

Sahabeden İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs⁵⁷ ile Şâfîîler âdetli olan kadınların keyfi bir şekilde mescitlerde oturmalarını, mescitleri ihtiyaç dışında kullanmalarını haram olarak görmekle birlikte, içerisinden geçmek veya orada bir şeyi alıp bırakmak gibi herhangi bir ihtiyaçları olduğu durumlarda mescitlere girebileceğini ifade etmiştir. Ancak herhangi bir gerekçeleri olmadığı halde mescidin içerisinden geçmeyi de mekruh olarak görmüştür.⁵⁸ Şevkânî (ö.1250/1834) de mescitten geçmeyi caiz görür.⁵⁹

Hanbelîlere göre mazeretli olanlar için mescitten geçmek caiz ise de mazereti olmayanlar için asla caiz değildir.⁶⁰

Bu gruba girenler mazeret sebebiyle mescitte bulunmayı hayızlı kadının mescidi pisletmemesi (ademi tencis) şartına bağlamış, aksi halde haram olacağını savunmuşlardır.⁶¹

Bu görüş sahiplerinin delilleri şunlardır:

1- Nisa suresindeki “*cünüp iken namaz kılman yerlere yaklaşmayın*” âyetinde yer alan “illâ âbirî sebîl: *yol olarak geçenler müstesna*” ifadesi, cünüp olanlara mescitten iş icabı geçmelerine bir ruhsat belirtmektedir.⁶²

2- Sünnetten delil olarak ise Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'den naklettiği “Hz. Peygamber bana, mescide girip, üzerinde namaz kıldığı seccadeyi getirmemi söyledi. Ben hayızlı olduğumu söyledim. Bunun üzerine o, hayız halinin elinle ne alakası var, elin necis değil ki! buyurdu”⁶³ sözü ile Hz. Meymune'nin: “Bizden birisi hayız halinde olduğu halde hasırı /

⁵⁷ İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, I, 301; Yemenî, Yahyâ b. Ebi'l-Hayr, *el-Beyân fi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfîî*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2000, I, 250.

⁵⁸ Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 155, 162, 358; Şirbînî, *el-İkna'*, I, 101; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 48.

⁵⁹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, I, 288.

⁶⁰ Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdesî, *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405, I, 166.

⁶¹ Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslamî*, I, 386.

⁶² Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 160; Şirbînî, *el-İkna'*, I, 101-102.

⁶³ Müslim *Hayız*, 3; Ebu Davud, *Tahâre*, 105; Tirmizî, *Ebvâbu't-Tahare*, 101 (Tirmizî, bu hadisın hasen olduğunu ifade etmiştir).

seccadeyi götürüp mescide sererdi"⁶⁴ rivayetidir. Şâfiîler bu hadislerden yola çıkarak hayızlı kadınların ihtiyaç durumlarında mescitlere girebileceklerini ifade etmiştir.⁶⁵

3. Mescide Girmenin Mutlak Manada Caiz Olduğu

Cünüp, hayızlı ve lohusa olan kadınların mescide girmelerinde bir sakınca olmadığı görüşü Şâfiîlerden Müzenî (ö.264/878)⁶⁶ ve İbnü'l-Münzir (ö.318/930)⁶⁷ ile Zahirîlere aittir.⁶⁸ Ahmed b. Hanbel'den (ö.241/855) de böyle kimselerin mescide girmesinin caiz olduğu, ancak abdest alarak girmelerinin müstehap olduğu yönünde görüş de nakledilmiştir.⁶⁹

İbn Hazm (ö.456/1064) "Kur'an okumak, tilavet secdesi, Mushaf'a dokunmak ve Allah'ı anmak; bunların hepsi abdestli olana ve olmayana, cünübe ve hayızlı olana caizdir" diye başlık attıktan sonra genel delilini şöyle açıklıyor: "Bunlar hayırlı işlerdir, teşvik edilmiş ve sevap vadedilmiş fiillerdir; bunların bazı hallerde yapılamayacağını söyleyenlerin delil getirmesi gerekir" demektedir. Ayrıca İbn Hazm karşı tarafın ileri sürdüğü delilleri ya sahih olmayan rivayetlerden ibaret oldukları veya hükme delalet etmedikleri gerekçesiyle reddetmekte, sahabe ve tabiûn müçtehitlerinden kendi içtihadını destekleyen örneklere de yer vermektedir.⁷⁰

Bu görüş sahipleri iddialarına delil olarak şu nasları ileri sürmüşlerdir:

1- "*Ey iman edenler, sizler sarhoş haldeyken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de yolları mescitten geçenler hariç, gusledinceye kadar namaza yaklaşmayım.*"⁷¹ Ahmed b. Hanbel, ayetin sarhoşken namaza yaklaşma yasağı ile alakalı olduğunu, camiye girmenin bu yasağın bir istisnası ol-

⁶⁴ Nesâî, "*Taharet*", 153.

⁶⁵ Şirbînî, *el-İkna'*, I, 101; Şahin, *Müşkil*, ss. 102-105.

⁶⁶ Yemenî, *el-Beyân*, I, 251.

⁶⁷ İbnü'l-Münzir, *el-İşrâf*, I, 302.

⁶⁸ İbn Kudâme, *Muğnî*, I, 201; Nevevî, *el-Mecmu'*, II, 184; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, I, 288.

⁶⁹ Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997, I, 117.

⁷⁰ Geniş bilgi için bk.: İbn Hazm, *el-Muhalâ*, I, 11-17.

⁷¹ en-Nisa, 4/43.

duğunu ileri sürmektedir.⁷² Bu yorumdan yola çıkarak Behûfî (ö.1051/1641), Ahmed b. Hanbel'in hayızlı ve cünüp kişilerin mescitleri yol edinmelerini ve gereksiz yere içinde durmalarını mekruh gördüğünü nakletmiştir.⁷³ Benzer bir rivayeti nakleden İbn Teymiye'ye (ö.728/1328) göre bu grup âdetlinin mescide girmesini yasaklayan rivayeti zayıf bularak delil olmaya elverişli bulmamışlardır. Böylece cünüplerin mescide girişini yasaklayacak bir delil bulunmadığı iddiasıyla âdetli ve lohusa kadınların mescitlere gidebileceğini her hâlükârda caiz görmüşlerdir.⁷⁴

2- Cabir'e ait "Biz cünüp haldeyken mescitten geçerdik" sözü⁷⁵ ile Zeyd b. Eslem'in "Hz. Peygamber'in ashâbı cünüp haldeyken mescitten geçerlerdi" nakli⁷⁶ delil alınmıştır. Bu rivayetlerdeki "biz" ve "Hz. Peygamber'in ashâbı" ifadelerini değerlendiren İbn Kudâme, bu konuda sahabe neslinde icmanın oluştuğunu, dolayısıyla cünüp ve hayızlı kadınların mescide girebileceklerini ifade etmiştir.⁷⁷

İbn Hazm'a göre cünüp ve hayızlı kimselerin mescide girmelerini yasaklayan hadisin aslı olmadığı gibi, Hz. Aişe'ye tavafı yasaklayan hadis mescide girme ile ilgili değil, âdetli bayanın namaz kılma yasağıyla ilgilidir.⁷⁸

3- Hz. Peygamber'in "Müslüman necis olmaz"⁷⁹ hadisi de konuya delil olarak sunulmuştur. Müslüman cünüp de olsa temiz sayılır. Çünkü cünüplük geçici bir hal ve mânevi bir kirliliktir. Bu halde cünüp kimsenin elinin dokunduğu yer necis olmaz. Ayrıca Müslüman zahirî bir necaset taşımadığı, beden ve elbisesine necaset bulaşmış olmadığı sürece temizdir. Gerçek Müslüman kan, gaita, domuz ve ürünü gibi İslami naslarda

⁷² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1,166,167; Behûfî, *er-Ravdu'l-murbi'*, s. 36.

⁷³ Behûfî, *er-Ravdu'l-murbi'*, s. 36.

⁷⁴ Takıyuddin İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ 'l-Kübra*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1987, I, 444.

⁷⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 146.

⁷⁶ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, I, 286.

⁷⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, I, 166; Behûfî, *er-Ravdu'l-murbi'*, s. 36.

⁷⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 186, 187; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, I, 288.

⁷⁹ Buhârî, "Cenaiz", 8; Müslim, "Hayız", 29; Ebû Dâvud, "Taharet", 93; Nesâî, "Taharet", 151.

belirtilen necis şeylerden zaten kaçınmayı âdet edinmiştir. Kâfir, bedeni itibariyle de necistir. Nitekim Kur'ân'da "*Muhakkak ki müşrikler necistir*"⁸⁰ buyurulmuştur. Müşrik ise bazı murdar şeylerden korunmadığı kabulü ile, örneğin domuz eti yediği ve ona dokunduğu veya alkollü içecekleri içtiği için necasetle iç içedir.

4- Hz. Aişe'nin rivayetine göre Hz. Peygamber'in, hanımlarından müstehaza haldeki biri mescidi kirletmemek için altına minder koyarak, Hz. Peygamber mescitte itikafta iken onunla beraber itikafa girmiş, beraber namaz kılmıştır.⁸¹ Bu rivayet aslında mescitlere girmenin orayı kirletme ihtimalinden dolayı hoş görülmemiş olduğunu, temizliğe dikkat edildiği takdirde bunun mümkün olduğunu gösterir.

5- Hz. Aişe'den gelen rivayete göre bir Arap mahallesinde bulunan zenci bir cariye azat edildikten sonra Rasulullah'a gelerek Müslüman olur ve mescitte kalmaya başlar.⁸²

90

OMÜİFD

İbn Hazm'a göre bu kadın Mescid-i Nebevi'de kaldığı ve kadınların doğasında hayız olduğu halde Hz. Peygamber'in onu yasaklamaması, kadınların özel hallerinde mescitte kalmalarının caiz olduğuna delildir.

Hz. Peygamber "*Yeryüzü bana mescit kıldırı*" buyurduğuna göre her yer mescit sayılır, bu durumda bazı yerleri özel mescit sayarak yasaklamak diğer yerleri göz ardı etmek tutarsızlık olur.⁸³

Yine Ashabı Suffa büyük bir grup olarak ve şüphesiz içlerinde cünüp (ihtilam) olanlar bulunduğu halde Hz. Peygamber'in huzurunda mescitte gecelerler, fakat bundan men edilmezlerdi.⁸⁴

6- Atâ b. Yesâr'dan rivayet edildiğine göre o, sahabîlerin, cünüp oldukları halde abdest alıp mescitte oturduklarını görmüştür.⁸⁵ İbn Kesîr

⁸⁰ et-Tevbe 9/28.

⁸¹ Buhârî, "*İtikaf*", 6; İbn Mâce, "*Sıyâm*", 66.

⁸² Buhârî, "*Mesacid*", 24.

⁸³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, II, 186.

⁸⁴ İbn hazm, *el-Muhallâ*, II, 183.

⁸⁵ el-Azîm Âbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, Beyrut, 1995, I, 269.

(ö.774/1373) bu rivayetin Müslim şartlarında sahih bir rivayet olduğunu, Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁸⁶

7- İbâha delili: Cünüp, hayızlı ve lohusa halde olan kadınların mescide girmelerini yasaklayan kat'î bir delil olmayışından ötürü böyle bir yasaklama söz konusu olamaz. Nitekim Nevevî (ö.676/1277) bu görüşte olanların en makbul delillerinin “*her şeyin aslının mubah olduğu*” prensibi olduğunu ileri sürmektedir.⁸⁷

4. Mescidi Kirletmeyeceğinden Emin Olanın İhtiyaç İçin Girmesinin Caiz Olduğu

Şevkânî'nin tespitine göre sahabeden Zeyd b. Sabit'in dahil olduğu bir grup alim üzerinde necaset bulunmayan âdetli bayanların ihtiyaç duymaları halinde mescide girebileceklerini savunmaktadır. Bunların delili Hz. Aişe'den nakledilen hazırlı olduğu halde, Hz. Peygamber'in mescide girip seccade alıp getirmesini istediği rivayettir.⁸⁸

Yukarıdaki görüşler incelendiğinde bunun esasında farklı bir görüş olmayıp, meşru görenlerin bir özeti mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır.

Değerlendirme ve Sonuç

Hayız, lohusa ve cünüplerin mescitlere girip giremeyeceği konusundaki İslam bilginlerinin görüşlerini ve dayandıkları delilleri yukarıda verdik. Bu halde olan kimselerin mescitlere girip giremeyeceği ile ilgili görüşleri incelediğimizde bu görüşlerin birbirinden oldukça farklı olduğunu görmekteyiz. Girişi tamamen yasak kabul edenler ile mutlak manada caiz görenlerin naslardan birtakım delilleri vardır. Bazen müçtehitler aynı nassı farklı yorumlayabilmektedir. Bazen birinin sahih rivayet kabul ettiği ve üzerine hüküm oluşturduğu delili diğer bir mezhep veya âlim zayıf hatta yok saymaktadır. Yine âdetli kadınların mescitlere o halde girmelerini âlimler farklı farklı illetlere bağlamaktadır. Kimisi âdetli kanının

⁸⁶ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 313.

⁸⁷ Nevevî, *el-Mecmu'*, II,162; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, I, 288.

⁸⁸ Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, I, 285, 286. Ayrıca Bk.: Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, s. 48.

mescidi kirletme korkusunu, kimisi mescitlerin kutsiyetinin zedelenmesini illet saymakta, kimisi de nassın zahirine sığınmaktadır. Konuyla ilgili rivayetlere bir bütün olarak baktığımızda Rasulullah döneminde istisnalar hariç kadınların genelde mescitlere ibâdet amaçlı girdiklerini görmekteyiz. Oysa bugün kadınlar, vaaz etme ve vaaz dinleme, Kur'an dersi verme ve alma, kültürel etkinlikler, toplantı yapma, dinlenme, sığınma, turistik ziyaret, mimari inceleme, tamir, yenileme ve konaklama gibi pek çok sosyo-kültürel amaç veya ihtiyaçlarla oraya girmektedirler.

Âdetli kadınların mutlak bir şekilde mescide girebileceğini savunanlar, Hz. Peygamber'in "*Müslüman necis olmaz*" hadisi ile Ata b. Yesar ve Cabir'in ashabın cünüp halde mescitten geçtiklerine dair sözlerine dayandırmışlardır. Aksini savunanlar Atâ b. Yesâr'dan gelen rivayetin Hz. Peygamber'in tarafından ikrar edilip edilmediğinin bilinmeyişinden dolayı kabul etmemişlerdir.⁸⁹

Ayrıca bu rivayetler Hz. Peygamber'in yasak koymasından önce olabileceği ihtimal dâhilindedir.

Hanefî fakihlerin de bahsettiği üzere "*namaza yaklaşmayın*" ayetini "*namaz kılman yere yaklaşmayın*" şeklinde yorumlamak Kur'an'ın zahirine aykırı görünmektedir. Açık delil de bulunmadığına göre ayete dayanarak kadınların özel hallerinde mescitlere yanaşmayacaklarını savunmak zordur. Hanefî fakih-müfessir Cessâs'ın da açıkladığı gibi Kur'an'ın hakikat manasını mecazî manaya hamletmek için delil bulunması gerekir.⁹⁰ Bu konuda Hz. Aişe'den gelen âdetli ve cünüp olanların mescide girişini yasaklayan rivayetin muhaddis İbn Mâce (ö.273/887) başta olmak üzere İbn Rüşd (ö.520/1126) ve Kâsânî (ö.587/1191) gibi birçok alimin tenkit etmiş olması ve o rivayetin zayıf hatta aslının olmadığını ifade etmeleri⁹¹ açık bir delilin bulunmadığını göstermektedir.

⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 313; el-Azîm Âbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, I, 269.

⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 288-290.

⁹¹ İbn Mâce, "*Tahâret*", 126; Kâsânî, *Bedâi'*, I, 48; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 48.

Öte yandan Şâfiî mezhebi fakihlerinin ilgili ayetteki “*yol olarak geçenler müstesna*” ifadesinden bazı ruhsatların oluşabileceğini ifade etmeleri, ayrıca Hz. Peygamber’in Hz. Aişe’den mescitte bulunan seccadeyi kendisine getirmesini istemesi ve onunda âdetli olduğunu belirtmesine rağmen Hz. Peygamber’in elin ve bedeninin fiziken temiz olduğunu belirtmesi ihtiyaç durumunda kadınların mescitlere girebileceğine işaret etmektedir.

Nihat Dalgın’ın ise konuya yaklaşımı şöyledir: “Konu hakkında öne sürülen deliller ve tartışmalara bakıldığında, hades halinde mescitlere girilmesinin mutlak anlamda yasaklandığını savunmak, belirli olaylar üzerine varid olan nasların, nedenlerini ve niçinlerini göz ardı etmek anlamına gelmekte ve bu sahadaki ilk dönem uygulamaları ile çelişmektedir. Konunun yeniden tartışıldığı günümüzde, mescitlere girilip çıkılmasının, ya ibâdet ya da ziyaret amacıyla olduğu göz ardı edilmemelidir. Buna göre, özel günündeki kadının, mescidi kirletmeyeceğinden emin olduğunda, mescitte icra edilen bir dini töreni izlemek amacıyla ya da yeni geldiği bir şehirdeki camiye ziyaret etmek maksadıyla camiye girmelerinde, onun mimari yapısını incelemelerinde her hangi bir yasaklamının bulunmayacağı söylenebilir.”⁹²

Ayrıca Hayreddin Karaman, Osman Eskicioğlu, Abdurrahman Haçkalı gibi birçok çağdaş İslam hukuku akademisyenlerinin yaklaşımları⁹³ ile Diyanet İşleri Başkanlığı Güncel Dini Konular İstişare Toplantısı 1’in sonuç bildirgesinde ittifakla alınan karar da bu yöndedir.⁹⁴

Osman Şahin’in vurguladığı gibi, fetvâ hazırlarken dinî yönden sağlam bir delile dayanması ve şâri’in maksadını karşılaması yanında halkın ihtiyacını karşılıyor olması da lazımdır.⁹⁵ Malumdur ki camiden başka bağımsız bir salonun bulunmadığı kenar mahalle veya köylerde kadınlara verilecek vaaz, Kur’an ve ilmihal eğitimi gibi zorunlu olup ehliyetli

⁹² Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, s. 49.

⁹³ *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı 1*, s. 298, 341, 345, 353.

⁹⁴ Bk.: Diyanet İşleri Başkanlığı Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı 1 “Sonuç Bildirgesi”, İstanbul, 15-18 Mayıs 2002, md.20, s.785; Heyet, *İlmihal*, I, 213.

⁹⁵ Şahin, *Fetvâ Âdâbı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2016, s. 69v.d.

kişiler dışındaki şahıslardan alınamayacak dinî bilgi ve becerilerin ifa edilebilmesi genel ihtiyaç seviyesine ulaşmaktadır. Bu durumda Ahmet Yaman'ın da ileri sürdüğü gibi mezheplerin farklı görüşlerinden yararlanıp meşruiyet hükmünün çıkarılmasının⁹⁶ bu ihtiyacı karşılayacağı açıktır. Diğer taraftan mescide girişin yasak olduğunu savunanlar açısından bile bakıldığında günümüz şartlarında caiz olduğunu belirtmek “*umumî hacetin zaruret yerinde görülmesi*”⁹⁷ ve “*mahzurların zaruri hallerde mübah olması*”⁹⁸ kuralları fehvasınca amel etmek olacaktır. Nitekim ilk dönem (Mütekaddimîn) Hanefiler de azimet hükmünü dikkate alarak ücretle Kur'an öğretilmesine cevaz vermemesine rağmen, genel ihtiyacı esas alan sonraki (Müteahhirîn) Hanefiler buna cevaz vermiştir.⁹⁹ Bugün de din eğitiminde mescitlerden yararlanmak genel bir ihtiyaç olduğuna göre, aynı yol takip edilerek caiz olduğunu savunmak Hanefî mezhebi anlayışına çok da aykırı olmasa gerektir. Haddizatında âdetli kadınların mescitlere girmesini yasak görenler bile seccade almak, gusül için su veya su kabı almak, camide konaklamak zorunda kalıp uykusunda cünüp olan kimselerin camiden çıkmak veya camiden geçerek başka yerlere gitmek gibi ihtiyaçları sebebiyle mescide girişlerini caiz görmektedir.

94

OMÜİFD

Konuya ışık tutması açısından Hz. Peygamber'in bayram namazlarındaki uygulaması da burada örnek verilebilir. Gerçi Hz. Peygamber'in bayram namazlarını mescidinde değil, açık bir meydan olan musallâ denilen yerde kıldığı bilinmektedir.¹⁰⁰ Hz. Peygamber döneminde onun isteğine binaen kadınlar genç olsun yaşlı olsun bayrama iştirak eder, hayızlı kadınlar namaz kılmasalar da tekbirlerde cemaate katılırlardı.¹⁰¹ Musalla elbette mescit değildir. Ancak orada namaz ibâdeti icra edilmektedir. Hz. Peygamber ise her durumda kadınları namaz kılınan bir mahall-

⁹⁶ Yaman, “Âdet Gören Kadının İbadeti”, s. 10.

⁹⁷ Mecelle, md.32.

⁹⁸ Mecelle, md.21.

⁹⁹ Meydânî, Abdülğani b. Tâlib, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, Tahk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 100.

¹⁰⁰ İbrahim Bayraktar, “Bayram”, *DİA*, Ankara, 1992, V, v261.

¹⁰¹ Bk.: Buhârî, “*İdeyn*”, 15; Müslim, “*Salâtü'l-İdeyn*”, 2.

le davet etmiştir. Kanaatimizce Hz. Peygamber'in bu uygulaması konumuz açısından manidardır.

Anılan sebeplerle bir zaruretin veya ihtiyacın var olması halinde temizliğe, camilerin manevi atmosferinin bozulmamasına, cami adabına dikkat edildiği takdirde âdetli kadınların camilere girmesinin, sosyal ve kültürel gerekçelerle orada bulunmasının, mescit ve mescit müştemilatından faydalanmasının caiz olacağını düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Atar, Fahrettin, *İslam İlmihali*, İFAV, İstanbul, 2011.
- Bayraktar, İbrahim, "Bayram", *DİA*, Ankara, 1992, V, 259-261.
- Behûtî, Mansur b. Yunus b. İdris el-Behûtî, *er-Ravdu'l-murbi' şerhu zâdü'l-müsteğni*, Daru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük İslam İlmihali*, Çelik Yay., İstanbul, ty.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahihu'l-Muhtasar*, Tah. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1993.
- Cezîrî, Abdurrahman, el-Cezîrî, *Kitâbu'l-Fikhi Alê'l-Mezâhibi'l-Ebeati*, İstanbul: Çağrı Yay., 1986.
- Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, Ensar Yay., İstanbul, 2009.
- Diyanet İşleri Başkanlığı, *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı 1 "Sonuç Bildirgesi"* İstanbul: 15-18 Mayıs 2002.
- Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, Altınoluk Dergisi Yay., İstanbul, 1995.
- Duman, Soner, *Şâfî İbadetler İlmihali*, Mirac Yay., İstanbul, 2013.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen (Sünen-i Ebi Davud)*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac, *Sahîhu Müslim*, Tah. Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut, 1955.
- El-Azîm Âbâdî, Muhammed Şemsülhak, *Avnu'l-ma'bûd*, Beyrut, 1995.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, Rağbet Yay., 1998.
- Feyrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1987.

- Haçkalı, Abdurrahman, "Kadınların İbadet Hayatı İle İlgili Bazı Meseleler", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı*, İstanbul, 15-18 Mayıs 2002, ss.283-299.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Ahmed b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1997.
- Heyet, *İlmihal*, DİB. Yay, Ankara, 2006.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ahmed, *el-Muhallâ*, Daru'l-Fikr, Mısır, 1970.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer el-Kuraşî, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Tah. Sami b. Muhammed Selame, Daru Taybe, Arabistan, ty.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdesî, *el-Muğnî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, Tah. Muhammed Fuad Abdül-bakî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ty.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *el-İşrâf alâ Mezahibi'l-Ulema*, Tah. Ebu Hammad sağır Ahmed el-Ensari, Mektebetü mektebi's-sakafiyye, İmârat, 2004.
- 96 OMÜİFD İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, Mısır, 1975.
- İbn Teymiyye, Takıyuddîn Ahmed, *el-Fetâvâ'l-Kübra*, Beyrut, 1987.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn b. Abdülvahid, *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1977.
- Karaman, Hayreddin ve diğerleri, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 2006.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi' fi Tertîbu's-şerâi'*, Dar'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1982.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud, *Kitabu'l-İhtiyâr li Ta'lî'l-Muhtâr*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2002.
- Meydânî, Abdülğanî b. Tâlib, *el-Lübâb fi Şerhi'l-Kitâb*, Tah. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, ty.
- Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-Sahîhi'l-Muhtasar*, Tah. Muhammed Fuad Abdülhakî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî'l-Kübrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut, ty.

- Şafîî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, Beyrut, 1973.
- Şahin, Osman, "Cuma Namazı Mükellefiyeti", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2015, sayı: 25, ss.419-451.
- _____, *Fetvâ Âdâbı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2016.
- _____, *Kur'an-ı Kerim'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*, Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-Evtâr*, Tah. Isâmüddin es-Sabâbatî, Dâru'l-hadîs, Mısır, 1993.
- Şirbînî, Muhammed el-Hatib, *el-İkna'*, Daru'l-fikir, Beyrut, 1995.
- Tekin, Abdülkadir, *Süfyan es-Sevrî'nin Usûlü ve Fikhî Görüşleri*, Fecr Yay., Ankara, 2015.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahih Sünen-i Tirmizî*, Tah. Ahmed Muhammed Şakir vd., Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.
- Topal, Şevket, *İslam İbadet Esasları*, "Temizlik (Tahâret)", Ed. Talip Tür-can, Ankara: Grafiker Yay., 2013.
- Yaman, Ahmet, "Âdet Gören Kadının İbadeti", *Marife*, Yaz, 1998, sayı:2, ss.5-13.
- Yemenî, Yahyâ b. Ebi'l-Hayr, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfîî*, Dâru'l-Minhâc, Beyrut, 2000.
- Zeylâî, Cemalüddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-hidaye*, Tah. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-reyyân, Beyrut, 1997.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fikhu'l-İslâmî ve Edilletühu*, Şam: Dâru'l-Fikr, 1985.



BİLGİ, İMAN VE TAKLİT ÜZERİNE*

EBÛ'L-MU'İN MEYMÛN B. MUHAMMED EN-NESEFÎ**
(ÇEV.) FETHİ KERİM KAZANÇ***

On Knowledge, Faith and Imitation

Abstract: Abû'l-Mu'în al-Nasafî has given the different definations of knowledge for Muslim theologians in this text. He also has argued the truths and sciences and di-

* Bu çeviri metin, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 2004, c. I, (ss. 9-61) adlı eser esas alınarak gerçekleştirilmiştir. Köşeli parantezler içindeki ifadeler çevirenin tasarrufu sonucu çeviri metne eklenmesi uygun görülmüştür.

** Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed en-Neseî (ölm. 508/1115), kurucusundan sonra Mâtürîdiyye mezhebinin en önemli siması olarak nitelenen büyük İslâm kelimcisi. en-Neseî, Mâtürîdî'nin kurduğu Sünnî kelâm sistemini geliştiren bir âlimdir. Ehl-i Sünnet sisteminde Mâtürîdî'nin düşüncelerinin ve Mâtürîdîliğin daha iyi anlaşılmasında, Mâtürîdî'den sonra ikinci Mütekellim olarak önemli bir yere sahiptir. Gerek Mâtürîdî'nin şahsı, gerekse Mâtürîdî kelâm ekolü hakkında yapılacak araştırmalarda, Ebû'l-Mu'în Neseî ihmal edilecek olursa, doğru bir değerlendirme yapmak son derece zor olacaktır. Hayatı hakkında bkz. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'în en-Neseî", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara 1985, c. XXVII, (ss. 281-298); Hüseyin Atay, "Ebû'l-Mu'în Neseî ve Tebsratü'l-Edille", *Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Neseî, Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn* (Tenkidli Neşir), haz. Hüseyin Atay, D.İ.B. Yayınları, Ankara 1993, c. I, ss. 5-77; Yusuf Şevki Yavuz, "Neseî, Ebû'l-Mu'în", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, c. 32, (ss. 568-570).

*** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD.
[fkazanc@omu.edu.tr].

vided the sources of knowledge into three categories: Sound senses, truth information and reason. However, he has stressed on the reason as an important source of knowledge. While discussing on knowing the reasons of the truthness of religion, at this point, he has impressed that the beauty of a thing that took place in heart, inspire and imitation are not valid. Faith, according to him, is heartly confirmation. He has also said that there is not reward for imitative faith, because the owner of this imitative faith has no trouble of arguments and reflections in this context.

Keywords: Knowledge, Sources of Knowledge, Faith, Imitation, Truth.



Öz: en-Nesefî, bu metinde İslam kelimcilerinin muhtelif bilgi tanımlarını vermiştir. Hakikatleri ve ilimleri ispat etmiştir. Bilgi kaynaklarını üçe ayırmıştır: Sağlam duyular, doğru haber ve akıl. Aklın bilgi kaynaklarından olduğuna vurgu yapmıştır. en-Nesefî, dinlerin doğruluğunu bilme nedenleri üzerinde dururken, bu noktada kalbe doğan şeyin güzelliğinin, ilhamın ve taklidin geçerli olmadığını ortaya koymuştur. Ona göre, iman tasdik etmektir. en-Nesefî, mukallidin imanında delil getirme ve düşünme zahmetine girilmediğinden, taklidi imana sevabın olmadığını öne sürmüştür.

100

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: Bilgi, Bilgi Kaynakları, İman, Taklit, Hakikat.



1. Bilginin Tanımlanması Hakkında Konuşma

Mütakellimler ilmin tanımlanması hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir:

el-Ka'bî diye tanınan Ebû'l-Kasım el-Belhî, ilmin bir şeye olduğu hal üzere inanmak olduğunu iddia etti ve ondan başka Mu'tezile'den hiç kimse bu tanıma razı olmadı.

Mutezile kelimcileri, âlemin hudûsuna, Yaratıcı'nın sübûtuna, birliğine ve elçilerin doğruluğuna inanan ve sıradan ve halktan birisinin itikâdıyla bu tanımın batıl olduğunu iddia ettiler.

Çünkü bu itikâd, bir şeye olduğu gibi inanmaktır. Zira bu sıradan birisinin inandığı şey, inandığı hal üzere bulunur. Bununla beraber, bu itikâd ilim değildir. Çünkü muhdes ilmin, işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma duyularından ibaret olan beş duyu ile sâbit ve aynı cismin

tek bir halde iki mekânda birden bulunmasının imkânsız oluşunu ve bir şeyin parçasından daha büyük olduğunu bilme gibi bedîhî olarak sâbit ilim gibi zarûrî olması veya âlemin hudûsunu ve Yaraticı'nın sübûtunu bilme gibi istidlâlî olması gereklidir. Halbuki bu sıradan ve halktan birisiyle beraber hiçbir istidlâl söz konusu değildir. Bu işleri bilmek ise, zarûrî değildir.

Ebû Hâşim, bu ilzamdandan kurtulmayı istedi ve buna bir şart ekleyip şöyle dedi: İlim, bir şeye nefis dinginliği ve huzuru ile beraber inanmaktır. Oysa onun, bu ilave ile bundan kurtulması mümkün değildir; çünkü sıradan ve avamdan birisi, bu itikâda bağlı olarak nefsi dingin, kalbi mutmain ve bu itikâd hususunda rahatsız olmayan (ıztırâb) bir kimsedir. Hatta eğer bir insan, onu bu itikâddan söküp ayırmayı ve uzaklaştırmayı isteseydi, sıradan ve avamdan olan kişi, onun kanını akıtma ya ve canını almaya kastederdi.

Ebû Hâşim'in babası olan Ebû Alî el-Cübbâî, ilmin, bir şeye zorunlu olarak (zarûret) ya da bir delil vasıtasıyla inanmak olduğunu iddia etti.

Yine böyle bir ilavede, tanımlama hususunda fâsiddir. Zira böyle bir şey, [daha] ilmi tanımlamaksızın muhdes ilme taksim etmektir. Çünkü tanımın sıfatlarının hepsinin sınırlananın fertlerinden her bir fertte mevcut bulunması, tanımlamanın doğruluğunun şartıdır. Zira onlarla bir araya getirme ve men etmenin hâsıl olabilmesi için, her yönden genelleştirilme ve aksetme, tanımlamanın şartıdır. Zira tanım, sınırlananın cüzlelerinin hepsini bir araya toplayan ve onun dışındaki unsurları kendisine katılmaktan hariç tutan (men') bir şeydir. İşte bu, ancak tanımın sınırlananın fertlerinin tamamına şamil olmasıyla hâsıl olacaktır. Halbuki Ebû Alî el-Cübbâî'nin taksim ettiği şeyde bu mana yer almaz.

Çünkü herhangi bir ilim hem zorunluluk hem de istidlâl yoluyla elde edilemez. Şu halde ilimlerden zarûrî olan bir şey, istidlâlî olmaz; o ilimden istidlâlî olan bir şey ise, zarûrî olmaz.

Eğer ilim, bir şeye olduğu gibi inanmak olduğundan dolayı, bir şeye zorunlu olarak olduğu gibi inanmak bir ilim olsaydı, istidlâlî [olan ilim],

tanımın dışına çıkması sebebiyle, ilim olmak kapsamında çıkardı. Eğer bu ilim, tanımın dışına çıkmakla beraber bir ilim olarak kalsaydı, tanım, kesin ve nihâî olmak kapsamının dışına çıkması sebebiyle batıl olurdu.

İstidlâlî ilme itibar etmek ve onu dikkate almak da böyledir. Bölümlere/parçalara ayrılan tanımların geçersizliğini gösteren delâlet, bölümlenin tümellerin cüzîler vasıtasıyla bilinmesi için konulmasıdır. Mantıkçılara göre bu, tümevarım (istikrâ'en) olarak adlandırılır. Tanımlama, tikellerin tümeller vasıtasıyla bilinmesi için konulmuştur. İşte bu [mantıkçılara göre] burhan olarak adlandırılır. Her kim iki işi tek bir bab kılar sa/görürse, onun hakikatleri bilme şansı olmaz.

Bundan sonra, üç tanımlı geçersiz kılan husus, bu tanımların bir şeye bağlanmasıdır. Bu ise, ancak iki durumun biriyle doğru ve düzgün olacaktır:

102 Ya Mu'tezile mezhebinin benimsediği gibi, malum olduğu için
OMÜİFD madûmun bir şey kılınmasıdır.

Ya da Hişam b. Amr'ın benimsediği mezhep gibi, madûmun bilinemeyen bir şey olmasıdır. Her iki mezhebin birden geçersizliğine delil ikâme edilmesiyle, bu tanımlama geçersiz olur.

Onlar muhallerin imkânsız oluşunun bilinmesiyle çelişkiye düşerler. Çünkü Allah için şerîk, arkadaşlar ve çocuklar nevinden varlığı imkânsız olan bir şeyin müstahîl oluşu bilinir. Oysa bu, icmâ yoluyla hiçbir şey değildir. Çünkü Mu'tezile'ye göre bir şeyin ismi, varlığı imkânsız olan bir şeye göre değil de, varlığı mümkün olan madûma göre vaki olur.

Bu tanımların hepsinde de durum böyledir. İlmi itikâd kılmak, kimi açılardan fâsiddir. Birincisi, eğer ilim itikâd olsaydı, âlim kimse inanan biri (mu'tekid) olurdu. Zira ilim manadan tasarlanmış ve belirlenmiş (mukadder) bir isimdir. İşte bu, tıpkı ku'ûd "cülûs" olunca, oturan kim senin de "câlis" olması gibidir. Bundan sonra konuşmayı iki açıdan anlatacağız:

Birincisi, Yüce Allah'ın mutekid olarak vasıflandırılması imkânsız olunca, âlim olarak vasıflandırılması da imkânsız olur. Bu ise muhaldir.

Diğeri ise, Yüce Allah şer'î ve aklî delille âlim olunca, mutekid olur. Yine bu da fâsiddir. Şu halde Yüce Allah'ın âlim olduğu, ama mutekid olmadığı sâbit olur. Dolayısıyla bu husus, ilmin itikâd olmadığını gösterir.

Diğeri, onların, Yüce Allah'ın itikâdla nitelendirilmesinin imkânsız olması sebebiyle O'nun ilmini savmalarının mümkün olması için ilmi itikâd kılmalarıdır. Gerektirici delillerle sıfatlar meselesinde açıklayacağımız üzere Allah için bir ilim bulunduğu sâbit olduğu yerde bu ilmin itikâd olması müstahîl olur. Şu halde bu, bu tanımlamanın geçerliliğine dair bir delil olur.

Bu iki cevapla en-Nazzâm'ın ilmin, hissettiği şeyin şuuru sebebiyle kalbin hareketi olduğunu [ifade eden] sözü ve ilmin tanımını gözetilen kalbin görmesi demek olduğunu söyleyen kimsenin sözü geçersiz olur. Diğeri ise, itikâdın, kalbi bir şeye bağlamak demek olmasıdır.

Çünkü itikâd ve akd, tek bir manayı bildiren iki lafızdır. Bu iki lafza akd ve itikâd denilir. Akd, cismin cüzlerinin bazısını yekdiğerinin üzerine yerleştirmek (terkîb) ve bir cismi ötekinin üzerine katıp eklemektir. İşte bu, kalbin cüzlerinin bazısını yekdiğerine bağlamanın imkânsızlığı sebebiyle kalpte tahakkuk etmeyen durumlardandır. Öyleyse bu, bu hususta mecazen kullanılan bir lafızdır.

Tanımlamada mecâzî lafızların kullanılması, tanımlamanın kendisi için konulduğu şeye [amaca] ters düşer. Çünkü bu şey, açığa kavuşturmak ve bildirmek için konulmuştur. Mecâzî lafızlar, lafızların işitildiği anda vehimlerin, bir delil çeşidiyle kendisine nakledildiği şeye değil de, o lafızların hakikatte kendileri için konulduğu mahallerine çevrilmesi dolayısıyla bir çeşit karışıklık ve müphemlikten ve bildirme ve duyurmanın istendiğinde kendisinde karışıklık (el-iltibâs) bulunan şeyi kullanmaktan hâlî kalmaz.

Lafızların hakikati nevinden kendisinde karışıklık ve kapalılık (iltibâs) bulunmayan şeylerden sapma ve ayrılmak, tanımlamanın konduğu amaca ters düşer.

Eş'ariyye topluluğundan el-Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, ilmin, malûmu olduğu gibi bilmek olduğundan söz etti.

Yine bu da fâsiddir. Çünkü eğer ilim ma'rifet olsaydı, âlim kimse ârif biri olurdu. Oysa Yüce Allah âlim olmakla vasıflandırılır, ama "ârif" olmakla vasıflandırılmaz.

Bazı Kerrâmîlerin, İlim ve ma'rifet müşterek manaya sahip olduğu (ittihâd) için ve bunun Müslümanların icmâ ihtilafı olması sebebiyle, Yüce Allah'ın, âlim olarak vasıflandırıldığı gibi, ârif olarak da vasıflandırabileceği sözü dikkate alınamaz. Çünkü ma'rifet, mutlak ilim için değil de, yeni olan (el-müstahdes) ilim için bir isimdir. Bir kimse, falanı tanıdım, yani onu yeni tanıdım, diye söylemektedir. Bazı insanlar da bunu böyle zikretti.

Ma'rifetin, karışıklık (lübs) ve vehme/zanna kapıldıktan sonra bir şeyin açığa çıkarılması olduğu söylendi. Züher, bir şiirde şöyle dedi:

Yirmi hacdan sonra onu bildim. Vehme kapıldıktan sonra her ne olursa oldun, evi tanıdım.

Antere şöyle dedi:

Şairler araştırıp tetkik ederek bir adamın haline vakıf olan kimseden (mütereddem) ayrıldılar mı, yoksa vehme kapıldıktan sonra mı evi tanıdın?

Buna göre ilimden marifet, iradeden yönelme yerine geçti.

Bazı dilciler, ilmin, hem genel olarak hem de ayrıntılı olarak manaya taalluk eden şeye şamil olan bir isim olduğunu ve ma'rifetin ise, ayrıntılı olarak manaya taalluk eden şeyin bir ismi olduğunu söylediler.

Bunun açıklaması şöyle [ortaya konabilir]: Sen, Zeyd'i tanıyorum, diye söylediğin gibi, ben Zeyd'i biliyorum, diye söylüyorsun. Her iki

bilme de, Zeyd'e taalluk eden haber verme hakkında Zeyd'in zatına taalluk etmektedir. Sen, Zeyd'i âlim olarak bildim, diye söylüyorsun. Böylece ilim, mübteda ve haberdan mürekkep olan bütün (cümle) manasına taalluk etmektedir. Oysa Ben, senin "ayakta duran biri olarak (kâimen)" sözünle haberi değil de, hali murad etmedikçe, Zeydi ayakta duran biri olarak bildim, diye söylenemez. Ayrılık hususunda bu ifadeler tahakkuk etseydi, birini diğeriyle tanımlamak bâtil olurdu. Buna göre ilmi malûmlara ayrıntılı olarak taalluk ettiği için, Yüce Allah'ı "ârif" olarak vasıflandırmanın mümkün olması gerekir; ne var ki, ondan kaçınmak, tevkifin vârid olmamasından ileri gelmektedir.

Ebû Bekir b. Fûrek, ilmin, kendisi sayesinde fiili muhkem ve mükemmel yapmanın kâdir kimseden sâdır olduğu bir sıfat olduğunu zikretti.

Bu tanımlama genelleştirilemez. Çünkü biz Öncesiz Varlığı, sıfatlarını ve muhalleri bildik. Bu ilimle fiilin muhkem ve mükemmel yapılması gerçekleşmez. Öyleyse ilmin bu türünün fiilin muhkem/sağlam ve mükemmel/iyi yapılmasında hiçbir tesiri yoktur.

Eş'ariyye'nin bazısı ilmin, malûmu olduğu gibi kavramak (derk) olduğunu söyledi. Oysa bu fâsiddir.

Çünkü kavrama (derk) lafzı müşterektir. Onu kavradığında, onu idrak etti; ona yettiğinde onu yakaladı (idrâk), onu anladığında, onu kavradı, meyveler olgunlaştığında, yetişip büyüdü, denilir.

Yine Yüce Allah ne bilinir, ne de idrak edilir. Zira idrâk, inşâallah bunun hakikatini ru'yet meselesinde açıklığa kavuşturacağımız üzere, bir şeyin en son sınırlarını ve en son noktalarını kuşatma ve kavramaktan ibarettir.

Bazı büyük hocalarımız (Allah onlara rahmet etsin) bilginin tanımı hususunda şöyle dediler: Bilgi, malûmun olduğu gibi aşikâr olmasıdır (tebeyyün). Bu sözün, Ebû İshâk el-İsferâyî (Allah ona rahmet etsin)'nin ihtiyarı olduğu söylendi. Diyarımız/yurdumuz sakinlerinden arkadaşlarımızın bazıları da ondan böyle aktardılar. Oysa bu fâsiddir.

Çünkü Yüce Allah'a âlim denir, ama O'na araştırıp düşünen kimse (mütebeyyin) denemez. Çünkü aşikâr olma (e-tebeyyün) müşterektir. İşi aşikâr kıldım, yani bildim ve bana aşikâr oldu, yani açık oldu, denir. İşi-tildiğinde karışıklığın ondan muradın delille belirlenmesine kadar kalması ve sürmesi, ortak lafzın hususiyetindedir. Hâlbuki bu, tanımın amacına tezat oluşturur ki, o amaç da, daha önce anlatımı geçtiği gibi, sınırlananın hakikatini bildirmektir.

el-Eş'arî'den aktarılan anlatıma göre, ilm âlimi gerektiren, yani âlim için âlim olarak vasıflandırılmayı gerçekleştiren şeydir. Arkadaşlarımızdan bazıları, bu manayı ifade ettiler ve şöyle dediler: İlim, âlim olarak vasıflandırmanın kendisiyle kâim olduğu kimse için türetilen bir sıfattır. Bazen onlar, ilmin, kendisiyle kâim olan kimsenin âlim olduğu vasıf olduğunu söylemektedirler. İşte bu lafız arkadaşlarımızın ekseriyetinin ihtiyârıdır ki, da sınırlananın hepsini kuşatıp kapsayan ve bunun ötesinde kalanları ise, onun altına girmekten men eden bir lafızdır. Hasımlar ise, bunun, sizin açınızdan bir şeyi, onun kendisiyle tanındığı unsurla tanımlamak olduğunu söylemektedirler. Çünkü size ilim hakkında sorulduğunda, onu âlimle tarif eder ve böylece âlimi gerektiren şeyi söylersiniz veya kalan iki terimin (ıbâre) birini zikredersiniz. Bu ise, ilmi âlimle tarif etmek demektir.

Bundan sonra, size âlim hakkında sorulduğunda, siz âlimin, ilmin kendisiyle kâim olduğu veya ilmi bulunan kimse olduğunu söylersiniz. Dolayısıyla siz zâten ilmi âlimle ve âlimi ilimle bilmiştiniz.

Ne zaman bir şey kendisiyle tarif edildiği unsurla tanımlanırsa, Zeyd'in bana geldiğini söyleyen kimse gibi, bu ikisinden her biri bilinemez olarak (mechûlen) kalır. O kimseye, "Zeyd kimdir?" denir. O da "Amr'ın oğlu" diye söyler. Bunun üzerine ona, "bu Amr da kimdir?" diye söylenir. Bunun üzerine o da "Zeyd'i babası" diye söyler. Bu ikisinden (Zeyd ve Amr) her biri bilinemez (mechûlen) olarak kalır. Şu halde bu ikisinden biriyle bilgi (el-ma'rifet) elde edilmez.

Hasımlar, Eş'ariyye mezhebine karşı bu itirazı götürmektedirler. Bu itirazla bu sorunun def edilmesi ve bu imkansızlıktan kurtulmanın mümkün olması, bu itirazın, tanımın kendisi için konuştuğu [kavramı] bilmekten sâdır olduğunun söylenmesi ile olur. Tanımlamanın kendisi için konuştuğu [kavramın] iç yüzüne vakıf ve muttali olmakla bu itirazın geçersizliği ortaya çıkar.

Bunun açıklaması şudur: Onu bilen kimsenin, malumun kendisi sayesinde başkasından ayırt edildiği hakikatin iç yüzüne vakıf ve muttali olmaksın, bazen kendisini mutlak ve müphem olarak bilme olabilen herhangi bir işi bilme, o maluma uygun olan ya da yaklaşan şeylerdendir.

Bazen bu herhangi bir iş, insanların umumiyetinin Zeyd'in bir insan/beşer olduğunu bilmesi gibi, bilen kimsenin, kendisi sayesinde malumun kendisine uyan ya da yaklaşan şeyden ayırt edildiği hakikate vakıf olduğu hakîkî bir ilim olabilir. Böyle bir bilgi ise, bilen kimsenin kendisi hakkında şüphe etmesi, kalbinin huzursuzluk hissetmesi/tedirgin olması, kendisine şüphelerin arız olması ve aklına tereddüdü gerektiren düşüncelerin gelmesi söz konusu olmaksızın, yakînen bilme (etteyakkun) ile sâbit olur.

Bundan başka, bununla birlikte bu ilim, müphem ve mutlak bir bilgidir, sıradan ve avamdan birisinin, bir beşerin, hayvânî kuvvelikte o sıradan ve avamdan birisinin uyum gösterdiği ve akıl ve konuşmada ona ortak olmada yaklaştığı şeylerden kendisi sayesinde ayırt edildiği hakikatin iç yüzüne vâkıf olması söz konusu değildir. Mütakellimler veya Filozofların mahirlerinden bir beşeri başkasından ayırt edildiği hakikatiyle bilen kimseye benzer şekilde, o beşerin onu bilmesi de hakîkî bir bilgi olur. Ben bununla sıradan ve avamdan birisinin Zeyd'in bir beşer olduğunu bilmesinin hakikatte bir ilim olmadığını demek istemiyorum. Bilakis bu hakikatte cehle, zanna, şekke ve bütün bilgi zıtlarına tezat oluşturan bir ilimdir. Ancak bu ilimle birlikte o sıradan ve avamdan birisinin, kendisi sayesinde bir beşerden ayırt edildiği bu ilmin hakikatine vakıf olan bir kimse olmadığını kastediyorum.

Mütakellimler onun bir insan olduğunu bilmektedirler. Bununla birlikte onun, kendisiyle başka insandan ayırt edildiği bu hakikati bilmektendirler. Bu öncül sâbit olunca, şöyle deriz: Tanımlama, mutlak müphem ilmi ispat etmek için konulan bir şeydir, bilakis kendisinin tanıma ilişkin bilgisi bulunmayan kimse için hâsıl olur, aksine onun, kendisi sayesinde başkasından ayrıldığı bu hakikate dair bilgiyi ispat etmek için konur. Bundan dolayı tanımlanan [kavramın] bütün cüzlerinin [toplanması] ve o cüzlerden başkasının kendisine katılmaktan men edilmesi bu tanımla elde edilir. Durum böyle olunca, herkese göre ilim müphem ve mutlak olarak malûm olur.

Aynı şekilde herkese göre âlim de müphem ve mutlak olarak malum olur. Çünkü sıradan ve avamdan olan her herkes Zeyd'in bu sanatı bilen bir kimse olduğunu ve onun o sanata dair bilgisinin bulunduğunu bilir. Yine herkes, onun, kendisi sayesinde başkasından ayırt edildiği ilmin hakikatini bilmeseydi bile, doğrudan içsel bir sezgiyle (min nefsihî) Zeyd'in birçok malumatı bilen bir kimse olduğunu ve onlara dair ilminin bulunduğunu bilir. Böylece o hakikatin açıklanmasına ihtiyaç hâsıl oldu. Âlimin hakkında da durum aynen böyledir. Dolayısıyla bu hakikatin açıklanması hususunda ihtilafa düştük.

Biz şöyle dedik: İlmin hakikati, onunla kâim olan kimsenin âlim olmasını gerektirmesidir veya kendisiyle kâim olduğu kimsenin âlim olmasını [sağlayan] vasıftır. Çünkü biz ilmi ve âlimi mutlak olarak bildik, ne var ki, ilim ve âlimden her birinin kendisi sayesinde diğerlerinden ayırt edildiği hakikati bilmedik. Âlimin, siyah olması ve siyahlığın onunla kâim olmasından dolayı, âlim olmadığını derinlemesine düşündük ve bildik; çünkü biz siyahlığı âlim olmayan cisimlerde gözlemledik. Beyazlık, hareket, sükûn, birleşme, ayrışma, uzunluk ve kısalık hakkında da durum aynen böyledir. Tatlar ve kokuların hepsi hakkında da durum aynen böyledir.

Âlimin, yalnızca ilim onunla kâim olduğu için âlim biri olduğu açığa çıktı. Dolayısıyla bu âlimin hakikatidir. Aynı şekilde ilim hakkında da derinlemesine düşündük ve onun, kendisiyle kâim olduğu kimsenin ne

hareketli, ne sâkin, ne birleşik, ne ayrılmış, ne siyah, ne de beyaz olmasını gerektireceğini bildik. Böylece ilmin hakikatinin, kendisiyle kâim olduğu kimsenin bilen kimse (âlimen) olmasını gerektireceğini bildik. Zira ilmin bundan başka bir etkisi yoktur.

Özünde malum olan bir şeyin halleri hakkında derinlemesine düşünme ameliyesi ile o şeyin, kendisiyle başkasından ayırt edildiği hakikat ortaya çıktı. Öyleyse ilim ve âlimden her birinin hakikatini, onların getirip sundukları misalin aksine, ikisinden her birini mutlak olarak bildikten sonra eşiyile (bi-sâhibihî) değil, halleri ve nitelikleri hakkında derinlemesine düşünme yoluyla bildik. Çünkü Zeyd ve babasından her biri zât olarak bilinmeyendir. Öyleyse onlardan her birinin bilinmesi eşiyile elde edilmez.

Arkadaşlarımızdan bazı kimseler şöyle söylemektedirler: Bilgi, kendisiyle diri kimseden bilgisizlik, kuşku, zan ve yanılmanın (es-sehv) nefyedildiği bir sıfattır. İşte böyle bir tanımlama, sıkıntı çıkarma bakımından daha düşük ve hasımların huzursuzluk çıkarmalarının önünü daha iyi kesendir.

Büyük hoca Ebû Mansûr el-Mâturîdî (Allah ona acısın) konuşması esnasında ilmin, kendisi sayesinde kendisiyle kaim olduğu kimse için mezkûrun açığa çıktığı ve aşikâr hale geldiği bir sıfat olduğuna parmak basmaktadır. O, bu ifadeyi bu nazım ve tertibe göre meydana getirmedi ki, bu da her yönden doğru bir tanımdır. Bu tanıma fâsîd itirazlar vârid olmaz. Bu durum derin düşünme (et-te'emmül) ile bilinir. Muvaffakiyet bahşeden yalnızca Allah'tır.

2. Hakikatler ve İlimlerin İspatı Hakkında Konuşma

İlmin tanımı ve hakikati bilindiğinde, cahilliğe vuran ve kendileri için hayvanların kendisinden kaçındığı bir mertebeye razı olan ilk filozoflardan (el-evâ'il) bir taife dışında akıl sahibi kimselerin ilmin ve eşyanın hakikatlerin sübûtu üzerinde görüş birliği sağladıklarını söyleriz. Bu taife, ne hiçbir şeyin hakikati, ne de hiçbir şeyin ilminin bulunduğunu ve ancak hakikatin zanlar ve kabuller (husbânât) iddia etti.

Akıl sahibi kimseler, bizimle görüşü böyle olan kimse arasında hiç bir tartışmanın (munâzara) olmadığı hususu üzerinde icmâ ettiler. Çünkü tartışmanın (münazaranın) faydası, delillerle bir sözün doğruluğu ve diğer sözün hükmünün geçersizliğinin sâbit olmasıdır. Deliller hakkında ince düşünmeden (en-nazar) hâsıl olan bilgi, imkân dahilinde (fî'l-kuvve) son dereceye (en-nihayet) ulaşır. Nazarın yolu, duyular ve açık seçiklikler (el-bedâ'ih)in yolundan daha kapalıdır.

Edepsizlik ve inatlaşmada duyularla ve aklî apaçıklıklarla (bedâ'ihu'l-ukûl) ilimler ve hakîkatlardan sâbit olan şeyin inkârına aldrış etmeyecek bir dereceye ulaşan kimseden istidlâl yoluyla sâbit olan ilmi kabul etmesi beklenir. Çünkü tartışma/münâzara, ancak iki hasım arasında cereyan eder. Aralarında hükmü isbat olan kabul edilen (müselleme) ilkeler ve hükmü nefy olan kabul edilen (müselleme) diğer ilkeler vardır. Hükmün herhangi bir şekilde asılların her çeşidine benzeyen bir fer'i bulunur. İki hasım, o fer'in, iki aslın hangisine ilhak edilmesinin daha layık/daha uygun olduğu ve hangisine benzerliğinin, illet vasfıyla ve hangisine benzerliğinin ise vücûd vasfıyla olduğu, yani kendisi için asılda hüküm illeti bulunmaksızın ittifâken mevcut olan şey hususunda ihtilaf etmektedir. Dolayısıyla iki hasım, illet vasfının ittifakla/görüş birliği ile gerçek/hakiki vücûd vasfından ortaya çıkması için tartışmaktadır. Öyleyse illet vasfı, asılda sâbit olan hüküm illeti vasfında kendisine ortak olduğu o asla iltihak eder/katılır.

Bu cahilliğe vuran kimseler için üzerinde görüş birliği sağlanan bir asıl bulunmadığında, onlarla tartışma tasavvur edilemez. Lakin organların kesilmesi, acı verici vuruşla ve yeme-içmeden men etmekle cezalandırılmaları gerekir. Eğer onlar, birisinden yardım isterlerse, canları sıkılıp rahatsız olurlarsa ve yeme-içmeyi talep ederlerse, onlara, "Kesmenin, vurmanın/dövmenin, açlığın ve susuzluğun hiçbir hakikati yoktur. Ancak bunların hepsi sizin açınızdan zan ve kabuldür (husbân)" diye söylenir. Oysa bu, hakikatte inatlaşmayı terk edinceye ve hakîkatları kabul edinceye kadar sizi rahata kavuşturmak ve size iyilik yapmak/nimet vermektir.

Bundan sonra, onlar, ilimleri ve hakikatleri inkâr edişleriyle, mezheplerinin doğruluğunu ve hasımlarının sözlerinin hükmünün geçersizliğini bilmedikleri halde, sözlerinin ve mezheplerinin hiçbir hakikati bulunmadığını itiraf ve kabul ederler. Her kim mezhebinin hükmünün geçersizliğini ikrar ve kabul ederse, hasmını onunla mücadele ve tartışma zahmetinden kurtarır. Yine onun bu müddete kadar hayatta kalması (bekâ), hakikatleri bildiğine dair bir delildir. Zira eğer hayatta kalma sebeplerini bilmese, onları getirir ve helak olma sebepleriyle o hayatta kalma sebeplerinden sakınıp uzaklaşsaydı, onun hayatta kalması tasavvur edilemez, bilakis en süratli/en çabuk müddetle (bi evhâ müddetin) telef olurdu.

Eğer her kim gıda almazsa, sıcak ve soğğun ezasını/kötülüğünü savan/def eden elbiseler giymezse ve alevlenen/tutuşmuş ateşe düşünmeden atılmadan, kendisini yüksek yerlerden atmaktan ve (iskât) ve sokan/acı veren engerek yılanı ve ısırın/sokan akreplere yaklaşmaktan sakınıp korunmazsa, hemen/derhal telef olur.

Yine onların eşyanın hiçbir hakikatinin bulunmadığı sözü, hakikatlerin nefyinden dolayı onlar açısından bir doğrulamadır (tasdik). Dolayısıyla onlar, sözlerini bizzat kendi sözleriyle geçersiz kılarlar. Onların şüpheleri, sizce ilim sebeplerinin en yükseğinin/en üstünün, beş duyu olmasıdır. Oysa bu beş duyu, beş duyunun hükümleri birbiriyle çelişik olduğu için, ilim için bir sebep olmaz; çünkü safra bastıran kimse (el-membrûr) balı acı bulur. Ve başkası ise o balı tatlı bulur. Şaşı kimse bir şeyi iki şey görür; başkası ise o şeyi tek görür. İşte bunların hepsi duyunun işidir/eylemidir (amel). Hükümleri tamamen (külle hâzâ'lt-tenâkuz) birbiriyle çelişik olan şey, ispat edici bir sebep olmaktan başka, delil olarak da bir şeye uygun/geçerli olmaz (salâh).

İşte bu şüphe, onların hakikatleri bildiklerine ve ispat etiklerine delâlet etmektedir; ne var ki onlar buna inatla karşı çıkmaktadırlar (mu'ânedede). Çünkü eğer onlar, duyunun ne olduğunu ve onların hükümlerinin birbiriyle çelişik olduğunu ve hükümleri birbirine çelişik olan şeyin delil olarak uygun ve geçerli olmadığını, hükmün ne olduğunu,

delilin ne olduğunu, balın ne olduğunu, safra bastıran kimsenin kim olduğunu, acının (el-merâra) ne olduğunu, balı acı bulduğunu, şaşı kimse- nin ne olduğunu, görmenin ne olduğunu, şaşı kimsenin teki iki gördüğünü ve tekin ne olduğunu ve ikinin ne olduğunu bilmeseydiler ve yine onlar bu eşyanın hakikatlerini bilmeseydiler, bu şüpheyi aktar ma ve sunma ile meşgul olup ilgilenmezlerdi. Kendisiyle delil getirdikleri şeyin aynısı, onların sözlerinin hükmünün geçersizliğinin bir delilidir. Bundan sonra bizimle onlar arasındaki görüş ayrılığı, sağlamlıkları halinde duyular hakkında ortaya çıkar. Duyuların hükümleri, onların sağlamlıkları ve kusurların (el-âfât) onlardan def edilmesi halinde asla birbiriyle çelişmez. Ancak kusurların engel teşkil etmesi halinde (i'tirâzât) duyuların idraki bozulup düzgün çalışmaz. Bu hal hakkında hiçbir kelam yoktur.

Bu cahilliğe vuran kimselerden bir grup, hakikatlerin nefyi görüşünü ispat etmezler, bilakis, eşyanın bir hakikati var mı yoksa yok mu olduğunu bilemeyeceğimiz söylerler. Onlara, *“Sizi bilmediğinizi biliyor musunuz?”* diye söylenebilir. İşte bunlar kuşkuculardır. Çünkü eğer onlar *“evet”* diye söylerlerse, bildiklerini ikrar ve kabul etmiş olurlar. Oysa bu, onların mezhebinin çürütmektir ve aksini ispatlamaktır (nakz). Eğer onlar, *“Bilmediğimizi bilmiyoruz”* diye söylerlerse, dirayetin, onların dirayetleri vasıtasıyla, sonra sonsuza kadar ikinci ve üçüncüsü kanalıyla nefy edilmesi hususunda onlara sorulur. Sonra bu, mezheplerini bilmediklerini ikrar ve kabul etmedikleri yerde, onların sözlerini geçersiz kılar. Bundan başka rahatsızlıklarında bildikleri açığa çıksın diye, onlara organları kesme vb. davranışlar nevinden açıkladığımız şeylerle muamele edilir. Yine, onların hayatta kalması/hayatını sürdürmesi onların hakikatleri bildiklerini ve inatla karşı çıktıklarını göstermektedir.

Onlardan başka bir taife, eşyanın hakikatlerinin inanç besleyenlerin inançlarına tabi olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla onlara, *“Biz eşyanın hakikatlerinin, inanç besleyenlerin inançlarına tabi olmadığına inanç besliyoruz. Dolayısıyla hakikatler, bizim inancımıza bağlı olarak (tebe'an) inanç besleyenlerin inançlarına tabi olma kapsamının dışına çıktı mı?”* diye söylenir. Eğer onlar, *“evet”* diye söylerlerse, mezhepleri-

nin geçersizliğini ikrar ve kabul etmiş olurlar. Eğer onlar, “hayır” derlerse, yine akidenin (el-mu'tekad) itikâda tabi/bağlı olmadığını ikrar ve kabul etmiş olurlar.

Ayrıca, onlara elem veren dövme ve organları kesme muameleleriyle acı çektirilir. Eğer onlar rahatsız olur, bağıır ve birini yardıma çağırırsa, onlara şöyle söylenebilir: Sizi etkileyen şeyin; sizin inancınıza böyle tabi olduğu için, haz vermek, iyilik yapmak/ihsanda bulunmak ve sizi rahata kavuşturmak olduğuna inanç besleyiniz! Böylece onların edepleri bozulur, direnmeleri ve inatçılıkları ortaya çıkıp aşikâr olur. İşte bu fırkalar Sofistler diye adlandırılır. Muvaffakiyet nasip eden, sadece Yüce Allah'tır.

3. Bilgi Kaynakları/Sebepleri Hakkında Konuşma

Hakikatler ve ilimler sâbit olduğu zaman, bilgi vasıtalarının ve yollarının üç olduğunu söyleriz. Birincisi, sağlam duyulardır ki, onlar işitme, görme, koklama, tatma ve dokunmadan ibarettir. İkincisi, doğru haber ve üçüncüsü ise akıldır. Sofistler bu bilgi kaynaklarının hepsini inkâr ettiler. Duyular hakkındaki konuşma daha önce geçmiştir.

Bu cahilliğe vuran kinseler dışında bütün akıl sahibi kimseler duyuların bilgi vasıtalarından olduğunu ikrar ve kabul etmişlerdir. Haberin bilgi kaynaklarından olduğunun nefyinde onlara (câhilliğe vuran kimselelere) eskilerden/ilk Hint fırkalarından (el-evâ'il) biri Sümeniyye ve diğeri ise Berâhime olmak üzere iki mezhep muvafakat göstermiştir ve aklın bilgi sebeplerinden olduğunun nefyinde ise sadece Sümeniyye onlarla uyumuştur/hemfikir olmuştur.

Mülhide, Ravâfız ve Müşebbihe topluluğu, nazarın geçersizliği ve aklın bilgi sebepleri kapsamının dışına çıktığı görüşünü benimsedi.

Söz Brahmanlara gelince, onlar aklın bilgi sebeplerinden olduğunu onaylamaktadırlar.

Haber hakkındaki konuşmaya gelince, o Brahmanlar haberin doğru olabileceğini, yalan da olabileceğini ve dolayısıyla onun özünde değişken

olduğunu söylemektedirler. Haberin doğruluğu yalandan ayırt edilemez. Dolayısıyla bilgi onunla tespit edilemez.

Onlara şöyle söylenebilir: Sizin, haberin bilgi yollarından olmadığı sözünüz, yine sizin açınızdan bir haberdir. Siz haberin geçersizliğini ikrar ve kabul etmişsiniz. Dolayısıyla bu, görüşünüzün geçersizliğinin bir itiraf ve ikrarıdır.

Onlardan Sümeniyye'te şöyle söylenebilir: Duyuların ötesindeki şeylerin ne hüccet ne de bilgi sebeplerinden olduğunu ne ile bildiniz? Duyu ile mi yoksa duyusuz mu bildiniz? Eğer onlar, "Duyu ile bildik" diye söylerlerse, onlara, "hangi duyu ile bildiniz?" diye söylenir. [Bu meydana da] Onların davalarının geçersizliğini göstermek için, her duyu tek başına ayrı ayrı zikredilebilir.

114 Onlara şöyle söylenebilir: Niçin/bize ne oluyor? Sağlam duyular er-
OMÜİFD babı olduğumuz halde, bunu hisle bilmiyoruz. Duyusallar hakkında sağlam duyular erbabı arasında ihtilaf ortaya çıkmaz. Eğer onlar, "Bunu duyusuz biliriz" diye söylerlerse, duyuların dışında kalan bir şeyi bilgi kaynaklarından/vasıtalarından kabul ve ikrar etmiş olurlar. Sonra, Onların kelamının kendisi, onlar lügatlerden herhangi bir ile konuştukları için, onların bir şeyi haber kanalıyla bildiklerinin delilidir.

Lisan ve lügat bilgisi ne duyu ne de akılla olur. Zira Allah'ın yaratıklarının akıl bakımından en tam ve mükemmeli ve his bakımından en zekisi, manasını bilmeksizin o lügati öğrenmedi; ancak bunu öğreten ve telkinde bulunan kimsenin (el-mülakkın) haber vermesiyle bilir.

Sonra, haberin inkarıyla işitme ve dili etkisiz ve işlevsiz hale getirme, o iki organla Yüce Allah'ın nimetine nankörlük etme ve kendisini hayvanlar sınıfına katma ve dahil etme durumları ortaya çıkar. Zira beyanla (açıklama ve ifade etme) hayvandan ayrıldı. Oysa bu mertebeye kendisi için hiçbir deli rıza göstermez.

"Eğer haber geçersiz olursa, kelamın diğer kısımları bâkî kalır" diye söylenemez. O kısımlar da, birinden haber vermesini istemek (el-istihbâr), va'd ve va'iddir. Çünkü bu kısımların sıygaları, yalnızca bir

telkin edici ve öğreticinin haber vermesiyle bilinir. Çünkü bu kısımlardan her kısım haberin geçersizliği ile geçersiz olur.

Birinden haber vermesini istemeye gelince, böyle bir şey, haber ilmi gerektirdiğinde, istihbârın, ifade etme/haber verme (el-fâ'ide) kapsamının dışına çıkacağı ve abese iltihâkedeceği sebebiyledir. Her istihbârda haber manası yoktur. Eğer o haber manası olmazsa, istihbâr geçersiz olur. Çünkü sen "Zeyd evde midir" diye söylediğinde, bu sözün takdiri: evde olması halinde, onun evde oluşunu ve evde olmaması halinde, evde olmayışını bana haber vermeni istiyorum.

Bana su ver/içir dediğinde, bunun takdiri: Ben senden bana su vermeni/içirmeni talep etmekteyim. Yine, bu sözde emredilen şeyin güzelliğinden haber verme söz konusudur. Eğer bu haber verme sâbit olmasa, emir, hikmet sahibi bir kimseden (hâkim) kaynaklanan bir şey olmanın kapsamı dışına çıkar. O, "Beni dövme" dediğinde, sanki "Ben senden beni dövmememi talep etmekteyim veya beni dövmenden hoşlanmıyorum/istemiyorum" diye söyler. Yine bu sözde nehyedilmiş şeyin çirkinliğini haber verme söz konusudur. Eğer durum böyle olmasaydı, nehiy hikmet sahibi bir kimseden sâdır olan bir şey olmanın kapsamı dışına çıkar. O, "Ey Zeyd" dediğinde, sanki be Zeyd'i çağırıyorum" diye söyler. Keşke Zeyd bizde olsaydı" diye söylediğinde, sanki Zeyd'in bizde olmasını temenni ediyorum, diye söyler.

Durum böyle olduğunda, kelamın hepsinin haberin geçersizliği ile geçersiz olduğu bilinir, işitme ve dilin faydası kullanışsız ve işlevsiz hale gelir ve insan hayvan sınıfına iltihak eder. Siz haberin doğru ve yalan kısımlarına ayrıldığını söylemiyorsunuz; biz ise, yalana muhtemel olan şeyin ilmi gerektirmediğini söylüyoruz. Ancak yalan olması tasavvur edilmeyen şey, tevatür yoluyla aktarılan haberlerdendir. Zira bu gibi haberlerin yalan olması müstahîldir.

Muciz burhanla teyit edilen şey de böyledir ki o da, elçinin sözüdür. Bu iki haberde yalan hiç yer bulmadı.

Aklın Bilgi Kaynaklarından Olduğu Hakkında Konuşma

Aklın bilgi sebeplerinden olduğu hakkındaki konuşmaya gelince, her kim bunu inkâr ederse, onun hükümlerinin birbirine çelişik olduğuna tutunup yapışır; çünkü aklın bilgi sebeplerinden olması ve akılla istidlâl ve nazarın ilme götüren şeylerden olması, ya akılla bilinir ya da akılsız bilinir.

Eğer siz “Akılla bilinir” dersanız, bu hususta size sorulur ve akılla tefekkür (nazar) konusunda sizinle çekişilip münakaşa edilir. Eğer bunu başka bir delille bildiğini söylerseniz, size, “Bu delil nedir?” diye sorulur. Eğer “Bu haberdir” diye söylerseniz, bunu kimin haberiyle bildiniz ve haber veren kimsenin söylediği şeyde doğru sözlü olduğunu ne ile bildiniz? diye söylenir.

Eğer duyu ile dersanız, hangi duyu ile bunu bildiniz? diye söylenir. **116** İnatlaşmanız ve diretmeniz açığa çıksın diye buna işaret ediniz ve bunu belirleyiniz! Çünkü biz sağlam duyular erbabındanız. Sağlam duyu sahipleri (erbab) duyusalları bilme hususunda ihtilaf etmezler.

Hak ehli, sebeplerinden/kaynaklarından olan aklın zorunlu olarak bilindiğini söylemektedirler. Çünkü aklın açık seçikliği ile sâbit olan ilim, duyuların bilgisi gibi zorunlu bilgidir. Çünkü her şeyin parçasından daha büyük olduğunu ve onun parçasının ise bütününden daha küçük olduğunun bilinmesi zorunludur.

Çünkü Zeyd *bütün olarak* yalnızca elinden daha büyüktür. Zira Zeyd’in bütününde eli ve buna ilave [organları] vardır. Bir zamanda iki eşit düzeyde olanın birisi varlıkta sonlulukla nitelendiğinde, yine diğerinin de varlıkta sonluluk olacağına bilinmesi de böyledir. Sözgelimi, Zeyd ve Amr’ın aynı saatte doğumunu bilen kimse, birisinin yirmi yaşında olduğunu bilen kimse, diğerinin de yirmi yaşında olduğunu bilir. Hatta şüpheler ve kuşkulardan herhangi bir şey, onun başına gelmez/isabet etmez (î'tirâ). Eğer bu konuda kendisinden kuşku duymayı isteseydi, âciz kalır ve duyular kanalıyla hâsıl olan bilgide olduğu gibi, kendinden/içinden (min nefsihî) inatla direten biri olduğunu bilirdi.

Durum böyle olduğunda, mutlak olarak aklın bilgi sebeplerinden olduğunu inkâr eden kimse, zarûrî bilgiyi reddetmiş, cahilliğe vurmuş ve Sofistlere iltihak etmiş/katılmış olur. Dolayısıyla ona Sofistlere muamele edilen şeyle/tavırla onlara muamele edilir/davranılır. Eğer bunu ikrar ve kabul ederse, genel olarak aklın bilgi vasıtalarından olduğunu ikrar ve kabul etmiş olurlar. Eğer bunu ikrar ve kabule eder ve nazar ve istidlâli reddederse, ona şöyle söylenebilir:

Nazarın bilgi yolu olduğuna dair delil, onunla meşgul olan ve nazarın şartlarını tam olarak yerine getirip sağlayan kimseyi kesinlikle/muhakkak bilgiye götürmesidir. Dolayısıyla yolun, Semerkand yolu olduğu yoksa Semerkand yolu olmadığı hususunda ihtilaf edilen iki şey gibi onun bilgi yolu olduğu bilinir. Hasımlığın/çekişmenin kesin olarak ifade ettiği en düşük/en küçük şey, ona “Bu yola gir” diye söylenmesidir. Çünkü eğer seni Semerkand’a götürürse, bu ona giden bir yol olur ve eğer bu seni Semerkand’a götürmezse, ona giden bir yol olmaz. Öyleyse yola girdiği ve onu Semerkand’a götürdüğünde, bu yolun Semerkand yolu olduğu bilinir.

Çünkü herkes durum kendisine karışık geldiğinde nazara sığınır ve bu hususta yaratıkların kendisine göre yaratıldığı fıtratla derin/dikkatlice düşünür. Hatta eğer onun başına bir iş geldiğinde ve bir musibet/felakete uğradığında, akıl sahibi kimse bu çabadan kaçınmayı istese, görülebilirler/görülebilir nesnelere herhangi bir şey ona karışık geldiğinde görme duyusuna sığındığı gibi, nefsi buna boyun eğmez/rıza göstermez.

Yine o, her duyulur olan kendisine karışık geldiğinde, duyulurun bu çeşidini algılamak (idrâk) için hazırlanmış duyuya sığınır.

Bu husus, aklın bilgi sebeplerinden olduğu ve nazarın bilgiye götürülen yollardan olduğunu bilmenin, beşerin kendisine göre yaratıldığı fıtrattan olduğuna delâlet etmektedir. Yine akıl sahibi kimselerin hepsi, kazanımlar düşünmekte ve onlardan faydalı olanı zararlı olandan ayırt etmekte, onlardan kazanç getiren faydalı olanla meşgul olup ilgilenmekte ve kazanç getirmeyen/kârsız zararlı olandan sakınmaktadırlar. Eğer bu

inkâr eden kimsenin hali düşünülduğünde, hallerinin ekseriyetinde dünyevî işlerini düzeltmek/halletmek için bu nazarla meşgul olduğuna rast-gelinir/bulunur. Maîşet işinden kınanmaz/ona maîşet işinden kınama/azarlama gelmez ve onun için ömrüne ümit verme/umutlandırma sebepleri, ancak bu nazarla düzenlenir/düzene konur.

Aynı şekilde bu hale kadar hayatta kalması, bu işin ondan sâdir oluşuna delalet etti. Dolayısıyla inkâr edişte bununla teklif boyunduruğundan sıyrılmayı/kurtulmayı ve emir ve nehyin gerekliliklerinden kurtulmayı/kaçmayı isteyen/arzulayan bir inatlaşan biri olduğunu gösterdi. O nazarın nefyi hakkında düşünme, onun ispatıdır. Zira nazarı nefyeden kişi, onu yine onunla nefyeder. Zira bu kişinin nazardan başka bir delili yoktur. Çünkü eğer duyular kanalıyla ya da açık seçik olarak (bi'l-bedâih) nazarı nefyedişinin doğruluğunu iddia etseydi, ondan bunu muayyen bir duyuya devretme/havale etme (ihâle) istenirdi. O zaman onun inatçılığa açığa çıkar.

118

OMÛİFD

Yine, eğer onu açık seçiklik olarak (bi'l-bedâih) bilmeyi iddia etse, ona sağlam duyu ve tam akıl (el-ukûlü'l-vâfire) sahipleri olduğumuz söylenebilir. Dolayısıyla bize ne oluyor ki/niçin bilmiyoruz? Çünkü eğer o, sizin bunu bilmediğinizi, ancak inatla direttiğinizi söylerse, bununla iş kendisi için tersine çevrilen kimseden ayrılıp kopmaz. Biz ona "Sen benim sözümün doğruluğunu ve senin sözünün yanlışlığını biliyorsun, ne var ki, sen inatla diretiyorsun" diye söylenir. Öyleyse geriye onun için yalnızca derin düşünme (en-nazar) kalır. Nazarın hükümlerinin birbiriyle çelişik olduğunu söylediği yerde o nazarla istidlâl edildi. Öyleyse nazarı nefyeden kişi, zorunlu olarak onu ispat eden kimsedir. Gene nazarı ispat eden onu ispat etmektedir. Öyleyse o nazar akıl sahiplerinin ittifakıyla ve yine en iyi tanık olan hasmın ittifakıyla sâbit olur. Yine nefyindeki her şeyin ispatı zorunlu olarak sâbit olur. Şu halde bu konuşma talep yoluyla ortaya konur (tahrîc).

Ona şöyle söylenebilir: Nazar nazarla mı yoksa nazarsız mı nefyedilir? Eğer o, "nazarla" diye söylerse, o nazarın sübûtunu ikrar ve kabul etmiş olur. Eğer o, "nazarsız" diye söylerse, daha önce geçen şeye göre bu

ondan talep edilir. Onların, “Nazarın sübûtunu ne ile bildiniz?” sorusu kalır.

Biz şöyle dedik: Bu sizin açınızdan bir nazardır. Sizin nazarla meşgul olmanız ve ilgilenmeniz, sizin açınızdan o nazarın sübûtunu bir ikrar ve itiraf etmektir. Bundan sonra şöyle söylenebilir: Biz nazarı, onun ilme götürülen bir kaynak olmasıyla bildik. Sizin [nazar yoluna] girdiğinizde dünya işlerinizin ekseriyetinde sizi ilme götürdüğü ve iddianıza göre nazarı [yine] nefyettiğinizde onun sâbit olmadığını bilmeye ilettiği gibi, nazar yoluna girdiğimizde, o nazar bizi ilme götürür.

Gene, onlar için duyularla ve açık seçik olarak (bil’l-bedâ’ih) içyüzlerine vakıf olmanın imkânsız ve güç olduğu işler onların başlarına geldiği/işlere maruz kaldıkları zaman, yaratıkların o nazar fıtratında yaratılmış olduğunu bildik.

Yine şöyle söylenebilir: Biz genel olarak nazarı genele dâhil olan biz nazar çeşidiyle bildik. İşte bu, açıkladığımız husustur. Eğer nazardan açıkladığımız şeyle genel olarak nazarın ilme götürdüğü sâbit olursa, genel olarak nazarın sâbit oluşuna bizi götürülen bu nazarın doğruluğu sâbit olur; zira bir insanın “Her muhdes söz arazdır” diye söylemesi halinde, bu sözün bizzat kendisinin (bi-nefsihî) bir araz olduğunu haber vermek olacağı gibi, bu nazar nazar cümlesindedir. Çünkü bu söz, her muhdes sözün araz oluşunu haber vermektir. Şu halde bu söz, muhdes söz cümlesindedir.

Yine eğer bu insan, “Her araz bir mahalle muhtaçtır” deseydi veya “Her arazın bekâsı imkansızdır” deseydi, bu bizzat arazın kendisinden haber vermek olur. Dolayısıyla bu, bu durumun mümkün olduğunu ve imkânsız olmadığını göstermektedir. Öyleyse daha önce geçen şeye delil kâim olmuş olduğu halde, delil kâim olduğunda bu durumu kabullenmek gerekir.

Herhangi bir şeyin ispatıyla nefyi muhaldir. Oysa siz nazarı nazarla nefyettiniz. Dolayısıyla nazarda isbâtıyla o nazarın nefyi bulunur. Onlar aklın hükümlerinin birbiriyle çelişik olduğunu ve nazarın fâsid olabilece-

ğini söylemediler. Onlara şöyle denildi: Aklın hükümleri, asla birbiriyle çelişik olmaz. Bâtıla düşme nazar hakkında düşünen kimsenin (en-nâzır) eksiklik ve yetersizliğinden (et-taksîr) ve aklıyla değil de heva ve hevesiy-le bazı öncüller (el-mukaddimât) hakkındaki nazardan ileri gelir. Dolayısıyla onun için nazar bir tür zan olur. Öyleyse bu nazara inanır ve zannının bilgi olduğunu sanır.

O düşünen kimse, her mukaddime hakkındaki nazarın şartlarını yerine getirip sağlarsa ve onların doğruluğunu bilirse, hiçbir sapıklığa (dalâl) düşmez ve onun nazarı asla fâsid olmaz.

Bunun misali şudur: Bir Mecûsî âlemin kısımları hakkında aklî incelemede bulunur (nazar) ve o kısımları muhdes olarak bulur ve onların hudûsuna inanç duyar ki bu, doğrudur. Daha sonra, âlemde şerler, çirkinlikler, pislikler ve iğrenç kokulu şeyler bulur ve onların sübûtuna inanç besler ki bu da doğrudur. Daha sonra onların hudûsuna inanç besler, ki yine bu da doğrudur. Bundan sonra muhdesin bir muhdisinin bulunmasının zorunlu ve kaçınılmaz olduğuna inanç besler ki, bu da doğrudur. Daha sonra, âlemin yaratıcısının hakîm olduğuna inanç besler ki, bu da doğrudur. Sonra şerleri, çirkinlikleri, pislikleri ve iğrenç kokulu şeyleri meydana getirmenin sefeh olduğuna inanç besler ki, bu ise hatadır. Bunlar muhdes olunca ve ve Sâni hakîm olup sefahi yapmamasına rağmen, bunların bir Muhdisinin bulunması zorunlu olunca, bu eşyayı yaratmayacağına inanç besler. Celîl ve Yüce olan Allah'ın dışında bu eşyanın yaratım işini üstlenen, yerine getiren ve idare eden sefih bir Sâni'nin olması için Muhdes varlıkların bir muhdisi gerektirme zorunluluğu kaçınılmazdır. Böylece aklıyla değil de heva ve hevesiyle tek bir mukaddime hakkındaki nazarı dolayısıyla bâtıla düşer. Eğer bu düşünen kimse, aklıyla uzun uzadıya ve dikkatlice düşünseydi (teemmül), Yüce Allah dilerse açıklayacağımız üzere, bu eşyanın var edilme [işinin], bir hikmet olduğunu bilir ve dolayısıyla da bâtıla düşmezdi.

Aklî inceleme çabası (en-nazar), bütün öncüllerde heva ve hevesle değil de akıl kanalıyla husûle gelmesi şartıyla bilgiye götüren bir vasıta olur. Şu halde aklî hükümlerde hiçbir çelişkinin bulunmadığı ve şartıyla

var olması halinde, nazarın bilgiye götüren bir kaynak oluşunda hiçbir kusurun/sorunun/zararın olmadığı sâbit olur. Bundan sonra biz bu kelâmın nazar olduğunu söyleriz. Dolayısıyla bu kelâmın bâtil olması gerekir.

Bundan başka onlara şöyle denebilir: Eğer nazar ve istidlâlden yanlış olan şeyin yanlışlığı, doğruluğuna ve sahihiyle yanlışını birbirinden ayırt eden kanunun sübûtuna delil getirilmekle birlikte her nazarın yanlışlığını gerektirseydi, haberde yalanın ve uzaklığa göre duyuda yanlış/yanılgı mevcut olduğu için, haber ve duyunun bilgi vasıtalarının kapsamı dışına çıkması gerekli olurdu; zira o uzaklığa göre büyük beden (el-cüsse) küçük görülür. Eksiklik ve kusur halinde (el-âfet) de durum böyledir; zira şaşı bir kimse bir şeyi iki şey olarak görür. Duyu ve haberin hükmü geçersiz olmadığı yerde, akıl ve nazar geçerliliğini yitirmez. Muvaffakiyet nasip eden sadece Yüce Allah'tır.

Yine, içimizden bir kimsenin açık seçiklik (el-bedâ'ih) ve duyulurlar ile olan hali, keşf ve tecelli hakkındaki nazariyelerle olan halinden farklı olduğu gerçeği, hasımların kendilerine tutunup yapıştıkları hususlardandır. Zorunluluklar için bir keşf ve tecelli ziyadesi/fazlalığı bulunduğu, buna mukabil nazariyeler için bir kapalılık (hafâ') vardır. Oysa kapalılık ilme zıt olur.

Buna, celâ ve hafâ hususundaki bu farklılık iddiasının men edilmiş olmasıyla cevap verilir. Çünkü nazarda bulunan ve nazarın şartlarını yerine gerip sağlayan kimsenin nazariyelerle olan hali, celâ ve hafâ konusundaki zorunluluklarla olan hali gibidir.

Ancak özlerinde birbirine zıt oldukları (tefâvüt) için değil de, yolları kapalılık (el-hafâ') ve inkişafta birbirinden farklılık gösterdiği için üzerinde ittifak edilmiş bir şeyde (el-müte'âref) birinin, diğerinden daha kapalı olduğu söylenebilir; ne var ki, ikisi, bir yönden birbirinden ayrılırlar ki o da, husulünün, âlim cihetinde bir fiile bağımlı olmadığı gibi, zorunluklarda ilmin bekâsının, âlim cihetinden bir fiile bağımlı olmamasıdır. Aksine, onun tarafından bir yaratma olmaksızın Allah'ın kulda ilmi yaratma işini üstlenmesiyle, o ilim mevcut olur.

Böylece Allah, nazar, ancak âlim tarafından vaki olan bir yaratımla, yani nazarla meydana geldiği halde, kuldun hiçbir yaratım olmaksızın nazarı bâkî kılma işini üstlenir. İstidlâl, ancak o âlim tarafından meydana getirilen bir yaratımla bâkî kalır ki o da, delillerin hatırlanması ve ortaya atılan kuşkuların savuşturulmasıdır. İlim, celâ ve hafânın aslı hususunda söz gelince, ikisi birbirinden ayrılmaz. Allah muvaffakiyet nasip eden varlıktır. Mesele hakkında pek çok konuşma söz konusudur; şu kadar var ki, bu kitabımız, bunu tam olarak yerine getirmeye güç yetirememektedir. Oysa başarı nasip eden sadece Allah'tır.

4. Kalbe Doğan Şeyin Güzelliği, İlham ve Taklîdin Dinlerin Doğruluğunu Bilme Sebeplerinden Olduğunun Geçersiz Kılınması Hakkında Konuşma

Kalbe Doğan Şeyin Güzelliğinin, İlhamın ve Taklîdin Dinlerin Doğruluğunu Bilme Nedeni Olarak Öngörülmesinin Geçersiz Kılınması Hakkında Konuşma

122

OMÜİFD

Sözünü ettiğimiz şeyle duyular, haberler ve akılların bilgi sebeplerinden olduğu sâbit olduğunda, bu şeylerin ötesinde dinlerin doğruluğu ve yanlışlığının kendisi vasıtasıyla bilindiği hiçbir sebep olmadığını söyleriz.

Bir topluluk şöyle dedi: Kalbine bir şeyin güzelliği doğan kimseye, ona yapışıp tutunmak lazım gelir. Oysa bu muhaldir; çünkü dinlerin çokluğu aşikârdır ve o dinlerin birbirine tezat teşkil etmesi açık bir durumdur. Herkes, kalbine kendisini kabul ettiği ve benimsediği bir dinin güzelliğinin doğuşunu ve başkasının kalbinde kabul ettiği ve benimsediği dinin ise çirkinliğini iddia etmektedir. Dolayısıyla bu; bir şeyi din edinen herkesin [dininin], güzelliği kendisini din edinen kimsenin kalbine doğduğu için, sahih bir din olduğuna götürür. Dolayısıyla âlemin hudûsu ve kıdemi, Yaratıcı'nın sübûtu ve tatili, birliği ve ikiliği, O'nun sıfatlarının sübûtu ve nefyi görüşü, sahih olur. Halbuki böyle bir görüş muhaldir.

Aynı şekilde her dinin, güzelliği ona inanç besleyen kimsenin kalbine doğduğu için, hak olması ve ona inanç beslemeyen ve onun zıddına inanç besleyen kimsenin kalbinde çirkinliği doğduğu için batıl olması

gerekir. Oysa bunun yanlışlığı, delilere [bile] gizli kalmayan hususlardandır. Başarıya ulaştıran tek varlık Allah'tır.

Bir topluluk ilhamın dinlerin ve mezheplerin doğruluğunu bilme sebebi olduğu görüşünü kabul etmiştir. Benzer şekilde bu, birincisi gibidir; çünkü hepsi, kendine kendi sözünün doğruluğu ve hasmının mezhebinin yanlışlığının ilham edildiğini iddia etmektedir. Dolayısıyla bu, açıklayıp anlattığımız gibi birbirine zıt olan dinlerin doğruluğu görüşünü kabul etmeye ve her dinin sahîh fâsid olduğu görüşünü kabullenmeye götürür.

Onlara şöyle söylenebilir: İlhamın dinlerin doğruluğunu bilme vasıtası (âlet) olduğu görüşünün fâsid olduğu bana ilham edildi. Benim bu ilhâmım sahîh midir, yanlış mıdır? Çünkü eğer bu sahîhtir, derse, ilhamın dinlerin ve mezheplerin doğruluğunu bilme vasıtası (âlet) olduğu görüşünün fâsid bir söz olduğunu ikrar etmiş olur. Eğer senin ilhamın fâsiddir, derse, ilhamdan bir şeyin fâsid olduğunu ikrar etmiş olur. İlhamın bazısı sahîh ve bazısı ise fâsid olduğunda, onun doğruluğunun delili kaim olmadıkça, her ilhamın doğruluğuna mutlak olarak hükmetmek mümkün olmaz. O zaman başvurulacak yer ilhama değil de, delil olur. Başarıya ulaştıran tek varlık Allah'tır. Bazı arkadaşlarımız "Her müçtehit hakka isabet eden kimsedir" şeklindeki sözlerinde Mu'tezile'ye bunun aynıyla delil getirmiştir. O şöyle dedi: Ben içtihat ettim. Dolayısıyla içtihadım; müçtehidin, hata eden ve hakka isabet edemeyen kimse olduğu sonucuna götürdü. Bu içtihatla ben hakka isabet eden kimse mi yoksa hata eden kimse miyim?

Eğer bana, "Sen hata edersin" diye söylersen, içtihattan bir şeyin yanlışlığını ikrar etmiş olursun ve "Her müçtehit hakka isabet edendir" sözünüz geçersiz olmuş olur. Eğer sen, "Sen içtihadında isâbet edersin" diye söylersen, "Müçtehid hata eder ve hakka isabet eder" diye söyleyen kimsenin doğruluğunu ikrâr etmiş olursun. Muvaffakiyet bahşeden sadece Allah'tır.

Taklîd, dinlerin doğruluğunun kendisiyle bilindiği şeylerden değildir; çünkü her dindarı taklîd ederse, bu, daha önce dinler hakkında geçen

birbirine zıtlıktan (et-tenâkuz) ötürü müstahîldir. Eğer dinlerden bir dinin mensuplarını taklîd ederse, ona kendisinin bu dini seçimi ve bu dinin diğer dinlere ağır basması hakkında sorulur. Eğer delil ikame etmezse, onun seçimi geçersiz olur. Eğer delil ikame ederse, taklîd geçersiz olur ve dolayısıyla başvurulacak yer delil olur.

Ona, "Taklîdi geçersiz kılan kimseyi taklîd ederek taklîdi geçersiz kılman gerekmez miydi? O kimse, hangi şekilde cevap verirse versin, taklîd geçersiz olur" diye söylenebilir. Çünkü taklîd hususunda sadece iddianın (ed-da'vâ) çokluğu söz konusudur. Çünkü "Senin dinin sahihtir" diye niçin söylemedin?" dendiğinde, o, "Çünkü falan o dine inanmaktaydı" diye söyler. Ona şöyle söylenebilir: "Falanın dininin sahih olduğunu niçin söylemedin? O üçüncü, dördüncü ve sonsuza kadar zikretse, [durum] böyledir. Ne zaman onun taklîd ettiği kimsenin zikri çok olursa, iddia (ed-da'vâ) çok olur. Şu halde iddia (ed-da'vâ), başka bir iddia ile değil de, burhânla doğru olur.

124

OMÜİFD

Bununla sırf genelleştirme (mücerradü'tard)yi, her mahaldeki hükmün sâbit olduğunu görmesi dolayısıyla, vasfın illet vasfı olmasının bir delili kılan kimsenin sözü geçersiz olur. Oysa her mahaldeki bu vasıf mevcuttur.

Ona, "Hükmün bu illetle sâbit olduğunu niçin söyledin?" diye söylendi. Ne zaman hükmün ve vasfın muhali çok olursa, taklîd ettiği kimsenin dininin sahih olduğuna dair delil ikame etmemesi halinde, iddia daha çok olur. Eğer onun hakkında bu delil mevcut olursa, onun sözü doğru olmuş olur; ancak mezhebi falandan aldığını beyan etmeye ihtiyacı yoktur. Nitekim muvahhid kimseye dininin doğruluğundan sorulsa, bunu üstadından aldığını açıklar.

Muvahhid kimseye, "Üstadının dininin hak olduğunu niçin dedin?" diye söylendiğinde, Yaratıcı'nın vahdâniyyetinin delillerini ikame eder. Bununla üstadının dininin doğruluğu sâbit olur ve aynı şekilde bu delilin, ikisi hakkında birden mevcut oluşu sebebiyle, onun dinin doğruluğu sâbit olur. Eğer bu delil onun hakkında sâbit olmazsa, bununla taklîd

ettiği kimsenin dinin doğruluğu sâbit olur. Bununla, bu dinin, taklîd ettiği kimsenin inanç beslediği bu dinin aynısı olduğunu beyan etmediği, kendi dininin doğruluğu sâbit olmaz.

Bunun misali şudur: Eğer Müslümanlardan birinden kendi dininin doğruluğunu gösteren bir delil istense, dininin doğruluğunun delilinin, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in bu dine inanç beslediği gerçeği olduğunu söyler. Ona, "Onun dininde isabetli olduğunu (ihkâk) niçin söylemedin?" diye söylendiğinde, o şöyle der:

Çünkü mucizeler Hz. Muhammed'in elçiliğinin doğruluğuna uygun olarak zuhur etmiştir. Hz. Muhammed için mucizelerin husulü, delil kâim olduğu için, elçi Muhammed (s.a.v.)'in dinin doğruluğuna hükmedilmesini sâbit kıldı. Fakat bu delil, mukallid hakkında mevcut değildir. Zira elinde mucize zuhur etmemiştir.

Eğer hasım onun için onun inanç beslediği bu şeyin, Hz. Muhammed'in din edindiği şeyin aynısı olduğunu kabul etse, bu dinin doğruluğu sâbit olur.

Eğer hasım inkâr etse ve "evet" mucizenin kaim olma deliliyle Hz. Muhammed'in (s.a.v.) dini sahih din olur; lakin söz nevinden söylediğin şeyin, Muhammed (s.a.v.)'in sözü olduğunu niçin söylemedin? diye söylesen, o zaman bunun, bu dinin aynısı olduğunu delille ispat etmeye ihtiyacı duyar.

Eğer delil ikâme etse, din edindiği şeyin doğruluğu sâbit olur; aksi takdirde sâbit olmaz. Muvaffakiyet bahşeden sadece Yüce Allah'tır.

5. Mukallidin İmanı Hakkında Konuşma

İman, Ebû Hanîfe'nin (Yüce Allah ona rahmet etsin) sözüne göre tasdikdir. Ebu Hanîfe el-Âlim ve'l-Müteallim adlı kitabında imanı böyle zikretti. Bu da, Ebû Mansûr el-Mâturîdî (Yüce Allah ona rahmet etsin) ihtiyarıdır. Büyük hoca Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Mütakellimlerden bir grup bu görüşü benimsedi. Özet olarak (alâ't-tahsîl) İman, Hz. Muhammed (s.a.v.)'i Yüce Allah'ın katından getirdikleri mesajla doğrulamaktır.

Zira bu cümlede tasdik edilmesi gereken şeylerin (esasların) hepsi yer alır; çünkü bu şeyler içinde Yüce Allah'a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine ve âhîret gününe iman ve inanılması gereken şeylerin hepsine tafsîlî olarak iman bulunur. Ümmetiyle birlikte her elçi hakkında da durum aynen böyledir.

Bundan başka, tasdik tezkibe ve tereddütte duraksama (et-tevakkuf) bulunduğu için tereddüde zıttır. Duraksayan kişi doğrulayan bir kimse olmaz. Yalanlayan da aynen böyledir. Ayrıca, Tanımı gereği tasdik, kendisine zıt olduğu tezkîb ve tereddüitten soyunmuş ve arınmış olarak bulunduğu, bu tasdikin kendisiyle kâim olduğu zât doğrulayan kimse olur. Tasdik, dilde iman etmek demektir. Her kim doğrulayan biri olursa, ister tasdik ondan bir delil vasıtasıyla, isterse gayb hâlinde veya gaybı bizzât müşahede (mu'âyene) halinde veya delilsiz sâdır olsun, mümin olur.

126

OMÛİFD

Bundan dolayı Ebû Hanîfe (Allah ona rahmet etsin), müminin cehenneme gireceğini söyleyen topluluklara ne oluyor? diye kendisine söylediği durumda dedi. Ebû Hanîfe (Allah ona rahmet etsin), "Her mümin ancak cehenneme girecektir" diye söyledi. Ona, "(ama ya) kafirler" diye söylendi. Ebû Hanîfe, kâfirlerin o gün birer mümin olduklarını söyledi. el-Fıkh'ul-Ekber'de de onu böyle zikretti. Ebû Hanîfe, rüknüyle/dayanağıyla iman bulunduğu için, âhîrette kâfirleri birer mümin kılmıştır. Zira o imanın hakikati tasdiktir ve tasdik de hâsıl olmuştur. Buna göre mukallid kimse, rüknüyle ve hakikatiyle kendisinden iman hâsıl olduğu için mümin olur.

Bundan sonra, korku anında ya da azabı bizzat görme esnasında veya âhîrette iman kendisinden sâdır olan kimsenin imanı, imanının sevabına erişilmeyeceği ve o imanla küfrün cezasının kendisinden savuşturulmayacağı anlamında faydalı olmaz. İşte bu, âlimlerin "*Bizzat azabı görme esnasında iman doğru olmaz, yani fayda vermez*" sözünden anlaşılan manadır. Hakikatiyle imana gelince, o iman mevcuttur. Zira hakikatler [birtakım] hallerle değişmez; ancak bakış açısı (itibâr), hükümler ve hakikatlere taalluk eden alakalar değişir.

Sonra âlimler korku ve bizzat azabı görme esnasında hâsıl olan iman, niçin zâil olduğu hususunda ihtilâf ettiler. Büyük hoca Ebû Mansûr el-Mâturîdî (Allah ona rahmet etsin), Yüce Allah'ın “(İnanmak için) İlle meleklerin gelmesini yahut Rabbinin gelmesini, ya da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi bekliyorlar? Ama Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, daha önce inanmamış, ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye, artık inanması fayda sağlamaz. De ki: ‘Bekleyin, biz de beklemekteyiz.’” (el-En’âm Sûresi, 6/158) meâlindeki sözünün tevîlinde, bu vaktin azabın inme/azaba uğranma vakti olduğunu söyledi; çünkü o mukallid, sözü marifet ve ilim vasıtasıyla bir söz olsun diye, o azap vakti hakkında şâhidle gâibe delil getirmeye güç yetiremez. Buna göre tasdik delile dayandırılmış olması zorunlu ve kaçınılmazdır. Mukallidin tasdiki delilden arınmış ve soyunmuş (te’arrin) olduğunda, faydalı olmaz. İşte bu, sevabın, kulun çektiği meşakkatin mukabilinde olması sebebiyledir. İmanın aslının elde edilmesinde hiçbir meşakkat yoktur; bilakis meşakkat, düşünmeyi alışkanlık haline getirme, nazara devam etme ve şüpheler ve deliller arasını ayırt etmek için derin düşünme (tefekür) suretiyle istidlâlde bulunma ve karşı çıkılan şüpheleri savuşturma yolu ile o imana ulaşmada su yüzüne çıkar.

Basîret sahibi enerjisini/uğraşını teemmül ve tefekküre sarf ettiği, kalbi ve fikri araştırma ve düşünme (et-tefkîr) ile meşgul olduğu, doğru ihtimamla düşündüğü, nazarın şartlarına tam anlamıyla özen gösterdiği, bu meşakkati çektiği ve Allah'ın zâtı hakkında ve O'nun rızasını arzularak bu güçlüğü (el-merara/acıya) katlandığında/yüklendiğinde (teceşşüm), sevaba erişir ve imanının menfaati ona ulaşır.

Mukallid, enerjisini/gayretini anlık (el-hazıra) hazlara ulaşmak için sarf ettiği ve kendisiyle fâni dünyadan (el-âcile) istifade etme arasında serbest bırakıldığı (tahliye), sonra meşakket çekmeden ve bir zahmet ve zorluğa girmeden (luhûk) iman ettiğinde, kendisi için hiçbir sevap yoktur ve ortada kendisi tarafından gerçekleştirilen istidlâl ameliyesi bulunmadığı için, azabı bizzat görme anında iman eden kimsenin erişmediği gibi, imanın faydasına erişmez.

Bundan başka, âlemin cisimleri (ecrâm) hakkında teemmül ve tefekkür ameliyesi, o cisimlerin hudûsunun, onların muhdisinin, onların muhdisinin birliğinin bilinmesi ve o muhdisin sıfatları ve elçiliğın doğru luğunun bilinmesinden sonra imanın husûle gelişı ile o imanın, meşakkat çekme, nefsi bitkin düşürme/yorma ve düşünmeyi alışkanlık haline getirmek (id'âbü'l-fikre) için, elçilerin alâmetleri ve mucizeleri hakkında teemmül ameliyesi ile husûle gelişı arasında hiçbir fark yoktur. Dolayısıyla her ne kadar âlemin cisimleri ve cüzleri hakkında uzun uzadıya düşünülme (teemmül) de, elçilerin alâmetleri hakkında teemmül ameliyesinin akabinde hâsıl olan imanın sevabına erişilir.

Büyük Hoca Ebû'l-Hasan er-Rüstüfgenî (Yüce Allah ona acısın) bu görüşü benimsedi ve Büyük Hoca Ebû Mansûr el-Mâturîdî (Yüce Allah ona acısın)'nın; Yüce Allah'ın "*(İnanmak için) İlle meleklerin gelmesini yahut Rabbinin gelmesini, ya da Rabbinin bazı âyetlerinin gelmesini mi bekliyorlar? Ama Rabbinin bazı âyetleri geldiği gün, daha önce inanmamış, ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye, artık inanması fayda sağlamaz. De ki: 'Bekleyin, biz de beklemekteyiz'*" (el-En'âm Sûresi, 6/158) meâlindeki sözü sebebiyle iki tevilinden biri bu görüşe işaret etti. Oysa muvaffakiyet nasip eden (el-muvaffik) sadece Allah'tır.

Azabın inmesi/azaba uğranması, kendisinde korkunun vukuu ve faydasının kendisinden savuşturulması esnasında iman eden kimsenin imanının sevabının ortadan kalkmasının, ancak azabı def etme imanı olduğu için gerçekleştiği ve hakikatte iman olmadığı kabul edildi. Öyleyse azabı def etme niyetinin/amacının ardındakine itibar edilmez. Veya çünkü o, azab kendisine taalluk ettiğinde veya dünyevî azap kendisine taalluk ettiğinde -ki bu azap âhîret azabından önce gelir- imana hamle-dilmiştir. Zira mukallid, dünya azabıyla ölür ve âhîret azabına intikâl eder. Nefsi elinden çıkar (Nefsine hâkim olamaz). Bundan sonra nefsinde tasarrufta bulunmaya ve nefsinden yararlanmaya kudret yetiremez.

Bu manalardan herhangi bir şey mukallid hakkında bulunmaz. Zira onun imanı, Yüce Allah'a bir yakınlaşma ve kendisine yönelinen ve tutu-nulan azabı def etmeyi değil, O'nun rızasını istemedir. Zira kendisine

yönelinen ve tutunulan hiçbir azab yoktur. Aynı şekilde o mukallid, zorunluluk sebebi ortadan kalktığı için, imanına zorlanmış ve mecbur edilmiş olmadı. Aynı şekilde iman ondan hâsıl olmuş olduğu halde, nefsi elinde bulundu, nefsi elinden çıkmadı.

Yüce Allah imana bağlı olarak sevabı va'd etti. Sevaba, yalnızca Yüce Allah'ın fadlı ve va'diyle erişilir. Allah, fâilinin, ister meşakkat çeksin, isterse çekmesin, kazandığı bir fiile bağlı olarak sevabı va'd ettiğinde, her ne kadar mukallid bir meşakkat çekmese de, mutlak va'd sevabı içerdiği için, o mukallidin imanının o sevabı ortadan kalkmaz. Azabı nefsinden def etmek için iman eden veya nefsi elinden çıktıktan sonra imana zorlanan kimsenin imanına gelince, nass, bu imanın faydalı olma kapsamından çıktığını getirmiştir.

Biz bu imanın fayda vermediğini, bu nassın mukallid hakkında ortadan kalktığını ve imana bağlı olarak mutlak va'din bâkî kaldığını kabul ettik. Büyük Hoca Ebû Mansûr el-Mâturîdî (Yüce Allah ona acısın), azabı bizzat görme anında iman eden kimsenin imanın faydasından mahrum kalışından ötürü bu üç manayı açıkladı.

Buna göre bu, bu manalar kendisinden kalktığı için, mukallidin o imanın faydasından mahrum kaldığına bir işaret olur. Oysa muvaffakiyet nasip eden sadece Allah'tır.

Bu mezhebe göre, kendisiyle birlikte hiçbir delil bulunmayan mukallid mümindir ve kendisi için İslâm'ın zorunlu olduğuna hükmedilir; çünkü o, her ne kadar nazarı ve istidlâli terki sebebiyle isyânkâr olsa da, inancıyla (bi-i'tikâdihî) ve diğer tâatlarıyla Allah'a itaatkârdır. Mukallidin hükmü, kendisine mağfiret edilme ve günahı kadar azaba çarptırılma imkanından ötürü kendisinden başka din ehlinin fâsıklarının hükmü gibidir. Oysa işinin âkibeti muhakkak cennettir.

İşte bu söz, Ebû Hanîfe (Allah ona acısın), es-Sevri, Mâlik, el-Evzâ'î, eş-Şâfi'î ve Zâhirîlerden (Allah onlara acısın), Abdullah b. Sa'îd el-Kattân, el-Hâris b. Esed ve Abdülazîz b. Yahyâ el-Mekkî vasıtasıyla Müttekellimlerden aktarılmıştır/nakledilmiştir. Ebû Hanîfe ve ashabımızın (Allah

onlara acısın) mezhebinin özü/ana hatları açıkladığımız gibi özetlenebilir (telhis). Muvaffakiyet nasip eden ve hayırlı yolları kolaylaştıran sadece Allah'tır. Mütakellimlerin ekseriyeti imânın sübûtu veya faydalı olması için delilin zorunlu ve kaçınılmaz olduğu görüşünü benimsemiştir.

Mukallidin inancı (i'tikâduhû) bunun üzerine bina edilmiştir, şu kadar var ki, İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin arkadaşı olan Büyük Hoca Ebû'l-Hasan er-Rüstuğfenî (Allah ikisine de rahmet etsin), mukallidin inancının her meselede aklî istidlâle dayandırılmasını/bina edilmesini şart koşmaz. Aksine, o mukallidin inancı elçinin sözüne bina ettiği, onun bir elçi olduğunu ve elinde mucizelerin zuhur ettiğini bildiği, daha sonra bundan her birinin doğruluğunu aklî bir delille bilinmeksizin, âlemin hudûsu, Yaratıcı'nın sübûtu ve birliği hakkındaki söz ondan kabul edildiğinde, bu yeterli olur.

130

OMÜİFD

Yine bizim diyarımızda Hadis ehlinin müteahhirîninden Ebû Abdullah el-Halîmî de bu görüşe meylenmiştir. Bazı Hadis ehli, icmâ bulunduğuna için, tasdike mukârin olan bu delile yetindi. Ehl-i Hadîs'in Mütakellimlerinden Ebû Mansûr b. Eyyûb bu görüşe dayandı (ferra'a) ve buna kıyasla onun, böyle olması gerektiğini söyledi. Şöyle ki: Eğer mukallidin inancı bir nassa ya da bir sünnete dayandırılrsa/bina edilse, bu yeterli olur; çünkü bunların hepsi bir delildir.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin mezhebinin meşhur olanına göre, mukallid kişi usûl meselelerinden her bir meseleye aklî bir delil vasıtasıyla inanç beslemedikçe/beslemediği sürece mümin olmaz; ancak bu aklî delili kalbiyle bilmesi şarttır ve her ne kadar hasımlarıyla mücadeleyi iyi bilen (basiret) ve kendisine sunulan problemi savuşturmaya ve kendisine yöneltilen şüpheleri geçersiz kılmaya kudretli biri olsa da, bunu lisanıyla ifade etmesi/dile getirmesi şart koşulmaz. Abdülkâhir el-Bağdâdî, el-Eş'arî'ye göre bu, kesinlikle/mutlaka mümin olmasa bile, ancak bu şahıstan küfre ve şirke tezat teşkil eden şey olan tasdikî sâdır olmasından dolayı kâfir olmadığını söyledi. Oysa bu şahıs nazar ve istidlâli terk etmesi sebebiyle isyankârdır. Bunda Yüce Allah'ın meşîeti vardır: Dilerse bu şahsı affeder ve cennete sokar; dilerse günahı kadar ona azap eder ve

diğer Müslümanların isyânkarları gibi, o şahsın işinin âkibeti de mutlaka/muhakkak cennet olur.

Mu'tezile, bir delil olmadan bu inanç sahibi kimse hakkında ihtilaf etti.

Onların umumiyeti bu kimsenin mümin olmadığını söyledi.

Onlardan Ebû Hâşim, bu kimsenin kâfir olduğunu söyledi. Abdülkâhir el-Bağdâdî onlardan böyle aktardı/nakletti. Bu kimsenin kâfir olduğu görüşünün Ebû Hâşim'e nispeti; onun dışında kalan Mu'tezile'ye göre bu kimsenin, ne kâfir, ne de mümin olduğu, aksine iki menzil arasında bir menzilde bulunduğu görüle dair bir delildir.

Bundan başka, bütün Mu'tezile'ye göre, bu kimsenin imanına, ancak hasımlarla mücadele etmesi mümkün olacak ve kendisine sunulan sorunu halledecek bir şekilde delille inanç beslemesi gereken esasları bildiğinde, hükmedilir. Hatta eğer o kimse, bundan herhangi bir şeyden âciz kalsa, onun İslâmı'na hükmedilmez.

Ayrıca, eğer bu, bir delil olmadan bu inanç besleyen kimsenin istidlâli terki sebebiyle isyankâr olduğu gerçeğinden neşet ederse, Mu'tezile arasındaki bir ihtilaftır. İstidlâli terk etmek, büyük günahdır. İmana aniden arız olan büyük günah, sahibini iman dairesinden çıkartır. İkisinin (iman ve büyük günahın) birbirine mukarin olması/aynı zamanda olması (el-kârene), iman dairesine girmeye engel olmuştur (men'). Ebû Hâşim'e göre, kâfirin ve ondan başkasının küfürden tövbesi veya o küfürün, diğer bir masiyet üzere bekasıyla birlikte ma'siyet doğru değildir. Eğer kâfir küfürden tövbe ederse, meylettiği gazap vb.'nden ötürü kendisinden kaynaklanan büyük günahtan tövbe etmediğinde, o küfür içinde bâkî kalır. Eğer bu şahıs bir ma'siyetten tövbe ederse, başka bir büyük günahtan tövbe etmediğinde, o ma'siyet içinde bâkî kalır. Eğer bundan neşet ederse, o zaman, bu meselede ihtilaf çıkar.

Kebîre sahibi meselesinde Mu'tezile'nin umumiyeti ile ve bir diğer kebîre üzere bekasıyla birlikte kebîreden tövbe etmenin doğruluğu meselesinde ise Ebû Hâşim'le konuşuruz.

Eğer onlar, “Bizzat bu inanın (el-i'tikâd) kendisi iman değildir ya da imandır; ancak delîle dayanmadıkça faydalı değildir. O zaman bizimle sizin aranızda meselenin aslında bir konuşma ortaya çıkar. Sonra eğer itikâd ve tasdik, faydalı olması için, delile dayandırılmış olmasını şart koşan bu kimseler, bunların (itikâd ve tasdik) faydanın kapsamı dışına çıktığını iddia ederlerse, böyle bir şey, ancak meşakkat çekmenin yok olması/ortadan kalmasından ileri gelir. Sevap meşakkat çekmenin ve Allah'ın rızası istemek için bizzat mekrûhu yapma (mübâşeret) karşılığında olur. Tasdik özünde hiçbir meşakkat yoktur; aksine meşakkat, delil hakkında derin düşünme (te'emmeül) ameliyesini bilmenin husûle gelişiyile tasdike ulaşmada ortaya çıkmaktadır. İşte bundan dolayı korku anında ve ahirette (el-be's) hâsıl olan tasdik fayda vermez.

Fakîhlerin umumiyeti ve onlarla beraber Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat Mütakellimlerinin kelamı, daha önce zikri geçen Yüce Allah'ın va'diyle O'ndan tefaddülen sevaba erişilmesine bağlıdır. Dolayısıyla sevap, o sevap ile kendisine karşılık verilen şeyin mukabilinde olur. İşte bu sevap, tasdik mukabilinde kılındı. Azabı bizzat gören ya da bu hususta açıkladığımız şeye mecbur kalan kimsenin imanı gibi tasdikten mahsûs kılınan şeyden başkası bunun karşılığında olur.

Delilin tasdike mukarin olmasını (iktirân), ancak o tasdik delile dayandırılmış olduğuna inancın iman olması için şart koştüğümüzü söyleyen kimse, onlarla konuşmaya ihtiyaç duyar.

Biz onların bir delil tasdike mukarin (iktirân) olmadığında, o tasdik hiçbir delilden neşet etmeyen mücerred bir itikâd olduğunu söylediklerini kabul ederiz. Böylesi bir itikâd ilim olmaz. Zira muhdes ilmin, ister zarûrî, isterse istidlâlî olsun, bir sebebinin bulunması zorunlu ve kaçınılmazdır. Bu itikâdın hiçbir sebebi yoktur; dolayısıyla ilim olmaz. Çünkü muhdes ilim zarûrî ve istidlâlî olmak üzere iki çeşittir. Onların [çeşit olarak] üçüncüsü yoktur. Bu itikâd, zarûret vasıtasıyla sâbit olmaz. Dolayısıyla ne zarûrî olur ne de bir delilden neşet eder. Böylece ne istidlâlî ne de ilim olur.

Âlemin hudûsu, Yaratıcının sübûtu, vahdâniyyeti ve risâletin sübûtuna dair hiçbir bilgisi bulunmayan kimsenin mümin olması muhaldir. İşte bu, tasdik bulunsa bile, ancak mutlak tasdik ilim olmasından ileri gelir. Bilakis, iman mukayyed tasdiktir, delile dayandırılmış olur. İşte bu, imanın dilsel hakikatte tasdik olması, aksine nefsi imana sokmaktan ileri gelir. “Onu oturttu ve o da oturdu diye söylendiği gibi, ona iman etti ve emin/güvende oldu” denir. Bir haberi haber veren herkes, o haberin delili hakkında derin düşünür (te’emmül) ve böylece delil ile o haberin doğruluğunu bilir ve o haberi tasdik eder. Haberin doğruluğunun delilleri hakkında derin düşünme (te’emmül) ile bu haber hakkında yalan, uydurulmuş (mahdû’an) ve asılsız olmaktan nefsinin güvene/huzura (el-emân) soktuktan sonra “İman etti, yani tasdik etti”, diye söylenir. Durum böyle olduğunda, delilden yoksun (ârî) olan tasdik ilim olmadığı açık hale gelir.

Bu sâbit olduğunda, bundan sonra Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Mu'tezile şöyle söyler: Delilin aklî olması gereklidir. Zira elçinin (a.s.) sözünü âlemin hudûsunun ve Yaratıcı'nın sübûtunun delili kılınmasına hiçbir yol (vücûh) yoktur. Çünkü elçinin sözü, onun risaleti sâbit olmadıkça, hüccet olmaz. Şu halde ancak onu gönderenin bilinmesinden sonra onun risaletini kabul etmeye bir yol (vech) vardır. Onu gönderenin bilinmesi, ancak âlemin sonradan var olduğunun bilinmesinin sübûtundan sonra tedarik edilir/hazır hale getirilir.

Durum böyle olduğunda, âlemin hudûsu ve Yaratıcı'nın sübûtunun bilinmesinin elde edilmesi (husûl), elçinin sözü ile tasavvur edilemeyecektir; çünkü onun sözünün doğruluğunun bilinmesi, âlemin hudûsu ve Sâni'î'nin sübûtu üzerine oturtulan bir mertebedir.

Bunu gerçekleştirmektedir ki, akıl sahibi kimse, âlemin Yaratıcısı'nın hikmet sahibi olduğunu bilmedikçe sefehin övgüye değer âkibetten hâlî kalan bir şey olduğunu söyleyen kimselerin benimsediği gibi, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde mucize izhar etmez veya o akıl sahibi kimse, âlemin Yaratıcısı'nın kudretinin tam olduğunu bilir, böylece O'nun için güçsüzlük imkansız olur ve peygamberlik iddiasında

bulunan kimsenin elinde mucizenin zuhuru ise, O'nu dinlerden hak olanını izhar etmekten ve o dinlerden hak olan ile batıl olanının arasını ayırt etmekten aciz bırakır.

Sefehin nehyedilen bir şey olduğunu söyleyen kimselerin benimse-diği gibi, durum böyle olduğunda, elçinin sözünün hüccet oluşunun bi-linmesi bu bilgiler üzerine oturtulmuş bir mertebe olduğu için, elçinin sözüyle âlemin hudûsunun, Yaratıcı'nın sübûtunun, hikmetinin ve kudretinin kemalinin bilinmesinin elde edilmesi tasavvur edilmeyecektir. Bu elçinin sözü, delil olarak uygun olmak kapsamının dışına çıktığında, tas-dike mukarin olur (iktirân).

Bilgiler zarûrî değildir. Dolayısıyla aklî bir delilin o tasdike mukarin olduğunu kabul etmek gerekli ve kaçınılmazdır. Ne var ki, el-Eş'arî, o akıl sahibi kimsenin itikâdı aklî bir delile bina edildiğinde, bu akıl sahibi kimse kendisine şüpheler vârid olduğunda akîdesi hakkında kuşkulandı-ğında şüpheleri def etmeye kudret yetirmezse ve o şüphelerin ötesinde onları geçersiz kılan hüccetin bulunduğunu bilse bile, bunun yeterli ol-duğunu söylemektedir. Çünkü o şüpheleri kovan ve uzaklaştıran dinin desteğini ve yardımını yerine getiren ulemanın bazıları, o şüpheleri def etmeyi ikam eden kimselerdir. İşte bu, bunun, delilin o akıl sahibi kimse-nin itikâdı ile birleşmesiyle (iktirân) istidlâlî bir ilim olması, kendi nefsinin yalan, uydurulmuş ve asılsız olmaktan güven ve huzura sokması ve böy-lece mümin olması sebebiyledir. Öyleyse o akıl sahibi kimsenin şüpheleri savmaya ve sorunları çözümlenmeye kudretinin bulunmasının şart koşulmasının hiçbir anlamı yoktur.

Mu'tezile, gören kişide tasavvur edilen şeye dayandırılmış görme-nin, delile bağlı olarak ortaya atılan şüpheleri def etmeye kudret yetirme-dikçe, bir ilim olduğuna, aksine bir zan oluşuna dair bir delil olduğunu söylemektedir. Zira ilim, zandan ancak bu görüşün zıddını gerektiren ve bu görüşe geçersizlikle karşı koyan şeyi def etmeye kudretle ayrılır. Do-layısıyla eğer kudret sâbit olursa, zan olarak sâbit olmasa bile, bu ilim olur.

Bununla itikâdî meseleler içtihadî meselelerden ayrılır ve içtihadî meselelerde bize karşı çıkan kimseye değil de, itikâdî meselelerde karşı çıkan kimseye saptırma/doğru yoldan çıkarma [muamelesi] uygulanır. Bununla hak batıldan ayrılır; çünkü hak, delillerinin baskın geldiği ve başkasında çarpıtma (et-temvîh) sebeplerini izhar eden şeydir. Bu görü-şün karşısındaki şeylerde çarpıtma sebeplerini izhar etmeksizin, görüş, ancak gâlibu'r-re'y ve zanna göre hak olmakla vasıflandırılır. İşte bu, Mu'tezile'nin kelamının özüdür.

İmanın faydalı olması ya da tasdikin iman olmasının şartının delilin o tasdikle birleşmesi (iktirân) olduğunu söyleyen kimseler gelince, ancak bu delil, inanç besleyen kimsenin, elinde mucizelerin kaim olmasını bilen ve dolayısıyla onun için, âlemin hudûsu, Yaratıcı'nın sübûtu vb.'nden inanç beslenilmesi gereken şeylerin tümüyle, o elçinin haberine dair bilginin sâbit olduğu elçinin kelamı olabilir. Zira mucizelerle desteklenmiş kimsenin haberi ilim sebeplerindedir. Dolayısıyla itikâd, ilmi gerektiren delile dayandırılmış olur.

Çünkü onlar, bütün elçilerin (Allah'ın rahmet ve bereketi onların üzerine olsun) fâni dünya ve âhîret maslahatlarını içeren/kapsayan şerâat-lardan getirdikleri mesajın söylemektedirler. Bu mesaj iki çeşittir:

Birincisi, âlemin hudûsu, Yaratıcı'nın sübûtu, vahdâniyeti, O'nun kemal sıfatlarıyla nitelendirilmesi ve eksiklik belirtilerinden/niteliklerinden beri tutma (tenzih), nübüvvet müessesesinin sübûtu, vb. hususlar akıllarda kendisine muttali olma/kavrama (el-vukûf) ve tem-mül ve tefekkür yoluyla kendisine ulaşma imkânı bulunan şeydir.

İkincisi, ibadetlerin keyfiyeti, o ibadetlerin imkanının (cevâz) şartları, onları eda etmenin vakitleri, hadlerin ve kefaretlere belirlenmesi (takdir) vb. hususlar akıllarda kendisine muttali olma/kavrama imkânı bulunma-yan şeydir.

Mertebelerinin/sosyal konumlarının değişiklik göstermesiyle birlikte insan tabakaları, iki kısma ayrılmaktadırlar. Birincisi, akılların ağırbaşlı-ğ/itidali ve tamlığı ile mevsuf olanlar ve hatırların mükemmelliği ve

zihinlerin keskinliği ile nitelenenlerdir. İkincisi ise, anlayış kabalığı/kıtlığı (đilaz) ve hatırların tembelliği/cansızlığı ile mevsuf olanlar. Birinci kısım iki fırkadır:

Birincisi, Bütün vaktini teemmül, tefekkür, hakikatleri araştırma (el-bahs) ve inceleme (et-tenkîr)ye harcayan fırkadır. Akıllara yerleştirilmiş şeyleri (vedâ'î'), anlayış hazinelerini çıkarmaya çalışma ve kendisiyle ebedî saadeti kazandıkları şeye muttali olma (el-vukûf) ve mahlûkatın celil ve yüce Yaratıcısının rızasına ulaşma azimleri/niyetleri/gayretleri onları yükseltti/yüceltti. İki fırkadan diğeri, geçim vasıtalarını kazanmakla meşgul olanlar, kendi nefsi için hayvanların derecesine râzı olanlar, gayretini/azmini hazır hazları elde edilmesiyle ve tabiî arzularına ulaşma ile yetinmek için nazarî alametler hakkındaki teemmülden yüz çevirenler/uzaklaşanlar, nefsi malları çoğaltmaya ve çeşitli ticaretlerle ve ziraat cinsleriyle tehlikeli/riskli sözleşmeleri [gerçekleştirmeye] girişenler/kalkışanlardır. Bundan sonra, Yüce Allah, elçiler göndermekle ve iki dünyada muhtaç oldukları şeyleri açıklamakla insanların hepsine acıdı/rahmet etti. Yüce Allah'ın onlara merhameti, akılların kuvvelerinde/kapasitelerinde bütün insan tabakaları hakkında ulaşma yolunun ispâtıyla kendisine muttali olma imkânı bulunmayan kısımda oldu. Allah'ın merhameti ve lütfu (tefadduluhû); ulaşma yolunu kolaylaştırma ve istidlâl keyfiyetine dikkat çekmekle, akılların kemali ve kendilerini hakikatleri araştırmaya veren hatırların ve zihinlerin keskinliği ile mevsuf olanlar hakkında ve ulaşma yolunun ispatıyla cansızlık/tembellik ve anlayış kabalığı/kıtlığı ile mevsuf olanlar hakkında akıllarda kendisine muttali olma imkânı bulunan kısım hakkındadır.

Hakikatleri talep etmekten yüz çevirenler ve geçim vasıtalarını kazanmakla meşgul olanlar hakkında da durum böyledir. Onlardan hakkında müşahade etmekle veya elçiye bitişik (el-muttasil bih) ve müşahade ile sâbit olan nakle benzeyen mütevâtir haberle o elçinin mucizesi sâbit olan kimsenin hakkında elçinin sözü; bu zayıf kimselere O'nun merhamet etmesi ve onlardan zahmeti/yükü hafifletmek ve onlara kolaylaştırmak için, Yüce Allah, onlardan başkaları hakkında aklî delaletleri ulaşma yolu

kıldığı gibi, bu yolu, onun hakkında kıldığı için, aklî istidlâl ondan meydana gelmese bile, kendinde o elçinin sübûtuna ulaşma yolu oldu.

Onların akıllarının aslında/temelinde/kökeninde genel olarak buna muttali olma (el-vukûf) imkânı olsa bile, buna razı olmayan ve bununla birlikte aklî istidlâlî şart koşan kimse, hikmetinde Yüce Allah'a itiraz etmiş/karşı çıkmış ve kullarından zayıf kimselere rahmetinin eserlerinden/etkilerinden/alametlerinden kendileriyle iyilik yaptığı/nimet verdiği (in'âm) şeylerde O'na karşı durmuş olur.

Onlar hakkındaki elçinin (s.a.v.) sözünün, ulaşma yolu kılınması şeklindeki bu öncülün delili; onlardan aklî istidlâl bulunmasa da, bu günümüze kadar elçinin (a.s.) eylemi, Râşid Halîfelerin (r. anhüm) eylemi, Müslüman imamların hepsinin ve sultanların eylemidir.

Elçinin (s.a.v.) işine/eylemine gelince, istidlâl işinden/mesleğinden ve o istidlâlî şartlarını bilmeden hâlî kalan ümmî ümmet içine gönderildi. Onlardan her biri yonttukları şeylere [putlara] tapmaktadırlar ve onun kabile mensuplarının, akrabaları ve aşiretinin tamamının, kaya ve odundan yontulmuş puttan Yüce Allah'ın şeriki olarak taptıkları şeylere [putlara] inanç beslemektedirler. Onlar, tevhidin soyutlanmasını ve eşlerin yerinden çıkarılmasını/tahtından indirilmesine hayret etmekte/şaşırmakta ve elçiye (s.a.v.) "O, ilahları tek bir ilah mı kıldı? İşte bu, şaşırtıcı bir şeydir" diye söylemekteydiler.

Onlar, diriltme ve canlandırmayı -hatta onlar, "Kendi yaratılışını unutarak bize bir mesele verdi: "Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?" dedi" (Yâsîn Sûresi, 36/78) dediler- ve Allah'ın onlardan haber verip "Zâten kendilerine hidâyet geldiği zaman insanları doğru yola gelmekten alıkoyan şey, hep: "Allah, bir insanı elçi mi gönderdi?" demeleridir" (el-İsrâ Sûresi, 17/94) diye söylediği üzere Allah'ın bir beşeri elçi olarak göndermesini müstahîl görmekteydiler.

Bundan sonra, onlardan biri âdeti bozan bir mucizeyi bizzat gördüğü veya Kur'an'ı işittiği ve kelamın cevherlerini/muhtevalarını, belâgat türlerini ve nazım çeşitlerini bilmesi dolayısıyla o Kur'an'ın icâz yönünü

bildiği, sonra Kur'ân'ın, fesâhatta ve belâğatta onların hepsine uygun olarak/hepsiyle uyuşarak nazımda her birinden farklı olduğunu gördüğü zaman, Yüce Allah'ın vahdâniyyetini, eşlerin/ortakların tahttan indirilmesini, haber vermesi dolayısıyla, onun elçiliğini itiraf, ikrar ve kabul etmiş ve putların ulûhiyyetinden inanç beslediği şeylerden yüz çevirmiş, kendisinde düşünme/zihin cimnastiği yapmanın ve teemmül yoluyla akî kazaiyye başvurmamasının mümkün olduğu bir zaman uzamaksızın, bilakis göz açıp kapayıncaya kadar, şimşek gibi/hızla kabirlerdeki kimselerin canlandırılması ve diriltilmesine iman etmiş olur.

Elçi (s.a.v.), onu kesin olarak (yakinen) bilen mümin addetmekte ve akî delillerle ona öğretmekle meşgul olmamaktaydı. İtikâdî meselelerden her meselede kendisiyle istidlâl edilmiş şey haline gelen bir miktar vardır. Hasımların çekiştiği, dinin ve şeriatın kutsalından uzaklaştıran ve akî kıyasların terkip keyfiyetini ve ilzam, iltizam, nazarı ve cedeli sürdürmekle/ alışkanlık haline getirmekle ona varid olan problemin halline kadir olan bir miktar yoktur. Râşid Halîfeler (Allah onlardan razı olsun) de böyledir. Çünkü Ebû Bekir es-Siddîk, ridde ehlinde iman eden kimsenin imanını, onlara akıl yoluyla kendisiyle uzak görüşlü kimseler haline gelecekleri şeyi öğretmeksizin kabul etti. Ömer (Allah ondan razı olsun) de böyledir. O ve valileri ('ummâl), Irak'ın çoğunluğunu fethedince, zihinlerinin azlığı, anlayış kıtlıkları ve çiftçilikte, arazileri imarda ve nehirleri kiralama hususunda ömürlerini harcamaları/geçirmeleri ile birlikte kendisiyle ez-Züt ve Nabat toplumundan oldukları kimsenin imanını kabul etti.

Mu'cizelerin onun elinde zuhuru, tevatür yoluyla onlara ulaştıktan sonra onların elçilerini doğrulamış olduklarını görmeleri nedeniyle, Onların istidlâl sanatından hâlî olduklarını bilmeleriyle birlikte, onlardan başka Mecusîlerin köyler ve çiftlikler (resâtîk/rustâk) sahiplerinin ve diğerlerinin imanı böyledir. Bu, akî istidlâl demek olan şartını yitirmesi nedeniyle iman olmasaydı, onlar iki durumun biriyle iştigal ederlerdi:

Onların İslam'ını kabulden yüz çevirmeye, onların, sahip buldukları küfür üzere bekalarına hükmedildi ve kafataslarına cizye ve arazile-

rine haraç konu ve onlara zimmet ehli muamelesi ile davranıldı. Onlar, ilimde onun mertebesine erişinceye kadar onların hepsine kelim sanatını öğretmek için, mâhir, delilleri iyi bilen ve tartışma/münazaranın keyfiyetini bilen bir mütekellimin atanmasıyla olur. Bundan sonra onlar hakkında iman etmekle hükmedilir.

Bu günümüzde kadar bundan onların kaçınmalarında ve ülkelerdeki bütün imamların kaçınmalarında ve avamın hepsinin terkinde, onlar kazançlarla iştiğal etmekte ve kelamı öğrenmemektedirler. Hasımların benimsediği görüşün Rasûlullah'ın (s.a.v.), haleflerinin, sahabenin ve bütün Müslümanların işi/eyleminin hilafıdır. Oysa yolu böyle olan bir şey geçersizdir. Allah muvaffakiyet nasip eden varlıktır. Hasımların görüşüne göre, elçinin (s.a.v.), onun halifelerinin, sahabelerinin, ümmetinin imamlarının bu işi/eylemi, sefeh yerine girdiği hususu, bunu doğrulamaktadır (tahkîk). Usûl ilminin sonucunda (nihayet) risalet kendilerine ulaşan kimseyi öğretimi ile yükümlü tutma ('uhde) elçi (s.a.v.)'ye ait kaldı (bekâ'). Bu elçi dünyadan ayrıldığı, bunu yapmadığı ve onların imanına hükmettiği zaman, hükümde hatalı, insanlara kendisini yerine getirmekle emredildiği şeyi eda etme hususunda ihmalkârlık eden (mukassır), üzerine tebliğ etmesi gereken şeyi tebliğ etmeyen, tebliğ davasında yalancı, kendisine uyan kimsenin, mezheplerine göre tebliğden kaçınmak demek olan bu kebîreyi işlemekle iman dairesinin haricinde mümin duruma geleceği bir şekilde tebliğden kaçınmada günahlar işleyen ve ateşlerde sürekli kalmayı (huld) hak eden kimse olur. Bu sözün hepsi onun akıbetidir (ukbâ); yanlışlığı ise akıllı kimseler bir yana delilere bile gizli kalmaz. Onların itimat ettikleri delil; elçinin sözünün, delil olarak Yararıcının sübûtuna uygun olmadığıdır. Oysa âlemin hudûsu bu imkânsız/üstahîl manalara götürmektedir. Yanlışlığa götüren her akla uygun olan şey (ma'kul) yanlıştır. Dolayısıyla bunun [durumu] da böyledir.

Bundan sonra biz ne zaman elçi bir kimseyi inanılması farz kılınan bütün şeyleri ona beyan eden bir dine davet ederse, o elçinin, bu âlemin muhdes olduğunu ve onun hiçbir ortağı ve benzeri bulunmayan tek bir

yaratıcısının bulunduğunu, kemal sıfatlarıyla muttasıf olduğunu, eksiklik belirtilerinden uzak olduğunu ve beni elçi olarak gönderdiğini ve kullarına bunu vacip kıldığını ve onları bundan nehyettiğini söyleyeceğini söyleriz. Sonra mahlukatın güç/tâkat kapsamının dışında âdeti bozan ve yıkan bu hadiseyi doğru sözlülüğüme delil kıldı. Bu iddia edilen şeyin delili (şâhid); mucizedir. Veya ümmetin bazı önderlerini davet etti ve iddia edilen şeyin, mucizenin tevatürle sübûtu olarak bildirip tanıttı, bu iddia edilen şeyi ona doğruladı ve elçinin, haberine binaen bu kimseyi kendisine davet ettiği bütün şeylere inanç besledi. Şu halde mucizenin doğru sözlülüğüne delalet ettiği kimsenin haberi, ilmin sübûtu için bir delildir.

Elçinin kendilerine davet ettiği bütün şeylerde adam itikâdını delil olan şeye bina etti; ne var ki, bu adam mucizenin, onu getirmenin doğruluğuna delalet keyfiyetini bilmez. İşte bu, onun hakîm olduğu ve nebilik iddiasında bulunan kimsenin elinde delaletin kaim olmadığı sözümüzdür. Onun kudreti mükemmeldir. Onun, hak ile batılı birbirinden ayırt etmeyi ispattan aciz kalması tasavvur edilemez.

Delilin delalet keyfiyetini bilmeme, bu adamın itikâdının, onun ilmin bütün zıtlarına tezat oluşturacak şekilde sübûtundan dolayı ilim olmanın kapsamı dışına çıktığını gerektirmez. Dolayısıyla bir binayı gören ve onun bir bânisi bulunduğuna inanç besleyen sıradan birisi (âmmiyy) gibi bu adam için malum aşikâr oldu/açığa çıktı ve onun itikâdi ilim oldu; çünkü bu adam o itikâdını delile bina etti. Zira bu adam delilin delalet keyfiyetini bilmese bile, bina, bânînin delilidir ki, bu delilin delalet keyfiyeti; bina meydana gelince, bu adamın, binanın bundan daha yüksek veya bundan daha alçak veya bundan daha kalın/sert veya bundan daha ince veya bundan daha sağlam veya bundan daha dayanıksız veya bundan daha güzel veya bundan daha kötü/tehlikeli olduğunu tasavvur etmesidir. Binanın buna göre meydana gelmesi mümkündür (el-câiz). Binanın, üzerinde bulunmamasının, aksine başkasının üzerinde bulunmamasının imkânı ile birlikte, üzerinde bulunduğu bu yönle özelleşmesi; yalnızca kâdir ve muhtâr bir muhassısın tahsisi ile meydana gelecektir.

Bu adamın bu delalet keyfiyetini bilmemesi, onun akîdesini bir ilim olmak kapsamının dışına çıkarmaz. Dolayısıyla bunun durumu da böyledir.

Hasımların bu hususta birbirine yardımcı olmaları (müsâade) ve bunun aynısını kabul etmeleri, bunu doğrulamaktadır. Çünkü el-Eş'arî'ye göre, eğer bu adam her meselede tek bir delil bilse, itikâdını bunun üzerine bina etse, sonra o adama bir şüphe gelse/vârid olsa, o şüpheyi def etmekten âciz kalır, itikâdı sarsılır, aksine bunun hiçbir delili olmayan bir şüphe olduğuna inanç besleyerek (mu'tekiden), o itikâd [hali] üzerinde [değişmeden] sâbit kalır. Müslüman kelimcilerden bu şüpheyi def eden kimse, bu şüphesinin ötesinde bulunursa, mümin olarak kalır. Eğer deliller birbiriyle çelişirse, görüş ilim sınırından çıkıp zanna, şekke ve duraklamaya (el-vakf) kayar. Lakin bu adam, itikâdını ilmi gerektiren bir delile dayandıran biri olarak kalınca ve bu şüphenin bâtil olduğuna inanç besleyince, her ne kadar şüphenin geçersizliği cihetine ve kendi delilinin bu şüpheye delâlet keyfiyetine ulaşmasa/erişmese de, onun itikâdı, ilmi gerektiren bir delile dayandırılmış olması dolayısıyla, bir ilim olur. Dolayısıyla bunun [durumu] da böyledir.

Yine, Mu'tezile'ye göre, imanının doğruluk (sihhat) şartı bulunan ve kendisi için imanla hükmedilen, bundan sonra kendisine bir şüphe ârız olan (itiraz) ve geçip giden zamanlar hakkında bu şüphenin hatırına gelmesinin yokluğundan dolayı, kendinde o şüpheyi def etmesini/savmasını gerektirecek ve şüpheyi def etme yönü üzerinde durmak için, o şüphe hakkında uzun uzadıya düşünmeye (et-te'emmül) ihtiyaç duyacak bir cevabı bulunmayan kimsenin imanı, her ne kadar deliller birbiriyle çelişse ve def etme yönü keyfiyetine erişmese/ulaşmasa da, bu müddet içinde bâtil olmaz. Fakat bu kimse, itikâdını bir delile dayandırarak dininin doğruluğuna (sihhat) inanç besleyince ve onun geçersizliğini gerektiren bir delil vasıtasıyla onun geçersizliğine inanç duyunca, o kimsenin itikâdı, ilmin zıtlarının hepsine tezat teşkil eden ve malumun o kimse için bu ilimle aşikâr olduğu/ayan beyan olduğu (tecellin) bir ilim olur. Bunun [durumu] da böyledir.

Sıradan birisi hakkında olduğu gibi, sebebinin varlığı halinde, bilginin tanımlanmasını bilmemenin ilmin sübûtuna tezat teşkil etmediği hususu, bunu doğrulamaktadır. Yine, delilin delâlet keyfiyetini bilmeme de, delilinin ve sebebinin tahakkuk etmesi halinde ilme tezat teşkil etmez. Sâdık haber, o sıradan birisi için ilmi bilme vaki olmuş olduğu halde, ilim sebebidir ve o sıradan birisinin ilmin delâlet yönünü bilmemesi; incelenen ve düşünülen şeyin (el-manzûr aleyh), ilmin kendisi için hâsıl olduğu kimsenin halinde bulunduğu gerçeğe göre (tahkik) o ilmi ilim olmak kapsamının dışına çıkartmaz.

Eğer iki adamdan her biri, değişik zamanlarda farklı yerlerden gelen on kişi veya yirmi kişi veyahut daha fazla kişiden bir haber işitse, birinin kalbi bu haberle sükûna kavuşur ve onda hiçbir anlaşmanın onlardan tasavvur edilmemesi vukua gelir; diğersinin kalbi rahatsız/tedirgin olur ve onda bazen onlardan anlaşma/uyuşmanın sebkati ettiği vukua gelir. Birincisi bilen biri oldu, ikincisi ise bilen biri olmadı. Yine, içinde bulunduğu durum hakkında mucizenin kendisinde sâbit olduğu bu [kimsenin] haline itibar edilir. Çünkü eğer onu var edenin, muhtemelen yalancının elinde delîl ikam eden sefih ya da kudreti tam olmayan bir varlık olduğu onun hatırına gelse, onun hakkında geçersiz kılan (el-mubtil) ile hakkı yerine getirenin (el-muhikk) arasını ayırmaktan aciz kalma mümkün (câiz) olur; böyle bir kimse risaletin sübûtunu bilen birisi olmaz. Onun haberinin ilim için bir delil olması, mucize delaletini meydana getiren kimse için sefeh ve aciz kalışın imkânı hakkında derin düşünme (etteemmül)den öncedir.

Bu hatırına gelmeyen, kalbi tereddüt etmeyen/karasız kalmayan/duraksamayan ve onun doğru sözlülüğüne inanç besleyen kimse, delil vasıtasıyla inanmış ve böylece bilen biri olmuş olur. Birincinin âlim olmak kapsamından çıkışı; onun doğru sözlülüğüyle nefis sükununa kavuştuğu ve o mucizeyi getirmenin doğruluğundan kalbinin mutmain olduğu/gönlü yattığında, [ikincisinin] çıkışını gerektirmez. İşte bu, delilin ikisinden her biri hakkında sâbit oluşu sebebiyledir; ancak ona şüpheler arız

olursa/uğrarsa (i'tirâz), onun için kuşku (eş-şekk) vukua gelir. Oysa böyle bir kuşku ilme tezat teşkil eder ve ilmi sâbit kılmaz.

Kendisi için ilme zıt olan kuşku sâbit olmayan kimse için ilim sâbit olur. Yine bu delile dayanan kimse hakkında da böyledir. Eğer bu kimse- nin aklına şekki doğuran şüphe gelmezse veya arız olursa veya o şüpheyi dikkate almazsa/yönelmezse, onun için ilme zıt olan kuşku (eş-şekk) hâsıl olmaz; onun için ilim hâsıl olur. Eğer bu kimsenin aklına şekki doğuran şüphe gelirse ve onun için şekk vâki olursa, ilme zıt olan şeyin varlığından ötürü ilim ondan yok olur/kalkar.

Ne var ki, bu, el-Cübbâi açısından açık bir çelişkidir; çünkü o, ilmin tanımlanmasın hakkında "İlim, bir şeye zorunlu olarak ya da bir delil vasıtasıyla olduğu gibi inanmaktır" diye söyledi. İşte bu, bir şeye delil vasıtasıyla inanmak demektir; çünkü mucize ile desteklenen kimsenin haberi, ilmi gerektiren bir delildir. Bununla beraber bu, bu inancı (el- i'tikâd) ilim kılmaz. Muvaffakiyet nasip eden sadece Allah'tır.

Fakîhler ve Mütakellimlerden Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın umumiye- tine/geneline gelince, onlar bu adamın iman etmiş olduğu halde imanla emredilmiş bir kimse olduğunu söylemektedirler. Zira iman tasdiktir ve zaten bu adamdan tasdik sâdır olmuştur. Böylece bu adam va'ad edilen sevaba nail olur. Zira sevaba Allah'ın lütfu/fazlı ile erişilir. Dolayısıyla bu sevaba, ister kendisine bir meşakkat ilişsin/ulaşsın, isterse bir meşakkat ilişmesin/ulaşmasın, kendisi için bu sevap va'ad edilen kimse erişir.

Onların, bu tasdik iman değildir; çünkü nefsi yalan, aldatılmış ve hi- leliden güvende olmaya/korkusuz olmaya (el-eman) sokmak mevcut bulunmaz, şeklindeki sözleri, oysa bu bâtıldır.

Çünkü lügatte iman, emandan alınmaksızın tasdikten ibarettir. Ona iman etti ve ona inandı/güvendi, yani onu tasdik etti, denir. Eğer sıradan biri, ne kendisi için bir vucup, ne de bir imkânsızlık (imtinâ') bulunan aklen muhtemel bir haberi bildirirse/haber verse, geçmiş zamanlarda haber verilen şeyle yükümlü ve sorumlu tutulması söz konusu bulunmayan kimse onu tasdik eder. Dilcilerden hiçbiri, her ne kadar o haber verilen

şeyin sıhhatinin delilini bilmese ve nefsin emana sokmasa de, "Ona inandı/güvendi" demekten kaçınmaz. Bilakis o dilciler, bu kimseden bu emana delalet ederek, bu haber verilen şeyi bizzat tasdikin kendisi meydana geldiği için, bu [ifadeyi] genelleştirirler/umuma şamil ederler.

Sen, "Filana güvendim veya filana inandım" diye söylersin. Eğer bu, nefsin emana sokulması demek olsaydı, bu fiilin, haber verilen şeyle bir taalluku değil de, aksine [haberi] işiten kimsenin kendisiyle bir taalluku bulunurdu. Çünkü o, nefsin haber verilen şeye değil de, emana sokar. Öyleyse "Falana inandım" diye söylemek değil de, "Bizzat kendim inandım" diye söylemesi gerekir/uygun olur/yaraşır. "Ona inandım" diye söylendiğinde, bu ifade, bunun tasdikten ibaret olduğuna delalet eder. Çünkü bu, haber verilen şeye taalluk edendir, ancak "sıla" harfi olmaksızın mefule geçer. "Onu tasdik etti" diye söylenir. İman lafzı, sıla ile mefule geçer. Araplar, aslında harfsiz ta' diye câiz olsa bile, nice/çok fiili sıllarla teaddî yaparlar. "Falana teşekkür ettim" ve "Falana nasihat ettim" diye söylenir. Durum böyle olduğunda, bu kelimeler geçersiz (bâtıl) olur.

144

OMÛİFD

el-Eş'arî'nin ilkesine göre, bu kelamın geçersizliğini gösteren delalet şudur ki, bu kimse o tasdikle küfür dairesinden çıkar ve küfürle iman arasında orta bir merteye yoktur. Eğer iman mevcut olmasaydı, onunla küfür savuşturulmazdı. Bundan başka, bu, bu tasdikle onu küfür dairesinden çıkardığı ve onu iman dairesine sokmadığı yerde, el-Eş'arî cihetinden açık bir çelişkidir. Bu, Mu'tezile'nin yaptığı gibi, bunu reddederek, onun cihetinden iki menzil arasında bir menzili ispat etmedir. Onun açısından tuhaf olan şey, Allah günahı kadar azap eder, dediği yerde o kimseyi din erbabının fâsıkları menziline kılmasıdır. Oysa bu, o kimsenin istidlâli terk etmesidir. Sonra onun işinin âkibeti cennettir. Eğer Allah onu affetse ve başlangıçta onu cennete koysa, bu câizdir. İşte bu, fâsıkların hükmüdür.

Eğer bu kimse akli incelemeyi (en-nazar) terk ettiği için fâsık olursa, bize göre kebîre İslâm'a tezat teşkil etmediği halde, niçin o kimsenin Müslüman oluşuna hükmedilmez? Eğer onun fiili iman olmazsa, küfür, yalnızca imanın varlığı ile ortadan kalktığı (intifâ') halde, niçin o kimse

küfür hali üzere kalmaz? Dolayısıyla Mu'tezile, iki menzil arasında bir menzili nereden ispat etti?

Sonra, Mu'tezile'nin kâfir olmayan kimse için ateşlerde ebedî kalma-
yı ispat ettikleri yerde hata ettiği gibi.

Yine el-Eş'arî de, mümin olmayan kimseyi cennete soktuğu gibi hata etti.

Sevabın Yüce Allah'ın va'adiyle bilindiği ve Yüce Allah'ın cenneti yalnızca müminlere va'ad ettiği gerçeği bu hususu doğrulamaktadır.

el-Eş'arî, mümin olmayan kimsenin cennete gireceği görüşünü hangi delille kabul etmektedir? Eğer el-Eş'arî, benim onun mümin olduğunu söylemediğimi, cehennemde ebedî olarak yaşatılmış olduğu halde onun kâfir olduğunu söylediğimi söylerse, ona, onun tarafından yalanlama tasdikle değiştirilmiş olduğu halde, bu kimsenin nasıl kâfir olduğu söylenir. Eğer nefsin emana sokmadığı için, onun tasdikini iman kılmazsan, niçin hakikatte onun sâbit tasdikini yalanlama (tekzîben) kıydın? İşte bu, (başka değil) sükunu hareket, hareketi de sükûn kılmak gibidir. Oysa bunların hepsi müstahîl ve çelişkilidir. Başarı nasip eden tek varlık Allah'tır.

Aynı şekilde bu konuşma (kelam) da Mu'tezile'nin ilkelerine göre geçersizdir; çünkü onu emana sokan bir şekilde kebîre sahibinden tasdik meydana gelir, tanımı ve şartıyla tahakkuk eder. Bununla birlikte o kebîre sahibi, mümin değildir. Kendisine şüphe yöneltilen kimsenin, daha sonra o şüpheyi def etmesi mümkün değildir (temekkün). İşte bu def etme yönünü isteme hakkındadır. Öyleyse onun, kendisiyle o şüpheyi def etmesi mümkün olan şeyi başarma/ele geçirmenin yokluğundan güvende olması söz konusu değildir. Bunu yapamayan şey, o kimsenin benimsemediği akîdenin sahîh olduğunu gözler önüne sermez/açığa çıkarmaz. Delillerinin baskın geldiği şeye yapışıp tutunursa ve başka kimsedeki kamufaj/çarpıtmanın sebeplerini açığa çıkardığında ve bu şeyi açığa çıkarmadığında/izah etmediğinde, onun, akîdesinin doğruluğunu haber verdiği hususta yalan (mekzûben) olmadığını bilmez. Bununla birlikte, o şüpheyi

def etme talebi içinde bulunduğunda ve itikâdında sarsıldığında/kafası karıştığında (ıztırâb), mümin olarak kalır. Bu durum, bu konuşmanın (kelamın) fâsid olduğuna delalet eder. Onların mezhebinin kalıcılığı/sürekliliği yoktur; bilakis onlar bir kısmı diğerini nakzeden/bozan/iptal eden çelişik mezheplerdir. Bizi hak dinine ve doğru yoluna götüren Allah'a hamd olsun. Onlar, tasdikim ilim vasıtasıyla olması gerektiğini söylemediler. el-Eş'arî'ye göre bununla birlikte biz, tasdikle küfür kapsamının dışına çıkıldığını ve müminler için va'ad edilen sevabın hak edildiğini söyledik. Oysa biz ancak bunu arzulamaktayız.

Zira bundan maksadımız, ifadeyi (el-'ibare) genelleştirmek (itlâk) değil de, İslâm'ın hükümlerini ispat etmektir. Hükümlerin yokluğu ile birlikte, adlandırmayı genelleştirmenin/mutlak olarak söylemenin (itlâk) hiçbir yararı yoktur. İslâm'ın hükümlerinin bekâsıyla birlikte adlandırmanın yokluğunun (zevâl) hiçbir zararı yoktur. Bundan sonra, el-Eş'arî'ye "Senin için hükümlerin ispâtında her mazeret, ismin genelleştirilmesinde (itlâk) bizim mazeretimizdir" diye söyleriz.

Amaçlanan ve emredilen tasdike istidlâl ve ilmin elde edilmesi yoluyla ulaşılmaması bunu doğrulamaktadır/sağlamlaştırmaktadır. Bu tasdikle amaçlanana ulaştığı ve kendi tarafına emredilen şeyi getirdiğinde, bu muteber olur ve o tasdiksiz amaçlananın husûlü halinde onun için vasi-ta/sebep olarak sâbit olan şeyin yokluğunun hiçbir ehemmiyeti/itibarı yoktur. Böylece Mu'tezile'ye göre bununla küfür dairesinden çıkılır.

Her ne kadar hal için karşı çıkmanın (el-muâraza) sübûtundan dolayı ilim bulunmasa da, kendisiyle şüpheyi def etmesi mümkün olan bir şeyi talep etmesi halinde mümin olması, bunu doğrulamaktadır.

Burada onların dayandıkları her şey, burada bizce de dayanılan şeydir. Eğer onlar inatla diretirler veya şüphe arız olunca ve o şüpheyi hemen/derhal (li'l-hâli) def etmesi mümkün olmayınca, kâfir olacağını söylerlerse, onlara şöyle söylenebilir: Evvela kendinize göre ('alâ enfüsiküm), sonra ikinci olarak reislerinizden her reise göre, daha sonra üçüncü olarak ümmet içinde bulunan her imama göre küfrü ve amellerin geçersizli-

ğini defalarca/tekrar tekrar ikrar ve kabul etmişsiniz. Zira ömründe hiç kimse bundan bazen/zaman zaman (fî'i-ehâyîn) bundan hâlî kalamaz.

Bundan sonra onlara şöyle söyleriz: Reislerinizden hiçbir reis yoktur ki, ona def etmesi mümkün olmayan bir şüphe arız olmamış ve o şüpheden ötürü onun mezhebine mensup olanların hepsinin onu kendisiyle tekfir edeceği/kâfir olduğunu söyleyeceği bir muhal irtikâp etmemiş olsun.

Bundan sonra onlara şöyle söyleyebiliriz: Tasdîkin bulunmayışı, bilginin yokluğunun zorunluluğundan değildir. Çünkü biz meleklerin hepsine iman ederiz; kitaplara ve elçilere iman etme de böyledir. O melekleri bedenleriyle bilmeyiz. Yüce Allah'ın Ehl-i Kitâb'ın âlimlerinin hakkında "kendilerine Kitâb verdiklerimiz, onu oğullarını tanıdıkları gibi tanır, ama yine de onlardan bir grup, bile bile gerçeği gizlerler" (el-Bakara Sûresi, 2/146) buyurduğu gibi inatla karşı çıkan kimseler (el-mu'ânidûn) bilmemekte ve tasdik etmemektedirler.

Dolayısıyla bu tasdik, iki açıdan birden ilimden ayrılışının imkânına delalet etmektedir. Bu yüzden biz, Cehm b. Safvân'ın imanı ma'rifet kıldığı gibi, imanın ma'rifet kılınmasına karşı çıktık. Ehl-i Hadîs'in Müttekellimleri topluluğundan Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin iki sözü arasında uzlaştırma (et-telfîk), bu görüşün, mukallidin mümin olduğunu ve bilen biri olmadığını gördüğüne delalet etmektedir. Çünkü Abdülkâhir el-Bağdâdî, o mukallidi mümin saymaya eğilim göstermekte; sonra el-Ka'bî'nin ilmi, bir şeyin olduğu gibi bilmek olarak tanımlamasını; sıradan birisinin, âlemin hudûsu ve Yaratıcı'nın sübûtu inancının, bir şeye ilim olmadan, olduğu gibi inanç demek olduğu [esasyla] geçersiz kıldık. Bu iki kelamın tümü, mukallidin inanç beslediği şeye ve iman ettiği kimseye dair bilgisi olmasa bile, o Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin, o mukallidi mümin kıldığını [gösteren] bir delil oldu.

Onlardan bazısı şöyle söylemektedir: Çünkü mukallid, delili bilmese bile, bilen biridir. Lakin, insanın, kendi nezdinde, kendi nefsinden, malından, ehlinde ve çocuğundan daha izzetli/şerefli olan dinini, ancak

kendisine açık görünen bir delil çeşidiyle terk edeceği hakkında şüphe yoktur.

Ya insanı dine çağırın bu şeyin [haber]in] yalan olmayacağı cihetinden veya o insanın, güzellikleri nevinden gördüğü şey sebebiyle din cihetinden, insanın buna göre inanç beslemesi yaraşır ki, bu da genel olarak delil bakımından doğru, uygun ve yerinde olur. Haber-i vâhid muhtemil olsa, lakin o insan inancını buna dayandırsa/bina etse, aklına onun yalancı [kâziben] olma imkânı (cevâz) gelmese, inandığı gibi mutekid olsa, bilen kimse yerine konur (inzâl).

Bundan başka, bu mesele, kendisine davetin ulaşmadığı ülkelerden herhangi bir ülkede veya dağlardan çok yüksek bir dağda yetişen ve bu dinin (el-mille) sübûtuna dair hiçbir bilgisi bulunmayan bir kimse hakkındadır. Onu bir Müslüman görür, onu dine davet eder ve inanç beslemesi gereken şeyleri ona açıklar, elinde âdetleri yırtan ve delen mucizeler zuhur etmiş olduğu halde, bize bir elçinin bu dini Yüce Allah'tan tebliğ ettiğini ve bizi dine davet ettiğini haber verir. Böylece bu insan bu Müslümanı bütün bu hususlarda doğrular ve daha önce gelen bir teemmül ve tefekkür ameliyesi olmadan dine inanır. İşte bu, onların hakkında ihtilaf ettikleri husustur.

İslam yurdu sakinlerinin avamı ve havası, kadınları ve çocukları, akıllıları ve şehirler, çiftlikler ve köylerde yaşayanlar, sahralar ve çöllerde ikamet edenlerin hepsi, mümin, Müslüman ve Yüce Allah'ı, vahdaniyetini vb. inanç esaslarını tanıyan kimselerdir. Onlardan hiçbiri, o tasdik delilini ifade eden anlama erişmese ve ârız olan şüpheleri def etmeye kudret yetirmese bile, istidlâl çeşidinden hâlî kalamayacaktır. Hattâ ne zaman onlardan biri, korkunç bir gök gürültüsü, şiddetli rüzgâr esmesi ve hareketsiz karanlık gibi korkulardan herhangi birini bizzat görse, derhal Allah'ı tespih eder, Yüce Allah'ın kudretin kemaliyle, meşîetin etkililiği (nefâz) ilmin ve hikmetin tamlığı ile vasıflandırır. Biz bundan bu korkuların, yalnızca Allah'ın tam kudreti ve etkili meşîetiyle bağlantısının bulunduğunu (tealluk) bildik ki, O Allah gökleri uzatılmış direkler ve sıkılaştırılmış kirişler olmaksızın yaratan, o semalarda dönen felekleri ve

yürüyen yıldızları meydana getiren varlıktır. Allah arzı yarattı, o arzda sağlam/sâbit dağlar var etti ve arzı yarararak akan nehirler meydana getirdi. Bütün çarşı/pazar, bölge, köyler, çiftlikler, kadınlar ve çocuklardan akıllıların hepsi, bunun üzerinde bulunur. Böylece bunların içinde ne büyük hocalarımız (meşâyihunâ), ne bizim ne de el-Eş'arî arasında hiçbir ihtilaf çıkmadı. Ancak daha önce anlatımı geçtiği gibi, onlar içinde ihtilaf, bizimle Mu'tezile arasında çıktı. Tevfik ve hidayete bağlı olarak Hamd Allah'adır.

Kaynakça

Atay, Hüseyin, "Ebu'l-Muîn Neseî ve Tebsıratü'l-Edille", *Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, Tabsıratü'l-Edille fi Usûsü'l-d-Dîn* (Tenkidli Neşir), haz. Hüseyin Atay, D.İ.B. Yayınları, Ankara, 1993, c. I, ss. 5-77.

en-Neseî, Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed, *Tabıratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara 2004, c. I, ss. 9-61.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Neseî, Ebû'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006, c. 32, ss. 568-570.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Mâtürîdî Kelâm Ekolü'nün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în en-Neseî", *A.Ü.İ.F.D.*, Ankara, 1985, c. XXVII, ss. 281-298.



MÜZİK HERMENÖTİĞİ?*

ALESSANDRO ARBO**

(ÇEV.) AHMET ÇAKIR***

Hermeneutics of Music?

Abstract: Philosophers and musicologists who try to establish a hermeneutics of music are faced with a major problem: how to identify a key for the relations which exist between a musical structure and its verbal description. Thus, reflections of authors such as Kretzschmar and Schering have not escaped the theoretical contradictions and, above all, point to the ambiguity of a discipline which aims to trace the intentions of historical musicology, having parallelly ambitions for a systematic musicology. A more reassuring paradigm has guided Dilthey's reflections, who considers art as one the forms of expression of life and individual sentiment. His work of reconstruction seeks to give relativity to historical periods owing to the specific character of the experiences (*Erlebnisse*) which enable the interpreter to define the essence of the musical experience of the past. In his work *Die grosse deutsche Musik des 18. Jahrhunderts* (1907-07; published only in 1933) the interpretation is not so much attached to works (which by their intrinsic aesthetical value constitute the main subject matter of Kretzschmar's propedeutics) as to musical forms which

* Bu çeviri, A. Arbo'nun "Hermeneutique de la Musique?" adlı Fransızca yazdığı makalesinin *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, Vol. 31, No. 1, (Jun., 2000), ss. 53-66 içinde yayımlanan versiyonuna dayalıdır. İnternette yayımlanan versiyonu: <http://www.jstor.org/stable/3108424> Erişim: 22/05/2008.

** Profesör, Strasbourg Üniversitesi Müzik ABD.
[alessandro.arbo@labexgream.com]

*** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi ABD.
[ahmetc@omu.edu.tr].

are much more representative for the “common consciousness” (*Gemeindebewusstsein*). This perspective is, however, equally limited: once it comes across the positivistic horizon, the focalisation on one foreign psychism destroys the temporal distance and wipes away the most specific value of a historicity in which are registered the structural connections of the living units. The hermeneutics of the 20th century has searched for resolution of the apories of psychologism by casting aside the reflection at the ontological level. If music can really be considered as one of the linguistic forms and if human communication and interaction occur within it, it is possible to investigate a piece of music with the language and to subordinate oneself to the reading of a sound movement. The most direct consequence of this principle is the thematisation of the performing moment, already exploited as an example and application field by Luigi Pareyson's theory of formation, and by Emilio Betti's methodical hermeneutics. However, this solution also creates in itself numerous problems, among which the problem of heterogeneity of language in those who listen in relation to those who perform is not the least significant. In a short article in 1988, Gadamer noted that in the case of music the purpose of comprehension does not seem to appear in the interpreter's discourse as much as in the experience of the work, in its particular creating, i.e. in listening as well as in performing, both capable to correspond to the function of a “stop and stay” which characterises the forms of general comprehension.

152 **Keywords:** Music, Hermeneutics, Musical Aesthetics, Philosophy of Music.

OMÜİFD



Öz: Bir müzikal hermenötik kurmayı deneyen filozoflar ve müzikologlar, büyük bir sorunla karşılaşmaktadır: Müzikal bir yapı ve onun sözel tanımı arasında var olan ilişkiye uygun olan bir anahtar nasıl belirlenecektir? Dolayısıyla, Kretzschmar and Schering gibi yazarların düşünceleri, teorik çelişkilerden kurtulamamakta ve bilhassa, sistematik bir müzikoloji isteğine paralel olarak tarihsel müzikolojinin amaçlarının izinden gitmeyi amaçlayan bir disiplinin belirsizliğine işaret etmektedir. Daha güven verici bir paradigma, sanatın kişisel duygunun ve hayatın ifade şekillerinden biri olduğunu düşünen Dilthey'in düşüncelerine yön vermiştir. Onun yeniden inşaya dayalı çalışması, yorumcuya geçmişin müzikal tecrübesinin özünü tanımlamasına imkan veren tecrübelerin (Erlebnisse) özel karakteri sayesinde tarihsel dönemleri izafileştirmeye çalışmaktadır. 1933 yılında yayımlanan *Die grosse deutsche Musik des 18. Jahrhunderts* adlı çalışmasında, açıklamaları (Kretzschmar'ın ilk çalışmalarının ana konusunu oluşturan içsel estetik değer nezdinde), genel anlayış açısından çok daha temsil edici olan müzikal formlara istinaden eserlerle çok fazla ilgili değildir. Bununla birlikte, bu bakış açısı aynı derecede sınırlıdır: o bir kez pozitivist ufukla karşılaştığında, yabancı bir psişizm (ruhsallık) üzerine odaklama, zamansal mesafeyi ve yaşama birimlerine ait olan yapısal bağlantıların kaydedildiği tarihselciliğin en belirgin değerini ortadan kaldırır. XX. yüzyıl hermenötüğü, ontolojik düzlemde düşünmeyi bir kenara atarak, psikolojizmin çelişkilerine çözüm arar. Eğer müzik gerçekten insan iletişimi ve etkileşimi kapsamında dilsel biçimlerden biri olarak düşünülebilirse, dil aracılığıyla bir müzik parçasını incelemek ve onu bir ses bölümünün okunmasından daha önemli saymak mümkün hale gelir. Bu ilkenin en doğrudan sonucu, çoktan Luigi Pareyson'un oluşum kuramı ve Emilio Betti'nin metodik hermenötüğü aracılığıyla

bir uygulama alanı ve örnek olarak kullanılmış olan çalınan anın temalandırmasıdır/odaklamasıdır. Bununla birlikte, bu çözüm aynı zamanda kendi içinde birçok problem yaratır, bunlar arasında bir eseri çalan kişilere istinaden dinleyen kişiler bakımından dilin heterojenliği problemi en önemsiz olanıdır. 1988 tarihli kısa bir yazısında Gadamer, müzik olayında anlamının yorumcuların söyleminde --eserin tecrübesi, onun özel yaratımı, yani icra etme olayındaki kadar onu dinleme, -- açığa çıkıyor görünmediğini belirtmiştir. Zira her ikisi (dinleme ve icra) genel anlama formlarının ayırıcı özelliği olan “durma ve bekleme” işlevine teka-bül eder.

Anahtar Sözcükler: Müzik, Hermenötik, Müzikal Estetik, Müzik Felsefesi.



Giriş

Gianni Vattimo'nun, hermenötüğün 1980'lerde Avrupai felsefi tartışmanın bir tür genel diline dönüştüğüne dair iddiası, aynı zamanda müzikoloji alanında da geçerlidir. Felsefe ve müzik estetiği gibi disiplinlerde, özellikle yorumlama teorisinden ödünç alınan terimleri ve kavramları kullanma eğilimini sergilemek kolaydır.¹ Bazı durumlarda hermenötiğe referans basit bir öneri ile yetinse de, başka durumlarda o en büyük spekülative veya kanıtlamacı tutkunun bir sonucudur. Analitik disiplinler kadar alımlama kuramı ve tarihi² içinde elde edilen sonuçlarla bir yargı oluşturulacaksa, hermenötik; yapıların basit açıklama düzeyini aşma projesini (o, aynı zamanda A.B.D.'de geliştirilen fenomenolojik yönelimin³ eklettik önerileriyle paylaşılmaktadır), sosyoloji, eğitim, didaktik, etnomüzikoloji

¹ Cf. K.TARNAWSKA-KACSOROWSKA, *Hermeneutics of Musical Composition. Theoretical and Practical Issues*, dans *Transmission e recezione dele forme di cultura musical*, (Atti del XIV Congresso della Società internazionale di Musicologia), I.éd. A. Pompilio, D. Restani, L. Bianconi, F. A. Gallo Torino, EDT, 1990, p.662; J.-J.NATTIEZ, *Analizi musical ed ermeneutica. Un'intervista a Jean- Jacques Nattiez*, éd. R. Rossi, "beQuadro", 49-50, janvier-juin 1993, pp. 33-34; F. FAROTTI, *Ermeneutica dell'Atonalismo*, "Civiltà musical", 16, novembre 1992, pp. 107-13; P. SANTI, *Storia, criticae interpretazione della musica moderna*, "Civiltà musical", 16, novembre 1992, pp. 29-74.

² Cf. M. GARDA, *Teoria della ricezione e musicologia*, dans *L'esreianza musikale'de .Teoria e storia della riciozione*, éd. G. Borio ve M. Garda, Torino, edT, 1989.

³ Cf. *Fenomenologia della musica negli Stati Uniti*, éd. R. Miraglia, "Axiomathes" 2, septembre 1995.

vs. gibi disiplinlerin sonuçları üzerine kurulan bir eser ile ilgili küresel kavrayışı cezbetmek amacıyla desteklemiş görünüyör.⁴

Zaten 1973 Kongresinin Açılış konuşmasında Carl Dalhaus, Hans Gorg Gadamer tarafından Hakikat ve Yöntem'de (Wahrheit und Methode)⁵ sergilenen teorik modelin imalarını hesaba katma fırsatının altını çiziyordu. Temel soru, eserin ve onun yapılarının derin analiziyle bir hakikatin muhtevasını kavrayışın birleştirilip birleştirilmeyeceğini bilmektir. Bu anlamda Adorno tarafından yönetilen Mahler'in eserinin analizi başarılı bir örnek olarak görünmektedir; bunun özel nedeni şudur: yorum, tam bir otonomi içinde düşünülen konuşma diline mensubiyetten asla vazgeçmemiştir. Adorno şu ön-kabulden hareket eder: söylemlerin (bütün, gelişim, gerçekleşme vs.) formel bileşenlerinin hepsini yansıtan sesli materyallerin başkalaşmasında, sosyal ve tarihi bağlantıların izinin arka planda yansıdığı görülebilir. Bununla birlikte bu teze epistemolojik planda geçerli bir doğruluk kriteri eşlik etmemektedir ve onun idealist ön-kabulünü açığa çıkarmaktadır.⁶ Şu husus tartışma götürmez: Adorno'nun yorumlama egzersizi basit formel bir analizden hareketle teşhiri çok zor olan sesli yapının anlamının düzeylerini ve görünümünü ortaya çıkarmayı başarmış ve böylece teorik temel farklılıklara rağmen hermenötik derslerde de araştırılan, temel bir amaca ulaşmıştır.

Bu önerilerin kaynağında, teorik plan üzerinde az ya da çok formüle edilmiş kavramsal enstrümanlarla desteklenen ortak bir amaç ve tarihî, manevî, sosyal vs. karakteri yavaş yavaş açığa çıkan geniş bir anlam uf-

⁴ Öğretme sanatı (didactique) alanında çok kesin sonuçları arasında K. H. EHRENFORTH'un sentezini belirtmek gerekir, *Verstehen und Auslegen . Die hermeneutische Grundlagen einer Lehre von der didactischen Interpretation der Musik*, Frankfurt am Main-Berlin-München, Moritz Diesterweg, 1971. İlginç disiplinlerarası (interdisciplinair) bir bakış açısı için, cf. *Musik und Verstehen. Aufsätze zur semiotischen Theorie, Ästhetik und Soziologie der musikalischen Rezeption*, d. P. Faltin ve H.-P. Reinecke, Köln, Arno Volk Verlag-Hans Gerig KG, 1973.

⁵ *Beiträge zur musikalischen Hermeneutik*, éd. C. Dahlhaus, Regensburg, Gustav Bosse Verlag, 1975, p. 7.

⁶ Cf. A. SERRA VEZZA, *Musica, filosofia e società in Th. W. Adorno*, Bari, Dedalo libri, 1976, p. 62-83.

kuna yönelik sesli yapıyla ilgili bir proje bulunur. Bu işlemin temelinde şu ön kabul vardır: müzik son kertede bir dil formu olup, bir topluluğun tarihi ilerleyişini bir ölçü içinde yansıtır (veya eleştirir). Bu husus -daha çok imalı bir şekilde kabul edilen veya sessizce geçip giden- *logos* ile onun ilişkisi hakkındadır; bu *logos* Beethoven'in⁷ senfonilerinin tahkikli neşriyye birlikte Hoffman tarafından uygulanan, Romantiklerin "şiirimsi açıklamalar"ından pek de uzak olmayan öncüllere sahip eleştirel ve yorumsal egzersizin temelinde yer alır.

Daha çok analitik yönelimli metodolojilere⁸ bir alternatif olarak anlaşılan bir modelin genel anlamı değerlendirilmeye çalışıldığında, belki belli bir eleştiri akımı tarafından bizzat yürürlüğe konan temayı dikkate almak uygun olur- bu eleştiri akımı, çağdaş müzik⁹ tarafından kuşkulu görülse ve felsefe tarihince¹⁰ göz ardı edilse de- bu yüzyılın başında "müzik hermenötüğü" şeklinde anılmayı talep ediyordu. Herman

⁷ Cf. P.SCHNAUS, E.T.A. *Hoffmann als Beethoven-Rezensent der Allgemeinen Musikalischen Zeitung*, München-Salzburg, Freiburger Schriften zur Musikwissenschaft, éd. H.H.Eggebrecht / Band 8, 1977.

⁸ Cf. W. GERSTENBERG, *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*'da *Hermeneutik VI*, Kassel-Basel, 1957, p. 234.

⁹ Cf. C. DAHLHAUS, *Fragmente zur musikalischen Hermeneutik, Beiträge zur musikalischen Hermeneutik*'de, cit., pp. 159-172, onu revize etmeye çalışan kişi; cf. Aynı zamanda *Contemplating Music*'de yapay şekillenmiş düşünce. *Source Readings in the Aesthetics of Music*, éd. R. Katz ve C. Dahlhaus, II (Import), New York. Pendragon Pres, 1989, p. 615, G. Borio'nun onu belirttiği gibi (*Analisi musical ed ermeneutica. Suola ricostruzione del senso in musicologia, Interpretazione ed emancipazione*'da. *Studi in onore di Gianni Vattimo*, éd. G. Carchia ve M. Ferraris, Milano, Cortina, 1995, pp. 315-330), müzikal hermenötüğün imkanlarını açıklamak için, Schering ve Kretzshmar'ın özet tasvirleri düzeyini çağrıştırmak/ anımsamak (evoquer) yerine, Schenker ve Schönberg'in analitik modelleri arasında var olan ortak hususlar üzerine kurulduğunda, sadece yapısal işitme/dinleme (audition) konusunda Adorno tarafından şekillendirilmiş hipotezlerle değil, aynı zamanda ameri can müzikolojisi tarafından elde edilmiş bazı sonuçlarla Dalhaus'un tarihsel eleştirel bakışını birbirine bağlayabilecek bir çizgiyi izleyerek, müzikal analizle estetik yargı-lama/düşünce veya değer arasındaki ilişkinin araştırmasına yönelmek daha faydalı görünüyor.

¹⁰ Temel müzik sözlükleri "Hermenötik" başlığını içeriyor olduğu halde bu disiplinin yediden tarihî bir yapılandırmasına imkan veren metinlerin içinde yer almadığı görülüyor. (éexcepté J. WACH, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, II vol., 1929; rééd. Hildesheim, Georg Olms, 1966, pp. 24-25) müzikal alanda kendi genişletmelerine referans.

Kretzschmar tarafından, geçmişin¹¹ müzikal başyapıtlarının icra edildiği sırada daha çok salon programlarını şekillendiren edebî girişlere kendi soyluluğunun karakterini vermek için kullanılan bu terim, her ne kadar teorik içerikleri tarihselciliğin kavramsal enstrümanlarıyla bir arada görülecek kadar büyük bir şey olmasa da, Dilthey'den ödünç alınmıştır.¹² Kretzschmar (düşünüldüğünden daha fazla tanınmış yazar: diğerleri arasında onu hatırlatan Adorno ve Mon olacak), müziği yaşanmış bir tecrübenin aynası olarak düşünüyordu ve şuna kanaat getirmişti: notaların "konuşma"ya uygunluğu, kesinlik arz eden söylemin uygunluğundan ayrılır, oysa "sonuçta seslerin dili söz dil içinde asimile edilebilmektedir".¹³ Anlamanın amacı, anlamı okumaktır, onun özü "gerçek uzmanın tüm ilgisini hemen hemen engeller ve gerçek uzman sadece bu özü anlamakla kalmaz, aynı zamanda onu temel eserlerinde kendi kelimeleriyle açıkla ve tasvir eder".¹⁴

156

OMÜİFD

Temel problem müziğin yapısı ile onun dilsel tasviri arasında var olan ilişkinin anahtarının belirlenmesinde bulunmaktadır. Çok sayıda tanıtım broşürlerini ve salon programlarını dikkate alan iki büyük teorik denemesinde Kretzschmar, kesin normatif bir kriter elde etme amacıyla *Affektenlehre*'e açıkça atıf yapmaktadır.¹⁵ Modern müzikal estetik yorumuyla ilgili alegoriyi "ifade" (expression) ve "taklit" (imitation) gibi iki kavram hakkında sergileyen bir zayıf teorik bakış açısının seçimi söz

¹¹ Bu projenin büyük arzusu ta başından beri beri açıktır: Kretzschmar'a göre, daha önce halk ve yayımcılar tarafından bilinmeyen, fakat akademinin dikkatini az çekmiş olan bu yorumlama eylemi "büyük başarı göstermiş olan önemli bir teorik disiplin, tüm müzikal teorinin çok değerli ve son ürünü" olarak değerlendirilmelidir. (*Anregung zur Förderung musikalischer Hermeneutik*, 1902, *Gesammelte Aufsätze aus den Jahrbüchern der Musikbibliothek Peters*'de, Leipzig, Breitkopf, 1911, p. 168).

¹² Cf. W.BRAUN, *Kretzschmars Hermeneutik, Beiträge zur musikalischen Hermeneutik*'de, cit.; C. Dalhaus ve R. Katz, op. cit., p. 615. A. NOWAK'ın belirttiği gibi (*Dilthey und die musikalische Hermeneutik, Beiträge zur musikalischen hermeneutik*'de, cit., p. 16) onlar arasında yakınlıklar vardır, fakat bunlar, *Bausteine zur Poetik*'de özelenen estetiğin psikolojik temellerinin araştırmasından daha az hermenötik bir temanın tanımla ilgiliidir.

¹³ H. KRETZSCHMAR, *Anregung*, cit., p.172.

¹⁴ *Ibid.*, p.173.

¹⁵ *ibi.*, pp. 190-191; Id., *Nue Anregung zur Förderung musikalischer Hermeneutik: Sadzästhetik* (1950), *Gesammelte Aufsätze aus den Jahrbüchern der Musikbibliothek Peters*, cit., pp. 280-293.

konusudur. Bir yandan Kretzschmar, müziğin doğrudan bir tutkunun muhtevasını dile getirmesini isteyen varsayıma dayanır, diğer yandan da bu ilişkinin tanımında duygusal etki teorisi tarafından formüle edilen retorik figürlerinin yorumuna başvurur¹⁶ ve kendi öncüllerini aşan beraklık düzeyine kadar onu götürür.¹⁷

Sistematik müzikolojinin arzularını tamamen ihtiva ederken, tarihsel müzikolojinin amaçlarını teşhis etme amacındaki bir disiplinin muğlaklığı buradan kaynaklanmaktadır. Buna yol açan kesin bir iddiaya rağmen, bu teşebbüsün sonuçsuzluğu apaçık ortada durmaktadır.¹⁸ Onun sonuçlarının, somut yorum pratiği ışığında değerlendirilip değerlendirilmediği daha az tatmin edici görünüyor. Anlamanın uygulamasını zayıflatmaya yönelmiş sınırlı iki bakış açısı olarak görülen formalizm ve romantizm arasında dengeyi korumaya çalışırken,¹⁹ Kretzschmar, müziğin büyük

¹⁶ Mattheson'un 1713'de her bir enstrümana özel bir duygusal renk ve tını malettiği biliniyordu. (cfe., P.KIVY, *The fine of repetition. Essay in the philosophy of music*, Cambridge, Cambridge University Press Paperback, 1993, pp. 229-249); aşağı yukarı on yıldan daha geç bir zaman sonra, Scheibe *Figurenehre* adını verdiği aynı doktrini yeniden ele alıyor ve belirli müzikal figürlerle birbirine uyan heyecan durumları arasında yerleştirilmiş benzerliği sıraya koymayı tasarlıyordu (cfr. C. Dalhaus ve R. Katz, *op. cit.*, pp. 113-125). Böylece, dizilerin, nota gruplarının ve belirli müzikal formüllerin vs. duygusal kimliği üzerine kurulmuş beste doktrininin temelleri ortaya konuyordu.

¹⁷ Cf. J. NEUBAUER, *The Emancipation of Music from Language. Departure from Mimesis in Eighteenth-century Aesthetics*, New Haven-London, Yale University Press, 1986, p. 42, ki, G. J. B. BÜLOW *Music, Rhetoric, and the Concept of Affections: A Selective Bibliography*. "Notes", 30, 1973, pp. 250-259'a dayanarak, duygular üzerine, barok düşüncelerin muğlak karakterinin müzikal retoriğinin açıklamasını/doğruluğunu düzenlemenin uygunluğunu ifade ediyor.

¹⁸ "Anlamlı olmak" ve "anlatmak arasındaki farkı çok somut bir şekilde değerlendirerek (ve genel olarak çok büyük teorik tedbirleri alarak), P. KIVY, (*The Corded Shell. Reflections on Musical Expression*, Princeton University Press, 1980) bir yorumlama modeli oluşturmak için bu belâgat modellerinin kullanımının imkanını yeniden ele aldı. Bununla birlikte, Kretzschmar'ın teşebbüsü, temel olarak ona yol açmış olan projesinin ona katılıp katılmadığı daha az doğal görünüyor (cfr. H. D. SOMMER, *Praxisorientierte Musikwissenschaft. Studien zu Leben und Werk Hermann Kretzschmars*, München-Salzburg, Freiburger Schriften zur Musikwissenschaft, vol. 16, 1985).

¹⁹ Biçimci, "kulak işitmek üzere, göz görmek üzere olduğu zamanda insanın mirasının (kalıntısı) ölü olmadığını unutup or gibi görünür"; diğer yandan, "müzik bestelemek ve dinlemenin uyur gezerliğe ilişkin eğilim ve durumlarla hiçbir ilgisi yoktur, fakat daha

şaheserlerine giriş repertuarı oluşturdu; bu repertuar içinde formel bileşenlerin incelenmesi, dinleme esnasında ortaya çıkan psikolojik bileşenlerin ve tarihî-kültürel bağlamın mülâhazasıyla birleşir.

Benzer amaçlar, *Zur Grundlegung der Musikalischen Hermeneutik* (1914)'de dinleyiciyi esere en fazla yaklaştırmaya çalışan bir yaklaşımın temel değerini tasvir eden Arnold Schering'in²⁰ *Kunstlehre*'ini karakterize eder. Tarihsel bağlamın kurgulanmasını ikinci plana bıraktıktan sonra, sesli / tonlu anlatım (langage tonal)'ın temel elemanlarıyla ilişkili heyecan ve sakinleşme gibi bir takım psikolojik faktör üzerinde odaklanılmalıdır.²¹ Biz, Stephan Witasek'ten Theodor Lipps'e Graz, Munich Leipzig ekollerinin üyeleri tarafından geliştirilen farklı versiyonlarıyla *Einführung*'ün teorisinin ön kabullerinden uzak değiliz. Schering, yorum pratiğini zenginleştirmek için ses psikolojisinin sonuçlarından yararlanır. Hiçbir zaman unutmamak gerekir ki, yorumcu "daha ziyade tecrübenin yerini tutan bir incelemeyi sunmak ister"²², ve bunun için imgeleri, kavramları, analogileri ve fikirler topluluğunu formüle edebilecek sözlü dilden yararlanır. Böylece, "iradenin özel bir eyleminin imgesi yavaş yavaş çok açık hale gelir".²³ Böyle bir dinamiği bilince taşımak yorumcunun temel ödevidir. Analogilerin seçimindeki keyfiliği asgariye indirmek için, psikolojik tip analizine göre ikinci derecedeki bir söylemi dikkate almak gerekecektir. Başka bir deyişle, bilimsel olarak temellendirilen bir içsel yaşam teorisiyle eski *Affektenlehre* (duygusal etki teorisi)'yi güncelleştirmek gerekmektedir.

Bununla birlikte psikolojik açıklama, asıl ve gerçek müzikal yapılar ile dinleyicinin duygusal katılımının formları arasında sürekli bağı kur-

çok, (o), en büyük zihnî uyanklığı gerektiren bir eylemdir"; H. KRETZSCHMAR, *Anregung*, cit., pp. 172-173.

²⁰ Cf. W. GURLITT, *Arnold Schering* (1941), ID.'de, *Musikgeschichte und Gegenwart*, éd. H. H. Eggebrecht, Wiesbaden, 1966, pp. 149-158.

²¹ Cf. C. Dahlhaus ve R. Katz, *op. cit.*, pp. 616-630.

²² A. SCHERING, *Zur Grundlegung der Musikalischen Hermeneutik*, "Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft", 9, 1914; *Contemplating Music*'de İngilizce çeviri. *Source Readings in the Aesthetics of Music*, éd. R. Katz, ve C. Dahlhaus, cit., p. 630.

²³ A. SCHERING, *Zur Grundlegung*, CİT., P. 633.

makta zorlanır.²⁴ Bu modelden pek ikna olmayan Schering, başka bir çözümün ardına gidecektir. *Beethoven und die Dichtung* (1936)'da, Beethoven'ın eserinin kabulünün kısa bir tarihini ana çizgileriyle belirttikten sonra, Berlinli müzikolog kendi temel tezini şöyle takdim etmektedir: bestekar, meşhur birkaç şiirsel kaynaktan alınan kişilikler ve dramatik durumlardan ilham alır. Liszt ve Strauss'a göre, şiirsel program bizzat kendi asıl amacına ait olmayacaktır: daha ziyade bestenin formel yapısı ve dinamiğinin geliştirileceği bir işaret altında, önemli bir düzen sistemi söz konusu olacaktır.²⁵ Bu izi takip ettikten sonra, Beethoven, onu ortadan kaldıracak ve sadece sonucu korumuş olacaktır. O halde yorumcu, eseri "yaratma sırrını" temsil eden "şiirsel programını" yani metinsel kaynağı teşhis etme ve müzikal formla (sözdizimi, cümle ve yapısı vs. düzeyinde)²⁶ bu programı birleştiren bağları gözler önüne sermek amacını güder. Bu düşünce aynı zamanda Tartini, Geminiani, Beethoven, Schubert ve diğerlerinin eserlerinin okunuşuna da uygulanabilir. Homer'den Goethe'ye, Beethoven'ın "gizli, ezoterik programlarına değin edebiyat dünyası içinde yer alma arzusu, –sadece estetik bakış açısından

²⁴ Aynı zamanda, Herman SIEBECK (*Über musikalische Einfühlung*, 1906, ve *Grundfragen zur Psychologie und Aesthetik der Tonkunst*, 1908)'in (hayli önce) yazılarında görünen durum şudur: onun yazılarında, psikolojik bir perspektifin gelişmesi ve duyguların/affectifs hermenötiği arasındaki bağ filogenetik bir hipotez üzerine kurulmuştur: "patolojik" duygunun "estetik" duygunun farklılaşmasıyla biçimlenen değişim durumuyla izlenilmiş olacak bir topluluğun ilkel duygu durumlarının başlangıçtaki (ilk) belirlizliği/indistinction; eseri/yapıtı, bir kişiliğin ve melodinin sembolü olarak değerlendirilecek, ritim ve armoni (böylece, ikinci bir süs olarak görünen tını) *Gefühlsbilder*'lerin (cf. P. MOOS, *Die Philosophie der Musik von Kant bis Eduard von Hartmann*, Stuttgart-Berlin-Leipzig, 1922; réimpr. Hildesheim-New York, 2975) müzikal idealizasyonun temel faktörlerini oluşturacaktı. Salt psikolojik söylemlerle müzikal dile gelişi özetleme projesi Robert LACH'ın eserinde bulunmaktadır (cf. *Das Inhaltsproblem in der Musikästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der musikalischen Hermeneutik, Festschrift Hermann Kretzschmar*'da Leipzig, Peters, 1918, pp. 74-79). O (eser), psikolojik uyarının farklı boyutları ve melodik tasarımla ilişki içinde dir (cf. GERSTENBERG, *Hermeneutik*, cit., p. 235).

²⁵ A. FORCHERT, *Schering Beethovendeutung und ihre methodischen Voraussetzungen, Beiträge zur musikalischen Hermeneutik*, cit., pp. 41-52'de.

²⁶ "Bizim yeni yazımız sadece, Beethoven tarafından seçilmiş şiirsel malzemelerin müzikal bir form olduğunu ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır"; A, SCHERING, *Beethoven und die Dichtung. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Ästhetik der Beethovendeutung*, Berlin, 1936, p. 64.

örnekler değil, aynı zamanda beste anında hakkıyla kullanılan filolojik ve tarihsel bir analiz yoluyla onu kanıtlamaya çalışan yazar olarak- kendisine eşlik eden akademik baskıya rağmen, temelsiz bir spekülasyon dokusunu açığa çıkarır. Görüldüğü gibi, Schering'in kendi eserini "müzik hermenötüğü" şeklinde nitelendirmek istemesi gerçeği yalnızca bu disiplini apaçık bir "akademik yıkıma" götürür.²⁷

Çok güvenilir bir teorik paradigma, müzikal anlayış konusunda Wilhelm Dilthey'in düşüncesine kılavuzluk etmektedir. Gençliğinde Helmholtz'un (*Die Lehre von den Tonempfindungen als psychologische Grundlage für die Theorie der Musik*, 1863) adlı eseri hakkında bir eleştiri yazısını kaleme almasından itibaren, *Geisteswissenschaften* teorisyeni şu hususu vurgulamaktan vazgeçti: Her ne kadar bilim duyumun uzlaşılabilir karakteri hakkında bize neden sunabilse de, buna karşılık o uyum (ahenk) ve uyumsuzluk (ahensizlik) arasındaki farkı ayırmakta tamamen yetersizdir ve artık güzelin özellikleriyle ilgili bir tanım ileri süremez (zira estetik etki elde etmenin aracı olarak çirkin ve kaba da kullanılabilir).²⁸ Uyumsuz ve uyumlu seslerin kullanımı, tıpkı dizi içinde seslerin organizasyonu gibi, sanatsal tekniğin tarihsel gelişimine bağlıdır. Bu öncüllerden hareketle müzikte gerçekleştirilen şeyin anlaşılması nasıl tanımlanacaktır?

Wagner örneğine dayanarak ve Schleiermacher (1819)'in dersini izleyerek, Dilthey, sanatı kişisel duygunun ve hayatın anlatım formlarından biri olarak düşünür.²⁹ Ölümü sonrasında yayımlanan (*Das musikalische Verstehen*, 1927) adlı fragmanda, o eserin içsel (yapısal) tarzı ile canlı tecrübenin kavrayışını ilişkilendirir. "Devam etmesi için" bu sonuncusu "bir mekanda yerleştirilmiş olmalıdır: notalarda, karakterlerde (harflerde), fonogramda (ses biriminde) veya başlangıçta hafızada." Böyle bir yazı, "müzikal veya şiirsel bağlantının, akışın ve bu eserlerle ilgili gerçek

²⁷ C. Dahlhaus ve R. Katz, op. cit., p.615.

²⁸ W. DILTHEY, *Zur Theorie der Musik, Gesammelte Schriften*'de, XVI, Göttingen, 1972, p. 325.

²⁹ Cf. DILTHEY, *Richard Wagner (1876), Gesammelte Schriften*'de, XV, Göttingen, 1970.

tecrübenin ideal temsilcisidir.”³⁰ O halde müzikal olmayı kendi özerkliği yani “estetik bir değer gerçekleşmesi”³¹ şeklinde ortaya çıkan içsel zorunluluğu içinde incelemek gerekir. Düşüncesinin bu noktasında, Dilthey şunu benimseme eğilimindedir: “müziğin tarihsel incelemesinin amacı eserin arka planında duran (yazar veya bestekârın) zihnî süreci değil (...); fakat daha ziyade, muhayyiledeki ifade gibi, süre giden sesli bağlantı, nesnelliktir.”³² Bu şekilde anlaşılan “sesli bağlantı”nın bir görünümü söz konusudur. Her ifade, bu anlamda, “tarihsel olarak gelişen sesler dünyası içinde ortaya çıkan yaşanmış tecrübe ve tabir caizse geleneğin tarihsel sürekliliği içinde birbirine bağlanan tüm araçlar içindeki muhayyile süreci olarak” anlaşılır. İki dünyanın söz konusu olmadığı altını çiziyor Dilthey: burada “deha sadece sesler dünyasındaki bir canlıdır, sanki orada kendi başınadır, bu sesler dünyasında o her bir acıya ve kadere terk edilmiş haldedir, öyle ki, her şey o dünya içinde bulunur.”³³

Dilthey, tartışmayı Kretzschmar’ın elini kolunu bağlayan kolay analogilerden uzaklaştırır³⁴ ve müzikal olayları özel yaşanmış tecrübelerle ilişkilendirmeksizin izlemenin mümkün olduğuna işaret eder; gerçekte, “müziği tecrübe eden kişi kendisinde hatıraları, rastgele uçuşan imgeleri, geçmiş atmosferi ve içine doğan eski belirsizlikleri hissettiğinde, tüm

³⁰ W. DILTHEY, *Das musikalische verstehen, Gesammelte Schriften*’de, VII, (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in dem Geisteswissenschaften*) Leipzig-Berlin, B. G. Teubner, 1927, pp.220-221.

³¹ Sesli yükselişi izlerken biz “zaman içinde yavaş yavaş gelişen bir bütünün bölümlerini” keşfeceğiz, “fakat, eğilim adımı verdiğimiz şeyin esere ait olduğu her bölümünde. Bir ses bir sesi izliyor ve maksal/tonal sistemimizin kurallarına göre birbirleriyle yan yana gelirler; fakat bu sesin içinde sonsuz ihtimaller bulunur ve bunlardan birinin yönetiminde sesler, birincilerin sonrakiler tarafından ortaya çıkarılacağı şekilde ilerler (...). Her bir yönelimde özgür imkanlar söz konusudur. Bu tür bir belirlenimde her hangi bir zorunluluk yoktur. Birbirleriyle yan yana gelen ve yeniden birbirinden uzaklaşan bir tür figürlerin özgür birleşimi söz konusudur (...). İkinci kesitin niçin, doğrudan doğruya bu yeni armoninin derece derece ilerlemesiyle birinciyi izlediğini veya bir çeşitleme içerisinde değişiklikler yapıldığını veya yine bu figürle zenginleştirildiğini bilmiyoruz (...).” (W. DILTHEY, *Das musikalische Verstehen*, cit., p. 221).

³² W. DILTHEY, *Das musikalische Verstehen*, cit., p. 221

³³ *Ibid.*, p.222.

³⁴ Cf. A. NOWAK, *op.cit.*, p. 16.

bunlar kah ritmik keşif kah armonik süreç ya da yeniden yaşanmış bir tecrübeyle kışkırtılır. Tüm sanat dünyasında müzikal yaratma, en kesin tarzda teknik kurallara, en özgür tarzda rûhî olaylara bağlı bir şeydir.”³⁵

Ritmik ve sesli parametreler müziğin ifadeleridir ve müzisyenin sadece tüm bunlar üzerinde odaklanma hakkı vardır; buna karşılık yorumcu şunu hatırlamalıdır: Onun işi ritim, melodi, armoni gibi, yeniden geliş formları, ruhun iniş ve çıkış durumları, kesintisizlik, süreklilik, armoni içinde kurulan psişik hayatın derin boyutu gibi tecrübe edilen hayat sayfalarıyla.”³⁶ Burada, yorumcunun çalışmasının ne olacağı sezilmeye başlanır: o, müzik tarihinin temellerine “önem” doktrinini katmak zorundadır; “önem” doktrini “müzikolojinin diğer parçalarını, yaratma ve dahası, sanatçının dünyası, müzik okullarının gelişimiyle birleştiren bir ara terim” olmayı amaçlar.”³⁷

162

OMÜİFD

Bu imkanı araştırmak için Dilthey, “ritimlerin yalnızca hız değil, aynı zamanda farklı ölçülerle çıktığı *Don Giovanni*’nin sayfaları gibi, meşhur birkaç örneğe bakmayı önerir. Gerçek şudur: insan hayatının çok farklı bölümleri, dans zevki vs. dünyanın çokluğunu ifade edecek şekilde bir araya gelmiş görünür.” Haendel’in bir ezgisinde sesin akışındaki tekrar “hafıza içinde tek bir bakış içinde kuşatılan bütünlüğü şekillendirmeye yeter; bu türün kreşendosu, bir güç ifadesi haline gelir”. Buna karşılık koro şarkılarının yavaş yavaş ilerleyişini ele alalım: “bu tarzda ifade edilen şey dinî bir âyine, zaman içinde duyular üstü ile ilişkiye, sonsuzlukla sonlunun ilişkisine benzemektedir.” Kantat’ın durumu, örneğin, Bach’ın Kurtarıcı (İsa) ile titreyen ruhun diyalogunu temsil ettiği kantatında, durum oldukça karmaşıktır: bir yandan sert aralıklar, tiz notalar, renkler içerisinde şekil değiştiren hızlı, kaygılı notalar psikolojik bir tipi işaret ediyor; diğer yandan dingin, derin notalar, sakinleştirici notaların şema-

³⁵ W. DILTHEY, *Das musikalische Verstehen*, cit., p. 222.

³⁶ *Ibid.*, p.223.

³⁷ *Ibid.*, p.223.

sına bağlı yavaşça ilerleyen notaların çokluğu Kurtarıcı'nın psikolojik durumuna işaret ediyor.”³⁸

Bu örnekler bizi şu sonuca götürüyor: “müzikal anlatım” iki plan üzerinde gelişir, önce sözlü şiirsel kaynağa bağlı bir ifade olarak “ve sözle nesnel olarak belirlenmiş şeyin yorumu doğrultusunda belirlenen bir nesne ile”, sonra “sonsuz yani belirsiz nesne” gibi hiçbir belirtinin olmadığı enstrümantal müzik içinde”. Bu son anlatım düzeyi en ilginç olanıdır, çünkü Schopenhauer olduğu gibi Dilthey için de o “aynı hayata”³⁹ uygun düşmektedir.

Bu defa üniter bir tarih vizyonu oluşturma iradesine eşlik eden aynı motifler, 1906-7'ye doğru yazılmış, fakat 1933'te yazarı öldükten sonra yayımlanmış *Die grosse deutsche Musikdes 18. Jahrhundertst'* de bulunmaktadır. Konu seçimi şu tespitle açıklanır: “Bach ve Haendel ile içsel sanatın liderliği roman milletinden Almanya'ya geçmektedir”, burada *Erlebnis*'in temel öznesi “topluluk ve onun bir üyesi olarak bireydir.”⁴⁰ O halde yorum, artık eserlere (içsel estetik değerlerinden ötürü Kretzschmar'ın takdim yazısının temel amacını oluşturan “büyük ustaların başyapıtları”) değil, fakat “toplumun bilincini” [Gemeindebewusstsein] büyük oranda temsil eden müzikal formlara iliştilir. ⁴¹

Barok çağda, mesela, koro şarkısı ve kantat “dinî bilincin en gerçek temsilcisi” olurlar. Eser, yaşanmış tecrübenin çok yakını olma imtiyazına sahip görünen sanatsal bir türe aidiyeti gereği yorumcuya çağrıda bulunur, çünkü “ruhsal durumda ve iç süreçte bulunan şey, doğrudan ve

³⁸ *Ibid.*, p.222-24.

³⁹ *Ibid.*, p.224.

⁴⁰ W. DILTHEY, *Die grosse deutsche Musik des 18. Jahrhunderts, Von deutscher Dichtung und Musik*'de, Leipzig ve Berlin, 1933; ikinci éd.de H. Nohl ve G. Misch, Stuttgart-Göttingen, Teubner, 1957; tard. It. De R. Diana, *La grande musica tedesca de XVIII secolo*, Napoli, Flvio Pagano Editore, 1989, p. 3.

⁴¹ W. DILTHEY, *La drand musica tedesca*, cit., p. 3. NOWAK'ın gözlemlediği gibi (*op. cit.*, p. 17), bu olay, hermenötik paradigmasının ve tipolojik kategorilerin tanımı içerisinde ele alındığı önemle açıklanabilirdi.

aracısız olarak müzik içinde tecrübe edilebilir.”⁴² Dilthey, bağlamın tarihî bileşenlerini teşhis etmeyi, bu bağlam içine müzikal formu yerleştirmeyi ve kendi ifadesini özel bir *Erlebnis* (tecrübe)’le birleştirmeyi ister (bu kavram, Dalhaus’un gözlemlediği gibi, kendi önemi içinde en sade ve en olumlu, hala tarihsel olarak şekillenmiş görünen yaşanmış bir tecrübeye erişirmeye elverişli bir kategori olarak anlaşılacaktır).⁴³

Böylece o, yorumcuya geçmişin müzikal tecrübelerinin özünü tanımlama imkanı veren tecrübelerin (*Erlebnisse*) özel karakteri sayesinde tarihsel çağları görecelileştirmeye çalışan bir yeniden kurgulama çalışmasının prensiplerini tespit ediyor.⁴⁴ Mesela, Mozart ve Haydn’ın dinî mûsikisinin karşılaştırmalı analizi, lutherciliğin ve Katolikliğin dinî tecrübesi arasında var olan farkı gün yüzüne çıkarır.⁴⁵ Bununla birlikte bu perspektif, aynı zamanda sınırlıdır: bir defa pozitivist ufuktan bakıldığında, yabancı bir ruhî duruma odaklanma iradesi zamansal mesafeyi ortadan kaldırır, yaşayan birimlerin yapısal bağlamlarını kaydetmiş olan tarihselliğin en özel değerini silikleştir ve mutlak kesinliği içinde yakalanan bir tecrübeye yönelmeyi veya otantik “tarihsel bir tecrübe”ye yer bırakmayan bir “çözümleme” çalışmasına tümüyle kendini adamaya teşvik eder.⁴⁶

Bu zorluk karşısında duraksamamak için, Heidegger’den itibaren düşünmeyi ontolojik zemine aktararak psikolojizmin çelişkilerini çözmeye çalışan XX. Yüzyılın hermenötiğinin önerilerini incelemek gerek-

⁴² W. DILTHEY, *La drand musica tedesca*, cit., p. 4. Alman geleneğinde müzikal anlatımın gelişmesi “Protestancılığın maneviyat ve söz üzerine kurulduğu” olayla açıklanır. “Protestancılıkta, en yüce dini olayların açık bir şekilde ortaya çıkışına karşı bir saygı/kaygı crainte vardı: müzik sadece müzik tarafından yansıtılan bir eylemi yansıtıyordu”.

⁴³ Cf. C. HAHNHAUS, *Grundlagen der Musikgeschichte*, Köln, Arno Volk Verlag Hans Gerig K. G., 1977; trad. it. de G. A. De Toni, *Fondamenti di storiografia musicale*, Firenze, Discanto, p. 100.

⁴⁴ Cf. A. NOWAK, *op.cit.*

⁴⁵ Cf. G. MARINI, *Dilthey filosofo della musica*, Napoli, Guida, 1973, pp. 59-60; G. DUANTI, *Estetica musicale. La storia e le fonti*, Milano, R. C. S., 1999, p. 397.

⁴⁶ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 286; cf. M. FERRARIS, *Storia dell’ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, p. 397.

tedir. “Anlaşılan varlığın dil olduğu”⁴⁷ na dair temel prensibi formüle etmeye odaklanan Gadamer’in eseri bu konuda bize özel bir örnek sentez sunmaktadır. Bu prensipten biz, müzikal bir eserin yorumuna uygulanabilir hangi sonuçları elde edebiliriz?

Cevap önemli bir temel tercihe bağlıdır:

1) Şayet o, içinde ontolojik farklılığın ifade edildiği, bir sanat eserini anlamının vuku bulduğu sözlü /yazılı dil anlamında sınırlı tanımıyla logos içindeyse, müziğin anlamını dilsel ufuk içine aktarmak gerekecektir; ki bu durumda yorumlama çabası müzikal bir yapının salt tasviri ya da açıklanmasından farklı bir egzersiz olarak tanımlanacaktır, ve o açılmakta olan özel bir dilin ışığında anlamın varlığına ait olacaktır.

Şayet bu çözüm seçilirse - Gadamer’in özellikle *Vahrheit und Methode*’unun birkaç sayfasında logos’un sözel /yazılı bağlantılar olarak dile getirdiği temel tercihlerine çok yabancı olmamakla birlikte, sözel /yazılı düzey içindeki temel “sıçrayış” sorunuyla yüzleşilir. Sorun, örneğin Hans Heinrich Eggebrecht’in araştırmasında görüldüğü gibi, alımlama teorisi ve tarihi ile ilgilidir. Daha genel olarak, şayet icra eser ve dinleyici arasındaki diyalogla destekleniyorsa, bu durumda eserin kendi bağlamındaki tecrübesinden farklı olan bir zeminde bu diyalogun hangi amaçla oluşacağı merak konusu haline gelmektedir. Soru daha da keskin bir şekilde şöyle sorulabilir: Benzerliklerin sağlamlığının veya söylemin tesadüfiliğinin sadece metaforik olarak “dil” şeklinde tanımlayacağımız bir tecrübeyi içerdiğini nasıl garanti edebiliriz?

2) Eğer müzik gerçekten dil formlarından birini oluşturuyorsa ve o bir iletişim veya insanî etkileşimi sergiliyorsa, o zaman ikinci anlamdaki dil içinde müzik eserini sorgulamalı ve onu sesin hareketinin okunmasına hasretmelidir. Bu prensibin hemen ortaya çıkan sonucu icra anının tematikleştirilmesidir⁴⁸, ki bu Luigi Pareyson’un oluşum (formatif) teorisi⁴⁹ ve

⁴⁷ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, cit., p. 542.

⁴⁸ H. G. GADAMER, *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins*, trad. It. De R. Dottori ve L. Bottani, *La problematica della coscienza estetica, L’attualità del bello*’da. *Studi di estetica ermeneutica*, éd. R. Dottori, Genova, Marietti, 1986, p. 68.

Emilio Betti'nin metodik hermenötiği⁵⁰ tarafından verilen örnekte ve uygulama alanında açığa çıkar. Bu çözüm bir çok soruna yol açmaktadır, konuşmacının dilinin heterojenliği dahil. Zira icra eden kişi sıradan her hangi biri değildir. O ayrıca dillerin farklılığını, aralarındaki farklılığı koordine eden ve aralarındaki çeviriye izin veren ufkun ışığında sorgular. Bu ufuk sonuçta dilin materyal karakterinden ve sınırlı ufkundan kendisini ayırarak Hegel'in ki ile özdeş bir ruhsal (tinsel) alanda yok olur.

1988'deki kısa bir yazısında Gadamer, büyük bir ihtiyatla, dil içinde diyalogun gerçekleşme ve anlama çalışmasının imkanını bulan felsefe için müziğin deşifre edilemeyen bir şaşırtıcılığı (gizem) temsil etmeye devam ettiğini kabul eder ki, bu durum Fisagor'un çağından beri müziğin kaderini paylaşıyor görünen bir disiplin olan matematikle karşılaştırılabilir.⁵¹ Sayılara bakıldığında ki, onların içerisinde tamamen sözden uzak

⁴⁹ Farklı yerlerde (örneğin, *Estetica. Teoridella fortività*, Milano, Bompiani, 1988, pp. 221-225), PAREYSON, Gadamer'in hermenötiği vasıtasıyla genişçe incelenen temalara el atan sanat eseriyle (*Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1983, pp. 68-70' de özetlenen onun şekillenmesi ve gerçekliği arasındaki ilişkinin hermenötik karakterine benzer) ilişki içerisine sokulan yorumsal süreci açıklamak için müziğin olgusunu kullanır. "(Gadamer hermenötiği) için hermenötik süreç, hermenötik çabanın sonsuz verimliliğinin övüldüğü sonsuz zenginleşmeye açık bir süreçtir" (cf. F. BIANCO, *Pensare l'interpretazione*, Roma, Editori Riuniti, 1991).

⁵⁰ Kendi müzikal yorumunun tarifinde (tiyatronun tarifindeki gibi), Betti, Croce'un disiplinleriyle (cf. G. BIANCO, *L'interpretazione musicale*, Torino, Einaudi, 1967 ve E. FUBINI, *Musica e linguaggio nell'estetica contemporanea*, Torino, Einaudi, 1973) özetlenen bir problematikte karşılaşır: icra yaratıcı bir eylem olarak değerlendirilebilir mi? Cevap, "ideal anlar" veya iki temel planın kimliğinin belirlenmesinde yatıyor, yani, önce "metnin doğru ve tam anlayışı" sonu için var olan, veya partiyonlarla temsil edilen "kansız ve cansız" bu forma (bu anlamda, Nietzsche'nin şu kelimesi açık olarak belirtiyor: "kanımız sadece onları konuşurmayı başarır") yeniden hayat verme işi, okumadır, sonra kendi bütünü içinde yaratıcı sürecin ve hangi değerlendirmeyi tekrar yapmanın söz konusu olduğu sürekli dialektik bir zaman, yazarın sorduğu ve onu nasıl çözdüğünün ifadesinin problemi (E. BETTI, *Teoria generale dell'interpretazione*, Milano, A. Giuffrè, 1955, p.764). Sonuç olarak, ayrıca teknik olarak, bir yeniden oluşturma "bizzat kendini inşa etme bilincine karşı yenilenme ve doğruluğun bir dialektiğini yapma" senteziyle konuşulacak bir şey olmuştur; Gurtwängler'in orkestra şefliği eyleminde örnek bir tarz görüldüğü gibi, "bir o tantik ve doğruluk yeniden yapılandırmasında teknik görünüm hiçbir zaman ilhamın lirik karakterinden ayrılmamalıdır". (E. BETTI, *op. Cit.*, p. 778).

⁵¹ H. G. GADAMER, *Musik und Zeit. Ein philosophisches Postscriptum, Gesammelte Schriften* de, VIII, Tübingen, Mohr, 1993, p. 362.

bir düşünce gerçekleşmektedir, şaşırtıcı bir durum ortaya çıkmaktadır: “şairin düşüncesi ya da kavramsal olarak gelişen bir düşünce için bu soyut sembollerin kullanımı ve bu geleneksel semboller var olan muğlaklığı aydınlatmaktan ziyade daha da karartan bir maske gibi ışıldamaktadır.”⁵² Müzik bu suskun kavramlar içinde asimile olmaya izin vermez, kelime gibi iş gördüğü anda, farklı dünyaları buluşturan eylemi gizli bir topluluğa işaret eder. Burada konuşmayı Dilthey’den Heidegger’in Thrasybulos Georgiades⁵³ ve Heinrich Besseler⁵⁴ gibi öğrencilerine uzanan bir gelenekle ilişkilendirmek gayet mümkündür; bunlar Batı’da müziğin karakteristik tanıklığının önemine vurgu yapmışlardır. Bu gelenek hassas biçimde Gadamer⁵⁵ tarafından ele alınmaktadır.

Bununla birlikte Gadamer, hakikatin değerini bu yeniden inşaya mal etmede tereddüt ediyor: “anlamanın otantik amacı” “sadece yorumcuların kalın ciltleri dolduran yorumlarında değil, belki daha çok eserin her-

⁵² H. G. GADAMER, *Musik und Zeit*, cit., p. 362.

⁵³ T. GEORDIADES, *Music und Sprache. Das Werden der abendländischen Musik, dargestellt an der Vertonung der Messe*, Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer, 1974; trad. It. d’O. P. Bertini, *Musica e linguaggio*, Napoli, Guida, 1989.

⁵⁴ H. BESSELER, *Das musikalische Hören der Neuzeit*, Berlin, Akademie-verlag, 1959; trad. It. de M. Giani, *L’ascolto musicale nell’età moderna*, Bologna, il Mulino, 1993.

⁵⁵ “Bu gizli ana ilke, gregoryan koral şarkısı ve flaman çoksesliliğinde veya Heinrich Schütz’ün müziğinin fiili sitilindeki onun değer olarak ortaya konması gibi, batı müziğinin bazı anlatımlarında açıkça ortaya çıkıyor” (H. G. GADAMER, *Musik und Zeit*, cit., p. 363; dfr. Aussi Id., *Die Aktualität des Schönen. Kunts als Spiel, Symbol und Fest*, Stuttgart, Reclam, 1977; trad. It. De ER. Dottori ve L. Bottani, *L’attualità del bello. Arte come gioco, simbolo e festa, L’attualità del bello. Studi di estetica ermeneutica*, éd. R. Dottori, Genova, Marietti, 1986, p. 54.) ki o anlatımlarda, grek trajedisi, “gregoryan koral şarkısı” ve *Quat’ Sous operası*, onların, aşağı yukarı tüm kültürel önkabuller ve tüm sınıflara ulaşarak iletişim kurma (...) ve duygu ve düşüncesini anlatma kapasitesi nedeniyle aynı plan üzerinde yer almışlardır. Benzer bir düşünmeyle, “mesajlar dünyasının sıfır seviyesine doğru getirme ve dillerin-langage yavaş yavaş bayağlaşmasının” müzikal ve sanatsal dilinin otantikliğini düzenlemeyi arzu eden Gianni VATTIMO (*Linguaggio, linguaggio artistico, linguaggio musicale, Musica e filosofia*’da, *Promlemi e momenti dell’interpretazione filosofica della musica*, éd. A. Caracciolo, Bolgna, il Mulino, 1973, p.30), rock müziğin, punkçü müziğin ve kitle sanatının hermenötik temelleri üzerine saygınlıklarını kazandırmaya ve Adorno’nun “militan” durumundan doğan afaziye karşı onların rehabilitasyonu ve yönlendirmiştir. (*Oltre l’interpretazione. Il significato dell’ermeneutica per la filosofia*, Bari, Laterza, 1995, pp. 89-91).

kese konuşur hale gelmesinde tezahür ediyor görünmektedir. Her bir yorumcu, hangi anlamda olursa olsun, sadece bu amacın gerçekleşmesi için kendisini unutturmaya can atmalıdır.”⁵⁶ O halde karşılaşma tecrübe içerisinde meydana gelmektedir: eseri anlama eserin somut olarak oluştuğu esnada açığa çıkmaya başlar. Bu (anlama ve eserin somutlaşması) genel anlamının formunu karakterize eden “durma ve bekleme” işlevine karşılık gelen müzik icrasında tezahür eder.⁵⁷



⁵⁶ H. G. GADAMER, *Musik und Zeit*, cit., p. 364.

⁵⁷ Gadamer’in bakış açısından icra (şiiir, müzik ve dans) üzerine kurulu sanatlar, “her gözlemciden, temsilci olmasını gerektiren”, her sanat eserini içine alan çağdaş-zamansal bir gelişmeyi gözler önüne serer. (H. G. GADAMER, *Das Spiel der Kunst*, trad.it.de R. Dottori ve L. Bottani, *Il, gioco dell’arte, L’attualità del bello*’da, cit., pp.180-181). Sonuçta bir bakışımızı heykel sanatına doğru çevirirsek, inşa ederken ve de resimleri okurken veya yine bir mimari esere “göz atarken” ve “ziyaret ederken” hatırlarız. Burada aynı zamanda çağdaş-zamansal süreç söz konusudur. Sanatın zamansal-çağdaş tecrübesinin özeti durma ve oyalanmayı öğrenmekten ibarettir. Bu belki, bize uyarlanmış, yani bitmiş, sonsuzluk olarak isimlendirilen en iyi karşılık parçası olabilir, (H. G. GADAMER, *L’attualità del bello*, cit., p. 49; cfr. ID’de sunulan müzikal okuma egzersizine de., *Über das Lesen von Bauten und Bildern*, trad. It. De R. Dottori ve L. Bottani, *La lettura di edifici e di pint*, *L’attualità del bello*’da, cit., pp. 149-150.

DİN DİLİNİN DOĞASI ÜZERİNE WITTGENSTEIN'A YENİDEN BAKIŞ *

KEVIN KIMBLE**

(ÇEV.) HALİL İBRAHİM DOĞRAMACI***

Revisiting Wittgenstein on the Nature of Religious Language

Abstract: In his *Lectures on Religious Belief*, Wittgenstein presents us with a view of the nature of religious discourse according to which religious claims are non-cognitive and not verifiable or assessable for correctness by means of evidence. I argue that, contrary to what is implied in LRB, these features do not follow from an analysis of the language game of religion, given that such an analysis is carried out on Wittgenstein's own terms. A natural suggestion is that his assessment of the status of religious language is guided in part by implicit acceptance of a verification criterion of meaning held independently of any analysis of language games. While Wittgenstein could thereby combine his view of language games and his use theory of meaning with this verification condition in assessing the meaning of religious statements, such a move comes at considerable philosophical cost.

* Bu makale, "Revisiting Wittgenstein on the Nature of Religious Language" başlığıyla Asian Social Science Dergisi'nde yayımlanmıştır.

Bkz. Kevin Kimble, "Revisiting Wittgenstein on the Nature of Religious Language", Asian Social Science, Vol. 6. No. 6; June 2010.

** Felsefe Bölümü, National Chung-Cheng Üniversitesi 168 University Road, Min-Hsiung, Chia-Yi, Taiwan 621 Tel: 886-5-272-0411 ext. 31422 E-mail: [kekimble77@yahoo.com]

*** Arş. Gör., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi ABD. [ibrahim.dogramaci@omu.edu.tr].

Keywords: Wittgenstein, Religion, Religious Language, Language Game, Verification, Meaning, Non-Cognitivism.



Öz: *Dinsel İnanç Üzerine Dersler*'inde Wittgenstein bize, dini söylemin doğasına dair, dini iddiaların kavramsal-olmadığına, doğrulanamaz ya da doğruluğu kanıt yoluyla değerlendirilemez olduğuna dayanan bir bakış açısı sunar. Biz onun bu çalışmada ima ettiğinin aksine, bu özelliklerin din dili oyununun bir analizinin -böyle bir analizin Wittgenstein'in kendi kavramları üzerinde gerçekleştirildiği düşünülür- sonucunda olmadıklarını ileri sürüyoruz. Tabii bir iddia şudur: Onun din dilinin konumuna dair değerlendirmesi kısmen, dil oyunlarının herhangi bir analizinden bağımsız olarak ele alınan anlamın doğrulanması kriterinin üstü örtük bir şekilde kabulünce yönlendirilmektedir. Her ne kadar Wittgenstein böylece kendisinin dil oyunları görüşü ve kullanıma bağlı anlam teorisini, dini ifadelerin anlamını değerlendirmede bu doğrulama koşulu ile birleştirebilmişse de böyle bir hamlenin hatırı sayılır bir felsefi bedeli olmuştur.

Anahtar Sözcükler: Wittgenstein, Din, Din Dili, Dil Oyunu, Doğrulama, Anlam, Kavranamazcılık.



1. Giriş

Ludwig Wittgenstein'in geç dönem felsefesinde ileri sürülen fikirler din felsefesinin en güncel tartışmalarda ön plana çıkan geniş bir yelpazedeki konuları üzerinde kapsamlı bir etkiye sahiptir. Wittgenstein'in çok büyük önemi haiz dil oyunları kavramı ile dini inancın gerçek karakterini ele alış tarzı arasındaki ilişkinin sorgulanması ciddi ihmalkârlığa uğramış bir alandır. *Felsefi Soruşturmalar ve Dinsel İnanç Üzerine Dersler*'indeki çeşitli pasajlar bu meseleye önemli ölçüde ışık tutacaktır. Benim çalışma planım şu şekildedir: Birinci bölümde, Wittgenstein'in anlam teorisinin merkezi ilkelerinden birini yani onun dil oyunları kavramını kısaca açıklayacağım.¹ İkinci bölümde Wittgenstein'in *Dersler*'inde ortaya koyduğu dini söylemin üç temel özelliğinin ana hatlarıyla çerçevesini çizeceğim. Son bölümde ise bu özelliklerden ikisinin, böyle bir analizin Wittgenstein'in

¹ Norman Malcolm, Wittgenstein'in tüm yaklaşımının teori-karşıtı olmasından dolayı onun böyle bir "teori" benimsemediğini ileri sürmüştür. (Norman Malcolm, Wittgenstein: A Religious Point of View?, London: Routledge, 1993.) Biz kolaylık olsun diye bu makalede teori kelimesini Wittgenstein tarafından savunulan 'görüş' ya da 'tutum' anlamında kullanmaya devam edeceğiz.

kendi kavramları üzerinde gerçekleştirildiği göz önüne alındığında din dili oyununa dair bir analizin sonucu olmadığını ileri süreceğim. Onun din dilinin konumuna dair değerlendirmesinin kısmen, dil oyunlarının herhangi bir analizinden bağımsız olarak ele alınan anlamın doğrulanması kriterinin üstü örtük bir şekilde kabulünce yönlendirildiğini söylemek normal bir önermedir. Dinsel söyleme uygulandığı biçimiyle Wittgenstein'in genel anlam teorisinin bu iki bileşeni arasındaki gerilimi vurguladıktan sonra, daha önce önerilen uzlaştırmanın dikkate değer felsefi bir bedelle sonuçlanmasının aksine, bu gerginliğin çözümü için makul bir yol önermekteyim.

2. Wittgenstein'in Dil Teorisi

2.1 Dil Oyunları

Wittgenstein'in *Felsefi Soruşturmalarda* geliştirdiği dil ve anlam görüşünün, dilin mantıksal olarak birbirinden farklı ve bağımsız olan dil oyunlarının bir karmaşası şeklinde ele alındığı bir görüş olduğu genel olarak dile getirilebilir: "Dil ile dilin örüldüğü eylemlerden oluşan bütüne 'dil oyunu' diyeceğim."² Bir kelime ya da cümlenin anlamının ne olduğunu bilmek için onun neyi "resmettiği" değil; hangi işi ya da görevi yerine getirdiği sorulmalıdır. Wittgenstein'in basit bir dil oyununa dair en ünlü illüstrasyonlarından biri, bir inşaat ustası ile onun kalfasını içinde bulunduğu şu durumla ilgilidir:

A, yapı taşlarını kullanarak bir bina yapmaktadır. Yapı taşları olarak da küpler, sütunlar, plakalar ve kirişler vardır. B'nin görevi, taşları A'ya, onun ihtiyaç duyduğu sırayla vermektir. Bu amaçla, "küp", "sütun", "plaka", "kiriş" sözcüklerinden oluşan bir dilden yararlanırlar. A bunları yüksek sesle söyler; B, bu seslenişi duyduğunda getirmesi gerektiğini

² Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1958, 7. kısım, s. 5. Bundan sonra PI olarak referansta bulunulacaktır.

öğrenmiş olduğu taş hangisiyse onu getirir. Bunu tam bir ilkel dil olarak kavra.³

B, A'nın kastettiğini otomatik olarak anlamayacaktır. Kelimelerin ve cümlelerin belirli şekillerde nasıl kullanıldığını öğrenmelidir. Yani o, A tarafından verilen emirleri anlamaya başlayabilmek için bile daha önceden bir takım ön faaliyetler içinde eğitilmiş olmalıdır. Örneğin o, *adlandırma*'nın ne olduğunu, görünüşte bir şeye işaret ederek onu tanımlamanın ne anlama geldiğini, belirli birtakım isimlerin (örn. "plaka") neye referansta bulunduğunu ve A, emri yüksek sesle dile getirdiğinde ne yapacağını kavramalıdır. Böylece, bu belirli egzersizin anlamını öğrenmek için, söylenen cümleler ve onu çevreleyen davranış ve eylemler, iç içe geçmiş dilsel ve dilsel olmayan hareketler serisi olarak görülmelidir. Wittgenstein bunu oyun oynamaya benzetir:

Sözcüklerin tüm kullanım sürecinin, çocukların anadillerini öğrenmelerini sağlayan oyunlardan biri olduğunu düşünebiliriz. Bu oyunlara "dil oyunları" diyecek ve ilkel bir dilden bazen bir dil oyunu olarak söz edeceğim. Taşların adlandırılması ve söylenen sözcüklerin tekrarlanması süreçlerine de dil oyunları denebilir. Sözcüklerin tekerleme söylenerek oynanan oyunlardaki kimi kullanımlarını bir düşün. Ayrıca dil ve dilin iç içe geçtiği örülü olduğu etkinlikler bütününe de "dil oyunu" diyeceğim.⁴

Wittgenstein dil oyunları oluşturan sayısız türde cümle ve söz bulunduğunu ve kelimelerin ve cümlelerin pek çok farklı kullanımları olduğunu söyler. Örnekler, bir nesneyi tanımlamak, bir olayı anlamak, bir hipotezi oluşturmak ve bunun sağlamasını yapmak, fıkralar anlatmak, bir hikâye uydurmak, bir tiyatro oyunu oynamak gibi eylemleri kapsar. Nasıl ki satranç oyunu, oyunun nasıl oynandığı ve nasıl ilerlediğini tanımlayan kendine has kurallar olmadıkça oynanamazsa, farklı her cümle türü ve dil oyunu da, dilin nasıl kullanıldığı ve anlaşıldığına dair belli bir takım kuralları baştan varsayar.⁵ İşte dilin anlamını keşfetmek, bir

³ Pİ, 2. kısım, s. 3.

⁴ Pİ, 7. kısım, s. 5.

⁵ Pİ, 23. Kısım, s. 12; 563-567. kısım, s. 150.

oyunu oynanırken izleyerek anlamaya ve kuralları tümevarım yoluyla çıkarmaya benzer.

Dilin kazanılması ve kullanılması hem sözlü hem de sözlü olmayan davranışı gerektirir ve verilen herhangi bir dilsel ifade kendisi olmak dışında bir bağlam içinde ortaya çıkan bütün bir eylem bağı içinde bir elementtir. Wittgenstein'in bir "yaşam biçimi" adını verdiği, bu bütün eylemdir.⁶ Farklı dil oyunlarını kullanan insanlar, birbiriyle herhangi bir zorunlu ilişkisi olmayan farklı yaşam biçimlerine katılırlar. Çeşitli kelimeler, ifadeler ya da cümleler değişik dil oyunlarında ortaya çıkabilirse de bu, birinin onlar vasıtasıyla bir dil oyununda yaptığı şeyin diğer bir dil oyununda yaptığı şeyle aynı olduğu anlamına gelmez. Her dil oyunu bir diğerinden mantıksal olarak ayrıdır. Wittgenstein, nasıl ki tüm oyunlar için ortak olan herhangi bir zorunlu özellik yoksa aynı şekilde tüm dil oyunları için de zorunlu olarak ortak olan herhangi bir şey bulunmadığını iddia eder. Çeşitli dil oyunları oluşturan tüm bu eylemlere bütünlük kazandıran şey "örtüşen ve kesişen" bir yığın ilişkidir. Bu ilişkiler ise, aynı ailenin birkaç kuşağında gözlemlenebilen *ailevi benzerliklere* benzerdir.⁷

2.2 Kullanıma Bağlı Anlam Teorisi

Şayet tam olarak aynı olan kelimeler ve cümleler farklı dil oyunlarına ait olabiliyorsa, o zaman onların bir dil oyunundaki anlamlarını diğer dil oyunundaki anlamlarından ayıran nedir? Wittgenstein'in cevabı kendisinin *kullanım-anlam teorisindedir*: Bir kelimenin, ifadenin ya da cümlenin anlamı, onun belirli bir dil oyununda hususi bir şekilde istihdam edilmesi ya da uygulanmasına bağlıdır. Bir dil oyunundaki ifade, başka bir dil oyunundaki aynı ifade ya da cümleden çok farklı bir anlama gelebilir. "Anlam" sözcüğünden yararlandığımız durumların –hepsinde olmasa da– büyük bir kısmında, bu sözcüğü şöyle açıklayabiliriz: Bir kelimenin

⁶ PI, 23. kısım, s. 11.

⁷ PI, 67. kısım, s. 32.

anlamı, dildeki kullanımınıdır.”⁸ Wittgenstein sözcükleri ve cümleleri bir kişinin herhangi bir dil oyununda belirli hamleleri yapmasına yarayan araçlara benzetir:

Bir alet kutusundaki aletleri düşün: Çekiç, kerpeten, testere, tornavida, cetvel, tutkal çanağı, tutkal, çiviler, vidalar. Bu nesnelerin işlevleri ne denli çeşitliyse, sözcüklerin işlevleri de o denli çeşitlidir. (Ve her iki durumda da benzerlikler vardır.) Elbette kafamızı karıştıran şey, sözcüklerin konuşurken duyduğumuz ya da yazılı veya basılı olarak karşılaştığımız aynı tip görünüşleridir. Çünkü onların kullanımları bize o kadar da belirgin bir şekilde sunulmaz.⁹

Bir cümlenin anlamını bilmek için onun neyi “resmettiği” değil; hangi iş ya da görevi ifa ettiği sorulmalıdır. Wittgenstein, tezinin daha ileri bir örnekleme olarak “yönlendirme” kavramını işe koşar. “Bir el tarafından yönlendirilmiş olmak” ifadesinin (ya da bu ifade ile tanımlanan davranışın) tamamen farklı şeylere karşılık gelebileceği sayısız durum düşünülebilir. Böyle bir eylem, bir oyun alanında gözleri bağlı olarak bir sağa, bir sola yönlendirilmek olarak tanımlanabilir. Ya da başka bir yere zorla yönlendirilmek, dans ederken partner tarafından yönlendirilmek ya da samimi bir arkadaş ile bir yürüyüşe çıkmak suretiyle yönlendirilmek de olabilir. Bunlar ve diğer örnekler Wittgenstein’in, *Tractatus* adlı eserinin kelimeler ve kavramların zorunlu bir mizaçla birbirine bağlı olduğu öğretisini kesin bir dille reddeden geç dönem felsefesindeki anti-özcü temayı vurgular. (*Tractatus*’un öğretisinin) aksine, kelimeler ve cümleler kullanıldıkları farklı dil oyunlarında değişen roller oynarlar ve belirli bir dil oyunu içinde anlamın ne olduğunu belirleyen de budur. Filozoflar (şeylerin bireysel özünü sezmeye dayalı bakış açısıyla) kelimeleri ve

⁸ Pl, 43. kısım s. 20. Wittgenstein’a göre, bir kelime için doğru olan şey aynı zamanda bir ifade ya da cümle için de doğrudur. Bu anlamda o, “Bir araç olarak şu cümleye ya da kullanımı itibarıyla onun anlamına bak” (23. kısım, s. 12, vurgu bana ait). Benzer şekilde diğer bir pasaj şöyle devam eder: “Peki hangi anlamdır bu? Bu anlamın sözel bir ifadesi yok mudur? Ama tümcelerın anlamlarının aynı olması kullanımlarının aynı olmasından oluşmaz mı?” (20. kısım s. 10).

⁹ Pl, 11. kısım, s. 6.

kavramları analiz etmeye son vermeli, bunun yerine ampirik bir tutum takınmalı ve kelimelerin ve cümlelerin aslında gündelik hayatta nasıl kullanıldıklarına bakmalıdırlar.¹⁰

Wittgenstein'in kullanım olarak anlam teorisi aynı zamanda, var olan birçok farklı dil oyununun mantıksal ayrıklığını da ileri sürer. Her bir dil oyununun, kelimelerin ve cümlelerin o oyundaki müstakil rollerini idare eden kendine has "kurallar" kümesi vardır. Bir dil oyununun pratikleri diğer biriyle yargılanamaz ya da haklı çıkarılamaz, zira böyle bir değerlendirmenin sürebileceği herhangi bir ortak çerçeve yoktur. Wittgenstein *kurallar* hakkında konuştuğunda, 'kural'ı, dilin ya da gerçekliğin doğası içinde yerleşik olan ve öyle ki bir kişinin dil kullanımının takip etmesi *gereken* bir şey anlamında kullanmaz. Belirli bir kural ya da bir cümlenin belirli bir yorumu, "yorumladığı şeyle birlikte havada asılı durur; ona dayanak görevi göremez."¹¹ İnsanlar arasında gerçek vakalarda ne yaptıkları ve ne söylediklerinin mukavelesi, belirli bir söz ya da fiilin verili bir kurala uyup uymayacağını belirleyen şeydir. İnsanların, kurallar izledikleri için dil kullanımında belirli bir yol üzerinde mutabık kaldıklarını söylemek yerine, onların anlaşmasının kuralların anlamını saptadığını ve içeriğini tanımladığını; diğer bir deyişle kuralların neler *olduğunu* insan pratiğinin belirlediğini söylemek daha doğrudur.

Dil oyunlarının birbirinden farklı olduğu ve her birinin dilin ya da davranışın nasıl kullanıldığı ve nasıl yorumlandığını belirleyen kendine has kurallar dizisi olduğu düşünüldüğünde, felsefenin (Wittgenstein'a göre) *dilin yanlış kullanımı* yoluyla kendi başına dert açmaya güçlü bir temayülü vardır. Felsefi problemler çoğu kez, bir dil oyunu içinde ortaya çıktığı haliyle bir ifade ya da sözün, başka bir dil oyunu içinde kullanımı ile ilgili kurallar doğrultusunda yorumlanması sonucu ortaya çıkar. Bu, birisinin dile, bir dil oyununda (uygun olarak) ifa ettiği görevin aynısının başka bir dil oyununda yerine getirtmeyi denediğinde meydana gelir. "Felsefi düşünce, dili kendi uygun bağlamı dışına çıkararak ve -hiç değil-

¹⁰ Pİ, 172. kısım, s. 70; 116-117. kısım, s. 48.

¹¹ Pİ, 198. kısım, s. 80.

se- dilin, kendine has bağlamın haricindeki bağlamlara uygun anlaşılabilirlik kriterlerine nasıl uygun kılınacağı üzerinde kafa yorarak sözde-sorunlar üretmek için vahim bir eğilim göstermiştir.¹² Böylece Wittgenstein'a göre felsefi problemler dilimizin işleyişi incelenerek çözülür. Bu da bu işleyişin, onu yanlış anlama dürtümüne *karşın*, farkına varılmasıyla olur. Bu sorunlar, yeni bilgi vermekle değil, hâlihazırda bildiklerimizin bir araya getirilmesi ile çözülür. Felsefe, anlama yetimizin dil vasıtasıyla büyülenmesine karşı bir mücadeledir.¹³

Her türlü felsefi safsata, dile, birbirinden farklı söylem tarzlarında o tarzın kendine münasip dil oyununun kurallarına uymayan *aym işi* yaptırma çalışınca ortaya çıkmaktadır. *Dinsel İnanç Üzerine Dersler*'inde Wittgenstein, dinsel söyleme dair böylesi hataların yapıldığı tarzı örnekleme girişiminde bulunmaktadır. Şimdi değineceğimiz şey bu dersler olacaktır.

176

OMÜİFD

3. Wittgenstein'da Dini Söylemin İçeriği: Üç Anahtar Özellik

3.1 Kanıtı Dayalı Olarak Değerlendirilemezlik

Wittgenstein'ın farklı dil oyunları görüşü ve kullanım-anlam teorisinin onun dinsel inanç tartışması üzerine etkisi nedir? *Dersler*'inde, Wittgenstein için din dili oyununu diğer genel söylem formlarından ayıran üç ayrı niteliğin farkına varılabilir. İlki şudur: Dinsel inançlar ne kanıtı dayanır ne de rasyonel doğrulamaya açıktır. Wittgenstein'ın *Dersler*'inde sürekli tekrar ettiği iddia, din dili oyununun bilim dili oyunu ya da tarih dili oyunu gibi diğer dil oyunlarından *mantıksal olarak ayrı* olduğudur.¹⁴ Dini

¹² W. Donald Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief*, New York: St. Martins Press, 1975, s. 59.

¹³ Pl, 109. kısım, s. 47. Başka bir yerde Wittgenstein "Bizi ilgilendiren kafa karışıklıkları, dil, deyim yerindeyse boş viteste çalıştığında ortaya çıkar, iş gördüğünde değil." demektedir. (132. kısım, s. 51.). Wittgenstein, "anlama yetimizi büyüleyen" iki çeşit hatayı kastediyor gibi görünmektedir; ilki, kendisinin bir cümlemin 'yüzeysel grameri' ve 'derin grameri' dediği şeyler arasındaki karmaşayı içerirken (664. kısım, s. 168.), diğeri ise yanlış resmin kullanılmasıyla yanlış yönlendirilmiş olmayı kapsar.

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, 1966, ss. 54-72 (ed. Cyril Barrett). Bundan sonra LRB olarak referansta bulunacaktır.

şeyler söylediklerinde insanların, bilim adamı ya da tarihinin söylediği ya da yaptığından tamamen farklı bir şey söylediklerini ve yaptıklarını ileri sürer. “Nasıl bir Tanrı inancı olursa olsun, test edebileceğimiz ya da test etme metodu bulabileceğimiz bir şeye inanılmaz.”¹⁵ Dinsel inanç, ne belli deneysel doğrulara sahip olma; ne de belirli önermelerin lehine ya da aleyhine olan kanıtı tartma meselesidir. Çünkü böyle olması, en önemli noktayı kaçırmaya sebep olacak ve “gerçekte tüm yapıyı yıkacaktır.”¹⁶ Dini inançları alıp onları desteklemek (ya da yanlışlamak) amacıyla mantıksal ya da ampirik kanıtlar yığmak, onları sadece batıl inanç seviyesine indirmek olacaktır. Wittgenstein’in bir Kıyamet Günü’ne inanmakla ilgili tartışması bu noktayı açıklama görevi görür:

“Evet, belki öyle olabilir belki de olmaz.” diyenler tamamıyla farklı bir düzeyde yer alırlardı. Bu kısmen, bir insanın niçin şunu söylemeye istekli olmadığını da açıklamasıdır: “Bu insanlar bir kıyamet günü olduğu fikrini (ya da görüşünü) şiddetle savunuyorlar.” “Fikir” biraz tuhaf kaçıyor. İşte bu nedenle farklı sözcükler kullanılıyor: ‘doğma’, ‘iman’. Hipotezden söz etmiyoruz, ya da yüksek olabilirlikten. Ne de bilme hakkında konuşuyoruz. Bir dini söylemde şöyle ifadeler kullanırız: “Şunların şunların olacağına inanıyorum”, ve bu ifadeleri bilimde kullandığımız tarzdan farklı bir tarzda kullanırız.¹⁷

Wittgenstein’in buradaki iddiası şudur: Bir Kıyamet Gününe inanmaya, belirli bir derecede akla yatkınlığı ya da mantıksallığı olan gerçeğe dayalı bir meseleymiş gibi davranmak, din dili oyununu biliminkiyle karıştırmaktır. Din dili oyunu içindeki ifadelerle, diğer söylem formlarında bulunan ampirik ya da doğrulanabilir önermelerle aynı şekilde yaklaşılabileceğini farz etmek en kötü hata türüdür. Wittgenstein, din dili oyunu içindeki ifadelerin hem mantıksız olduğunu hem de makul *olmadığını* söyler; onlar, bazı savunucuların bilim ve tarih diline yamayarak onları mantıklı göstermeye kalkışmaları anlamında mantıksızdır. Yine onlar

¹⁵ LRB, s. 60.

¹⁶ LRB, s. 56.

¹⁷ LRB, s. 56-57.

makul *değildir*, zira onlara hiçbir şekilde bir makullük meselesi olarak yaklaşılmaz. Bir kimse, mantıksal muhakemeye ya da bir fikri beslemek için sıradan gerekçeler olarak düşünülebiyecek şeylere başvurarak dinsel inançları savunmaz. Dinsel inançları, gerekçelere ya da sadece dinsel - olmayan dil oyunlarının önermelerine dayandırmak Wittgenstein'a göre bir kimsenin sahibi olduğu inançların bizzat kendisini yıkmak ve onları önemlerinden yoksun bırakmaktır.

3.2 Kognitif Olarak Önemi Bulunmamak

Dinsel söylemin ikinci belirleyici özelliği şudur: Bu gibi ifadeler gerçeklere dayalı bir öneme sahip değildir –yani bu ifadeler olgu meselesi değildir. Wittgenstein Kıyamet Gününe inanmakla birinin yukarıda bir Alman uçağı olduğuna dair inancını karşılaştırır. Eğer kişi, ikinci durumda “Olabilir, o kadar emin değilim.” diye cevap verse, bir inanca sahip kişi olarak aynı dil oyununu konuşacaktı. Fakat ilk durumda “aramızda büyük bir uçurum olduğunu söylediniz... Sorun, benim ona yaklaşık bir yerde değil, fakat tamamıyla farklı bir noktada bulunmam sorunu değildir.”¹⁸ Bu, Wittgenstein'ın inananlar ve inanmayanlar arasındaki farklılıklar ve onların neden birbirleriyle “çelişen” şeyler olarak düşünülemediği hakkında dile getirdiği düşüncelerle yakından ilişkilidir. Bu basitçe dine inananların inanmayanlardan belirli bir takım şeylerin söz konusu olup olmadığı ya da bir takım olayların gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hakkında farklı düşünmeleri meselesi değildir. Aksine, inananlar inanmayanlardan bütünüyle farklı bir şeyi kastederler. Bu ikisi birbiriyle çelişmez, çünkü onlar aynı “yaşam biçimi”ni paylaşmazlar. Wittgensten bunu açıklamak için şu örneği verir:

İki kişi alalım ve bunlardan birisinin kendi davranışlarından ve karşılaştığı ikilem durumlarında kendisine ne olduğundan söz ettiğini, diğerinin ise söz etmediğini düşünelim. Bu iki kişi tamamıyla farklı düşünmektedir. Oysa buraya kadar farklı şeylere inandıklarını söyleyemiyordunuz. Yine herhangi birisinin hasta olduğunu ve “Bu bir ceza” dediğini,

¹⁸ LRB, s. 53.

benim de “Hasta olursam hiç de ceza diye düşünmem” dediğimi düşünelim. “Tersine mi inanıyorsunuz?” dersiniz –söylediğime tersine inanmak diyebilirsiniz, fakat bu normalde, tersine inanmak dediğimiz şeyden tümüyle farklıdır.¹⁹

Wittgenstein’in örneğindeki iki kişinin görüşleri, birtakım dini önermelerin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında inananlar ve inananlar arasındaki anlaşmazlıktan daha derine inen bir farkı gözler önüne serer. Bilakis onlar, farklı dil oyunları oynadıkları için birbirlerine aynı şeyi söyleyemezler. Talihsizliğini ilahi ceza bağlamında yorumlamayan kişi, bunu yapan inananla ters düşmüş değildir. Zira ikincisinin inancı hiçbir şekilde herhangi bir olgu meselesi değildir ve bu yüzden de *haddizatında* doğru ya da yanlış olabilecek bir şey hakkında değildir. Eğer *dindar insanların inandıkları anlamda* bir Kıyamet Gününe inanıp inanmadığı sorulsa Wittgenstein’in cevabı şu olacaktır: “Hayır, öyle bir şey olacağına inanmıyorum” demezdim. Bunu söylemek, bana tamamen aptalca bir şey gibi görünüyor. Ve sonra bir açıklama yaparım: “.....a inanmıyorum”, ama bu durumda dindar adam betimlediğim şeye asla inanmazdı.²⁰ Wittgenstein’in inançlı birinin iddiasıyla çatışmadığını söylerkenki maksadı şuna dayanıyor gibi görünmektedir: Herhangi bir ifadenin, buna ‘P’ diyelim, inkârının doğruluğu kabul etmek, ‘P-olmayan’ı ileri sürmektir. Fakat ‘P-olmayan’ı söylemek olgusal bir iddia ileri sürmek olduğundan, yürürlükte olan bu iddia, ‘P’nin kendisinin de bir olgusal iddia olmasını gerektirir. ‘P’ olgusal bir iddia *olmadığından* kişi ‘P-olmayan’ı gerçekten iddia edemez. Bu Wittgenstein’in “dindar kişi asla benim betimlediğime inanmaz.” demesinin sebebidir. Neye inandığını açıklaması için baskıya maruz kalsa, Wittgenstein’in tanımını olgusal bir iddia formu kazanabilir. Fakat dinsel inançlar, kavramaya ilişkin herhangi bir içerik ihtiva etmezler. Onların doğruluğu ya da yanlışlığını sorgulamak söz konusu değildir, zira soru geçerli bile değildir. Dini ifadeler, hiçbir şekilde deneysel ve

¹⁹ LRB, s. 55.

²⁰ LRB, s. 55.

olgusal önemi bulunan hiçbir iddiada bulunmaz. Bu yüzden inanan kimse ile çatışmaya imkân yoktur.

3.3 Duyusal Bileşen İçermek

Wittgenstein'a göre dini söylemin çok önemli üçüncü özelliği, dinsel inançta bulunan *hissi* unsurdur. –İnanan kişinin itikadı onun iradesini ve duygularını nasıl da harekete geçirir. Bir kişinin söz gelimi Mahşer Gününe inancının gerçekliğine ilişkin “kanıt”, onun tüm hayatını düzenleyen ve yönlendiren bir çeşit kural olarak iş görüp görmemesidir. “Tüm inançların en katısına” sahip olan kişi, “kendisi için çok çok daha yararlı olan şeyler için yapmadığını yapan ve bu inanç uğruna bazı şeyleri riske atan” kişidir.²¹ Uzak gelecekteki bir tür Kıyamet Günü gibi olayları inanılmaz bir doğrulukta tahmin edebilen insanların var olduğunu varsayalım. Bu öngörü, mümkün olan en iyi kanıtta dayanıyor ve diğer her şeyden daha ikna edici olsa bile, yine de ona inanmak dini bir inanç olmazdı. Öte yandan, böyle bir öngörüden habersiz olan fakat “cehenneme sürüklenmemek için can derdine düşen” ve bir Mahşer Gününe olan itikadının “kendisini hiç durmadan uyararak bir rol oyna[dığı]” kişi, sarsılmaz bir dini inanca sahip olabilir.²²

4. Wittgenstein'in Kavranamazcı Din Dili Görüşü ile İlgili İki Problem

4.1 Kendisinin Genel Anlam Teorisi Tarafından Desteklenmeyişi

4.1.1 Dil Oyunları ve Kullanım Teorisi Dini İfadeleri Nasıl Karakterize Eder

Tartışmanın selameti için Wittgenstein'ın dil oyunları kavramının temel doğruluğunu kabul edelim, özellikle şu çekirdek iddiayı ilgilendirdiği ölçüde: *kullanıma bağlı anlam*.²³ Wittgenstein'ın dil oyunları izahı, onun

²¹ LRB, s. 54.

²² LRB, s. 56.

²³ D.Z. Phillips'e göre bu, Wittgenstein'ın din dili görüşü ile ilgili temel problemi bir kez anladığımızda artık doğru kabul etmememiz gereken bir varsayımdır. Bkz. D.Z. Phillips, “Primitive Reactions and the Reactions of Primitives”, *Religious Studies*, 22(2), 1986, ss. 168-170.

dini söylemin doğası hakkında ileri sürdüğü bir takım anahtar iddialarla gerçekte ne kadar bağdaşıyor? Benim kuruntularım, Wittgenstein'ın din dili nitelendirmesinin ilk iki özelliği etrafında derinleşiyor. –dini inaçların (ve söylemin) kanıt yahut delil vasıtasıyla doğrulanabilir ya da doğruluğu kanıt ya da delil vasıtasıyla değerlendirilebilir olduklarının inkârı ve buna karşılık gelen, böylesi inaçların olgusal ya da kavramsal önemlerinin olmadığı iddiası... Bu iki iddiaya müstakil bir şekilde karşı çıkmak buradaki birincil amacım değildir. Aksine tartışmak istediğim şudur: Bu iddialar, din dili oyununun *kendisinin* herhangi bir *fili analizinin* neticesi değildir. Bilakis bu iddialar, Wittgenstein'ın anlamın bir kriteri olarak (ampirik) doğrulanabilirlikle ilgili zımnen kabul ettiği üstü örtük bir varsayımı teşkil eder. Eğer bu ikincisi, Wittgenstein'ın dinsel söylemin statüsü ile ilgili değerlendirmesinin temeli olarak iş gören şey ise, o zaman onun değerlendirmesi zayıf bir temele dayanıyor demektir. Eğer biz, Wittgenstein'ın bir önceki bölümde ana hatları çizilen, dil oyunlarının doğasına dair kendi izahını kabul edersek bu, şu sonuca varmamıza neden olacaktır: En azından *bazı* dil oyunu türleri, olgu meselesiymiş gibi duran iddiaları kapsar ve hatta belki de bazı durumlarda gerçekliği kanıta dayanarak değerlendirilebilir ve doğrulanabilir. Wittgenstein, herhangi bir dil oyununu anlamak için *insanların gerçekte dille ne yaptıklarına* bakmak ve bu bakıştan öğrenmek gerektiğini vurgular.²⁴ Onun, belirli bir bağlamdaki dilin anlamını öğrenme ile bir çocuğun oyununu o oyun oynanırken izlemek suretiyle anlayıp sonra kuralları tümevarımsal bir şekilde çıkarsamak arasında yaptığı karşılaştırmayı hatırlayın. Belirli bir söylem kipinin kuralları gerçekliğin doğasında “gömülü” değildir. Aksine, kuralların anlamını “tespit” eden şey, dilin zaman içindeki aktüel kullanımıdır. Wittgenstein'a göre bunun yerine ikame edilebilecek herhangi bir şey yoktur. Öyleyse bundan şu sonuç çıkar: Din dili oyununu adamakıllı kavramak için din dilinin nasıl kullanıldığını ve günlük hayatta nasıl ifade edildiğini gözlemlememiz gerekmektedir.

²⁴ Pl, 116. kısım, s. 48; ayrıca bkz. 654-655. kısım s. 167.

Ne yazık ki Wittgenstein'in, bu dil oyunlarını anlama yaklaşımını ciddi bir şekilde benimsemesi kendi din dili nitelendirmesini baltıyor gibi görünmektedir. Zira kişi, din dilinin insanlar arasında tarihsel olarak yaygın *kullanımı* deyince, en azından bazı dini savların, hiç değilse bir kısmı prensipte doğrulanabilir olan, düşünsel olarak öneme sahip olgusal iddialar olduğunu anlar. Bu noktada biz, geniş bir şekilde yorumlanmış olan tarihi Hristiyan geleneğine, din dilinin anlamını araştırmada bir paradigma örnek olarak başvurabiliriz. İncil'in tefsir tarihi ve temel Hristiyan doktrini, işler durumdaki bir din dili oyununun açık bir örneği olma rolünü üstlenir ve bu dil oyununun göze çarpan özelliği ise büyük kilise tarafından bir bütün olarak ortaya konan şu anlayıştır: Hem Hristiyan kutsal metinlerinin hem de Kilise'nin iddialarının çoğu doğal olarak olgusal (ve doğrulanabilir) dir. Kilise'nin gözler önüne serilen tarihi boyunca, Hristiyanlar, Tanrı'nın mucizeler ve diğer vesilelerle dünyaya müdahalesinin yazılı izahlarını, gerçek tarihsel ve olgusal anlamı olan kavranabilir beyanlar olarak anladılar. Şu örnekleri düşünün:

182

OMÜİFD

- (1) Tanrı dünyayı yarattı.
- (2) Yehova Sina Dağı'nda Musa ile konuştu.
- (3) Nasıralı İsa, suyu şaraba çevirdi ve ölüleri diriltti.
- (4) Her birimiz, bilinçli bir ahiret hayatında insanlar olarak yaşamaya devam edeceğiz.

İki milenyumdan fazla bir süre Yahudi-Hristiyan geleneği ve kilise büyük ölçüde bu ifadeleri, Wittgenstein'in olgusal bilgi taşıdığını söylemeye imkân tanıyacağı şu ifadelerle aynı tarzda, kesin olarak sözü edilebilir doğruluk durumlarına sahip anlamlı olgusal iddialar olarak anladı:

- (5) Evren büyük bir patlama ile başlamıştır.
- (6) Büyük İskender Yunanistan'ı fethetmiştir.
- (7) Benim müstakbel fiziksel ölümüm varlığımı temelli olarak sona erdirecektir.

Gerçek meseleler olduklarını ileri sürmede (1) – (4) arası cümleleri (5), (6), ve (7). cümlelerle aynı düzeyde ele alanlar sadece geleneksel Hristiyan ve Yahudiler değildir, aynı zamanda İslam gibi diğer dünya dinlerinin ve Hinduizm ve Budizm'in önemli okullarının ana akım mensupları da, önemli doktrinsel öğretilerine, olgusal ve bazen doğrulanabilir bilgi taşıdıkları gözüyle bakmaktadırlar. Böylece Wittgenstein'in, herhangi bir kognitif ya da anlamlı olgusal unsurun dinsel söylem ile ilgili olabileceğini reddetmesi, bir takım merkezi dinsel inançların ve dünyanın büyük dinleri tarafından ortaya konan iddiaların birincil işlevini göz ardı etmesi anlamına gelmektedir.

4.1.2 Wittgenstein'in Gereğinden Fazla Sınırlandırıcı Dinsel İnanç Kavramı

Görünen o ki Wittgenstein, ya sıradan dindar insanların kendilerinin teolojik ifadeleri günlük yaşamda nasıl *anladıklarını ve kullandıklarını* fark etmemekte; ya da, dini söylemin kavrama ile ilgili yahut olguya dayalı olan unsurunu başka gerekçelerle reddetmektedir. İlk ihtimali düşünelim. Wittgenstein'in *Dinsel İnanç Üzerine Dersler*'deki din dili tartışmasında başvurduğu örnekler, pek çok dindar inananın genelde nasıl düşündüğünü ve konuştuğunu tam olarak tasvir edememektedir. Bu durumu, onun, yukarıdaki II. bölümde özet olarak tartışılan ana örneklerinden birine yeniden dönerek açıklayabiliriz. Wittgenstein, bir kişinin kendi inancını bir "Kesin Yargı" içinde, bir *fikir* ya da *görüş* olarak adlandırmasının (kognitif bir iddiada bulunmak anlamında) tuhaf olacağını ileri sürmektedir. Fakat, çeşitli dünya dinlerinin inananları, kilisenin tarihi boyunca pek çok Hristiyan da dahil, bunun anlamı olan olgusal bir doktrin hatta vuku bulacağı kesin bazı uzay-zamansal olaylara atıfta bulunan ampirik bir iddia olduğunu açıkça anlamışlardır. Aynı pasajın daha aşağı kısmında Hristiyanlığın sözde tarihsel iddialarından konuşurken Wittgenstein şöyle yazar: "Hristiyanlığın tarihsel bir temele dayandığı söylenmişti. Burada tarihsel olgulara, sıradan tarihsel olgulara olan bir inançtan daha farklı bir inanç söz konusudur. Hatta bunlar tarihsel ampirik

önermeler olarak ele alınamazlar.²⁵ Fakat her ne kadar dini önermelerin *bir şekilde* tarih hakkındaki “sıradan” önermelerden ayrıldığı doğru olabilirse de, yine de bundan, dini önermelerin tarihsel, ampirik, doğrulanabilir önermeler olmadığı ya da böyle yaklaşılacağı sonucu çıkmaz. Aksine, daha önce detaylı bir şekilde açıkladığım üzere, (2) ve (3) gibi ifadeler olası bir şekilde bu tarz önermeler olarak ele *almaktadır*. Wittgenstein’in kendine ait, din dili oyununu da içeren dil oyunlarını anlama metodunun perspektifinden, bir inanan olarak ampirik olgu unsurları ya da bilgiye dayalı içerik barındıran belirli teolojik iddialar ileri sürmek, mantıksal bir hataya düşmek değil; daha çok dili, din dilinin kendi anlam ve doğasını (kısmen) belirleyen bir biçimde kullanmaktır. Din dili oyununun analizi şu anlama gelir: En azından bazı dini ya da teolojik ifadelerin kognitif içeriği vardır. Böylece, Wittgenstein’in dinsel söylemin kavramsal olmayan doğası üzerine ısrarı, kendisinin bir dil oyununun işleyişini anlamaya yarayan metodunun tam bir şekilde uygulanmasıyla mantıksız bir şeye dönüşmektedir.

Din dili oyununun bazı dini topluluklarda fiilen nasıl işlediği düşünüldüğünde, din dilinin doğasına özgü, onu herhangi bir olgusal ya da bilgiye dayalı içerik ihtiva etmekten alıkoyacak herhangi bir şey bulunmadığı görülür. Dinin önermelerinin tarih ve bilim dili oyunlarında kullanılan önerme çeşitleriyle herhangi bir benzerliğe sahip *olmadığı* doğru değildir. Wittgenstein’in, din dili oyununun tarih ve biliminkinden *mantıksal olarak ayrı* olduğu tezini kabul etsek bile, dinsel söylemin, bir kısmı ampirik olarak doğrulanabilir olan sınırlı doğruluk durumlarıyla yetinen içerikle karşılaştırıldığında, sahip olduğu temel anlam türü bakımından, diğerlerinden kategorik olarak farklı olduğu iddiasını kabul etmede Wittgenstein’in gittiği kadar ileri gitmemiz gerekmez. Bu, Wittgenstein’in *Soruşturmalar*’da dil oyunları hakkında söylediği şeyle çok iyi örtüşmektedir. Dil oyunları, “birbiriyle kesişen” ve “üst üste binen” ve böylece tüm dil oyunları arasında bir çeşit bağımsızlık meydana getiren bazı or-

²⁵ LRB, s. 57.

tak özelliklere ve ilişkilere sahiptir.²⁶ Bundan dolayı dil oyunları kümelerinin mantıksal ayrıklığı, ortak herhangi bir unsura sahip olmadıkları anlamına gelmez. Bir yandan tarih dili oyunu, diğer yandansa bilim dili oyunu, mantıksal olarak ayırık olabilir; fakat hala kognitif önem ve amprik doğrulanabilirlik gibi ortak birtakım unsurlara sahiptirler. Öyleyse, *mantıksal ayrıklık* kavramının kendi yapısında din dilini, bu aynı özelliklerden bazılarını paylaşmaktan men edecek herhangi bir şey var gibi görünmemektedir.

Şayet Wittgenstein *tüm* din dili fonksiyonlarının, ileri sürdüğü şekilde bilim ve tarih alanlarından radikal bir şekilde kopuk olduğunu düşünüyorsa, insafsız bir şekilde sınırlandırıcı olan bir dinsel söylem ve inanç görüşü benimsemiş demektir. Bu, dinsel söylemin kavramsal-olmadığı yorumunu yapan teolojik düşünce okullarının var olduğunu (ve var olduğunu) ve kuşkusuz çoğunun “Tanrının konuşması”nın zorunlu olarak kelimelerle ifade edilemez olduğu ve insani kavrayışın ötesine gittiğini iddia ettiklerini inkâr etmek değildir.²⁷ Fakat din alanındaki kavranamazlar, dinsel söylemin anlamı ve doğasına dair sadece bir perspektifi temsil etmektedirler. Böyle bir bakış açısı, kesinlikle din dilinin ne şekilde anlaşılması gerektiğini *tek başına* tanımlamaz. Bunun yerine, belki de biz dini söylemi, farklı fakat ilişkili dil oyunlarını kuşatan bir *aile* olarak görmeliyiz. Bazı “egzistansiyel” ya da kavranamazcı teologların teolojik ifadeleri yorumlama tarzları, geleneksel inananların onları anlama tarzlarından önemli ölçüde farklıdır. Dine kavranabilirci yaklaşımın içinde bile ‘Tanrı’ gibi anahtar kavramların kullanımı ve anlamı bir dini perspektiften diğerine değişmektedir. Wittgenstein’in terminolojisini kullanmak gerekirse, bu muhtelif ayırık dil oyunları, ayrı özel bilimlerin dil oyunlarını birbirine bağlayan ilişkilere benzer şekilde, kendi aralarında üst üste

²⁶ Pİ, 66-67. Kısım, s. 31-32.

²⁷ Örneğin bkz. R.M. Hare, *Essays on Religion and Education*, New York: Oxford University Press, 1992; R.B. Braithwaite, *An Empiricist’s View of the Nature of Religious Beliefs*, John Hick, (Ed.), *The Existence of God* içinde, New York: Macmillan, 1968. D.Z. Phillips, *Death and Immortality*, London: Macmillan, 1970’deki tartışma da buradaki görüşle yakın benzerlik taşımaktadır.

binen ve açıkça bir çeşit kavramsal bağımsızlık gösteren ilişkiler taşımak suretiyle birbirleriyle "ailevi benzerlikleri" gösterir. Şayet bu doğruysa, o zaman, Wittgenstein'in dil oyunları ve anlam hakkındaki görüşlerinin titiz bir şekilde uygulanmasının bizi şu sonuca götürmesi gerekir: *Bazı* dinsel söylem çeşitlerinin işlevi aslında, doğal olarak olgusal ve hatta doğrulanabilir oldukları izlenimini veren iddiaları ifade etmektir.

4.2 Bağımsız Doğrulama Kriterinin İnanıncı Olmayışı

Wittgenstein'in (esas olarak *Felsefi Soruşturmalar*'da benimsenen) genel görüşü olan kullanıma bağlı anlam ile onun (*Dinsel İnanç Üzerine Dersler*'de korunmuş olan) dini inanç nitelendirmesini uzlaştırmamanın aşikâr bir yolu, ilkinde, inançlarımızın ve dilsel ifadelerimizin anlamını belirleyen bütünüyle yeterli bir koşul olarak yaklaşmaktan kaçınmaktır. Din söz konusu olduğunda, dilsel ifadelerin kullanımı ve işlevi, anlamın, böyle ifadelerin kanıt vasıtasıyla doğrulanabilir ya da değerlendirilebilir olduğu ilave gerekli koşulu da yerine getirmesi gereken *hemen hemen* yeterli bir koşulu olarak iş görür. Bu doğrulanabilirlik kriteri, kognitif ya da olgusal sayılan herhangi bir iddianın *bir şekilde herhangi bir anlama sahip olduğunun* bağımsız ve zorunlu bir ön koşulu olarak görülmelidir. Bu koşul ve kullanım teorisi ikisi birlikte, anlamın belirlenmesi için müşterek yeter koşulu teşkil eder. Bu noktada, Wittgenstein'i savunan birisi şunu kabullenebilir: Din dilinin bazı kullanıcıları, ifadeleriyle olgu meselesi olan iddiaları kastederken, bu tarz ifadelerin doğrulamaya ya da kanıt vasıtasıyla değerlendirmeye açık olmadığı gerçeği, onları kendilerine atfedilen anlamlı olgusal herhangi bir içeriğe sahip olmaktan alıkoyar. Bundan dolayı Wittgenstein'in savunucusu kullanıma bağlı anlam teorisini elden bırakmayabilir fakat aynı zamanda dinsel söylemin kognitif ya da olgusal içerikten yoksun olduğu konusunda diretir.

Bu fikrin sakıncalı tarafı şudur: Bu düşünce, Wittgenstein'in dinsel söylemin anlamına dair analizinin ağırlığını, dil oyunları kavramıyla ya da kullanım teorisiyle hiçbir bağlantı taşımayan bir şeye (yani tartışmalı bir doğrulama prensibine) dayandırır. Doğrulamacı anlam (kognitif) teo-

rilerinin sorunları iyi bilinmektedir.²⁸ İlkin, bir ifadenin doğrulanabilirliği, ifadenin kesin kanıtı ya da garantisi olarak neyin geçerli olacağını bile bilmemizden önce, ifadenin anlamını öncel olarak kavramamız gerektiği için hali hazırda onun zaten kognitif bir anlama sahip olduğunu baştan varsayıyor görünmektedir. Dahası, bir doğrulanabilirlik koşulunu, sadece bizim kognitif olarak anlamlı saydığımız iddiaları sezgisel bir şekilde yakalayan ifadelerin tümünü kapsayan böyle bir yolla belirlemenin ne kadar zor olduğu kötü bir şöhretle bilinmektedir. Genelde, bu tarz bir kritere göre, bir ifadenin anlamı, o ifadenin iddiasını kesin olarak haklı çıkaracak ya da doğrulayacak olan kanıtsal koşulların açıkça belirtilmesiyle verilir. Şimdi, eğer biz kanıtsal koşulların ya da doğrulanabilirliğin *direkt olarak, ampirik olarak ve kesin olarak* doğrulanabilir anlamına geldiğini anlıyorsak, o zaman şunu söylemeyi kesinlikle istemiyoruzdur: Bir İ ifadesi sadece ve sadece İyi gerçekten doğrulama pozisyonunda olan bir özne varsa doğrulanabilir; ya da İ, sadece ve sadece İyi doğrulayan bir öznenin içinde bulunduğu mevcut ana uygun dünya durumu ile örtüşen mümkün bir durum varsa doğrulanabilir. Bu yorumlamalara göre, geçmişte ya da izleyicilerin olmadığı yerlerde meydana gelen olaylara ya da işlerin durumuna atıfta bulunan ifadeler doğrulanamaz ve böylece kognitif olarak anlamsız olacaktır. Her ne kadar biz, “ampirik ve kesin olarak *prensipte* doğrulanabilir” gibi bir şeyi dile getiren kipsel koşulu zayıflat-sak bile, bu kriter sadece dini iddiaları (sözde) manasız hale getirmeyecek, aynı zamanda sezgisel olarak anlamlı pek çok dinsel-*olmayan* ifadenin de dışlanmasıyla sonuçlanacaktır. Şu formülasyonu düşünelim:

S ancak ve ancak eğer S'yi direkt ya da deneysel olarak doğrulayan bir özneyi barındıran doğanın aktüel yasalarını temsil eden bir *mümkün dünyaya* varsa doğrulanabilir. Geçmişte ya da uzak yerlerde meydana gelmiş olaylar yahut işlerin durumları hakkındaki ifadeler, bu tanıma göre doğrulanabilir, fakat diğer ifadeler sorunsal olarak kalmaya devam eder.

²⁸ Örneğin bkz. Michael Loux, *Metaphysics*, New York: Routledge, 1998, ss. 285-293; ve Mellor'un şu eserindeki derleme makaleler: D.H. Mellor, F.P. Ramsey: *Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Örneğin yukarıdaki formülasyona göre (5). cümle prensipte bile deneysel olarak ya da kesin olarak doğrulanamaz. Fakat (5) sadece kognitif olarak anlamlı değildir, aynı zamanda pek çok kişi onun gerçekte doğru olduğunu düşünmektedir. Herhangi bir bilinçli öznenin ya da bilimsel aracın gözlemsel olarak erişemeyeceği işlere ait bir durumu ifade eden (5). cümleye benzer ifadeler, bu tanıma göre doğrulanabilir olmaya elverişsizdir. Ya da B'nin mevcut bir varlık, E'nin ise herhangi bir zamanda meydana gelen bir olay olduğu şu ifade kümesini düşünelim:

- (8) E meydana gelmiştir.
- (9) Bir B varlığı mevcut bulunmaktadır.
- (10) Bir varlık ya da önceki bir olay E'ye sebep olmuştur.
- (11) B kişisel bir varlıktır (bilinçli, düşünen, eyleme kapasitesi olan)
- (12) Fiziksel-olmayan bir varlık ya da olay E'ye yol açmıştır.
- (13) B maddi olmayan bir özdür (ya da öze sahiptir).
- (14) A, E'ye sebep olan *bütünüyle* fiziksel bir varlık ya da olaydır.
- (15) B *bütünüyle* fiziksel (fiziksel olmayan herhangi bir kısım ya da özelliği olmayan) bir varlıktır.

Bizim doğrulama koşulumuz düşünüldüğünde muhtemelen, sadece (8), (9) ve belki de (10) doğrulanabilir. (Humecu çizgideki buna yakın argümanlar, (10). cümle hakkında şüphe uyandırır). (11) ise doğrulanamaz. Çünkü üçüncü bir gözlemci kişi için B'nin gerçek bilinç ve düşünme özelliklerine sahip olduğunu doğrudan, deneysel ve kesin olarak doğrulamaz imkânsızdır. (12) ve (13) de doğrulanamaz. Çünkü büyük ihtimalle bir kişi, fiziksel-olmayan bir fenomenin varlığını ya da meydana gelişini doğrudan doğruya deneysel olarak doğrulayamaz. (14) ve (15) de benzer şekilde doğrulanamaz. Çünkü kişi, belirli bir fenomenin *yalnızca* fiziksel ya da maddi özelliklere sahip olduğunu deneysel olarak doğrulayamaz. Yine de (10) – (15) arası ifadeler, makul bir şekilde, olgusal öneme sahip olduğu varsayılan kognitif olarak anlamlı iddialar olarak düşünülür. Farz edelim ki *Sina Dağı üzerindeki semadan Musa'ya konuşan bir sesin duyulabile-*

ceği iddiası, tanımlanan anlamda doğrulanabilir ve anlamlıdır. Daha ileri bir boyut olan *birisinin ya da bir şeyin sözlere benzeyen sese sebep olduğu*, ya da *Tanrı'nın sözlere benzeyen sese neden olduğu* veyahut *tamamen fiziksel bir varlığın (insan) sözlere benzeyen sese yol açtığı* iddiaları da kognitif olarak anlamlı savlardır. Fakat az önce zikredilen sebeplerden dolayı, bu iddiaların herhangi birinin prensipte bile deneysel olarak ya da kesin olarak doğrulanması herhangi birisinin kabiliyetinin ötesindedir. Böylece şu an açıkça dile getirilen doğrulama kriteri, anlam için çok katı bir koşuldur.

Doğrulama kriterine eşit şekilde zarar veren bir diğer gerçek şudur: En azından bazı dinsel ya da teolojik iddialar bu koşulu *karşılıyor* görünmektedir. Örneğin, (3) ve (4) gibi iddialar, prensipte doğrulanabilir ve böylece koşulu sağlamış olur. Yukarıdaki (10) – (15) arası ifadelerin bazılarının anlamlı olabilmesine yer açmak için birisi, doğrulanabilirlik üzerindeki *direkt-deneysel-kesin* gerekliliği gevşetmek suretiyle şeytana uyabilir, böylece biz soluğu, *kanıtsal desteğin etkisinde* olan dolaylı ve daha az kısıtlanmış bir doğrulanabilirlik kavramında alabiliriz. Bu önerinin ilk göze çarpan problemi şudur: Bir dereceye kadar dolaylı olan kanıt ve argümantasyonun bu tarz iddialar adına genellikle daha avantajlı olabileceği düşünüldüğünde, birçok dini ve teolojik iddianın doğrulanabilir ve böylece kognitif olarak anlamlı olduğunu teslim etmek çok zayıf ve kapsamlı kalmaktadır. Bana göre, o zaman, yukarıdaki paragraflardaki geniş düşünceler, bir anlam koşulu olarak doğrulanabilirlik kriterini sorunsal haline getirmektedir. Wittgenstein'in bütün din dili doğası değerlendirilmesi böyle bir kritere dayandığı ölçüde bu değerlendirmenin akla uygunluğu sorgulanmaktadır.

5. Sonuç

Wittgenstein'in din dilini kavranabilir-olmayan (gerçeğe dayalı bir anlam ifade etmeyen) ve doğrulamaya açık olmayan olarak yorumlamasının kökeninin izleri, Wittgenstein'in düşüncesinin altında yatan iki muhtemel kaynağa kadar sürülebilir. Bu kaynaklardan biri onun *Dinsel Söylem Üzerine Dersler*'deki, dinsel söylemin doğası üzerine bir incelemenin bizatihi kendisinin, dinsel ifadelerin ve inançların doğrulanabilir ve kognitif ola-

rak anlamlı olmadıklarını ortaya çıkaracağı fikridir. Fakat gördük ki onun *Felsefi Soruşturmalar*'da benimsemiş olduğu dil oyunları ve kullanım anlam teorisi ile ilişkili kavramları düşünüldüğünde, fiili bir din dili analizi böyle bir sonucu desteklememektedir. Bu durum bizim Wittgenstein'in din dili görüşünün altında yatan ikinci muhtemel kaynağı, yani onun dinsel inançlar ve dinsel söylemin durumuna dair değerlendirmesinin, herhangi bir dil oyunu analizinden bağımsız olarak benimsediği bir anlam doğrulama kriterinin zımnen kabulü tarafından yönlendirildiği düşüncesini sırayla göz önünde bulundurmamıza yol açtı. Ne yazık ki Wittgenstein'in dine yaklaşımına yönelik bu mantıklı açıklama, onun yaklaşımını doğrulama kriterinin kendisi ile ilişkili zayıflıklara karşı savunmasız hale getirdi. Böylece yukarıdaki iddiaların herhangi birine dayanarak şu sonucu çıkarmaktayım: Wittgenstein'in din dilinin ve dinsel inancın kavramsal-olmayan konumuna ilişkin cesur değerlendirmesi dayanaktan mahrumdur.

Kaynakça

- Braithwaite, R.B. (1968). *An Empiricist's View of the Nature of Religious Beliefs*. In John Hick, (Ed.), *The Existence of God*. New York: Macmillan.
- Canfield, John. (1981). *Wittgenstein: Language and World*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Clack, B.R. (1999). *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hare, R.M. (1992). *Essays on Religion and Education*. New York: Oxford University Press.
- Hudson, W. Donald. (1975). *Wittgenstein and Religious Belief*. New York: St. Martin's Press.
- Kenny, Anthony. (1973). *Wittgenstein*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Loux, Michael. (1998). *Metaphysics*. New York: Routledge.
- Malcolm, Norman. (1993). *Wittgenstein: A Religious Point of View?* London: Routledge.
- Mellor, D.H. (1990). *F.P. Ramsey: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, D.Z. (1970). *Death and Immortality*. London: Macmillan.

_____. (1986). Primitive Reactions and the Reactions of Primitives. *Religious Studies*, 22(2), 165-180.

Wittgenstein, Ludwig. (1958). *Philosophical Investigations*. Edited by G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan.

_____. (1966). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*. Edited by Cyril Barrett. Berkeley, CA: University of California Press.



KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet – Gelenek İlişkisi,

Prof. Dr. Selçuk Coşkun, 1. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yayınevi (İFAV), İstanbul, 2014, 210 s.

Tarihî süreç içerisinde insan, gerek biyolojik yapısının gerekse çevrenin etkisiyle birlikte yaşadığı insanlarla iletişim kuracağı ortak bir dil ortaya koyar ve bu dil nesillerden nesillere aktarılmak suretiyle o toplumun kodlarını oluşturur. Gelenek diyebileceğimiz bu ortak kodlar, Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla İslam'ın indiği Arap toplumunda gerek önceden gelen bazı uygulamaları devam ettirerek gerek bazılarını ortadan kaldırarak gerekse yeni kodlar meydana getirerek yerini almıştır. Böylece Hz. Peygamber'le birlikte İslam toplumu kendine has bir gelenek oluşturmaya başlamıştır. Şüphesiz bu geleneğin oluşmasında Hz. Peygamber'in uygulamaları en önde gelen etkenlerden olmuş, böylece gelenek ile Hz. Peygamber'in uygulamaları arasında kaçınılmaz bir ilişki meydana gelmiştir.

Selçuk Coşkun tarafından "Sünnet-Gelenek İlişkisi" adıyla kaleme alınan eser, dilimizde fazlaca dile getirilmeyen bu ilişkiyi gündeme taşımaktadır. Yazar, eserin ismine "kavramsal ve olgusal açıdan" ifadesi koymak suretiyle konuyu sınırlandırır ve işin kavramsal boyutunu ele aldığı birinci bölümde sünnet ve gelenek kavramlarını detaylı bir şekilde ele alır. Kelimeleri canlı organizmalara benzeten yazar, kavramların her yer değiştirdiklerinde farklı etkileşimlere maruz kaldığını dolayısıyla zaman içerisinde farklı şekillerde algılandığına dikkat çekerek sünnet

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Dergisi,
2016, sayı: 41, ss. 193-197.

kavramını ele almış ve kelimenin semantik özelliklerinden başlayarak Kur'an'da, Hz. Peygamber'in ifadelerinde ne şekilde geçtiğine, sahabe ve tabiînin sünnet anlayışlarına yer verir. Farklı alanlara göre bu kavramın değiştiğine dikkat çekmek adına tarihî süreç içerisinde fakihlerin, fıkıh usulcülerinin, hadisçilerin, mutasavvıf ve kelimcülerin sünnet anlayışlarına yer verdikten sonra batılılara, çağdaş bazı araştırmacılara ve son olarak da halka göre sünnetin ne olduğunu ortaya koyar.

Yazarın kavramsal boyut olarak ele aldığı ikinci kelime gelenek olup öncelikle bazı kelimelerin bilimsel ortamlardaki anlamıyla toplum tarafından algılanan anlamının farklılığına dikkat çeker (s.85) ve bu doğrultuda bugünün toplumunda geleneğin daha ziyade modern kelimesinin karşılığı olarak terkedilmesi gereken, bu güne ait olmayan olumsuz bir şey olarak anlaşıldığına değinir. (s.86-88) Daha sonra geleneğin semantik yönüne değinen yazar, doğuda daha ziyade örf, adet, an'ane, kültür anlamlarında batıda ise tradition şeklinde kullanıldığına dikkat çeker. Bu bağlamda eskiden gelenek olarak kullanılan bazı uygulamalar sünnetleşmiş, sünnet olan bazı uygulamalar da gelenekleşmiştir. Ancak geleneğin batıdaki karşılığı olan tradition kelimesinin sünnete müradif olarak kullanılması yanlıştır. (s.117)

Bizim asıl ilgimizi çeken bölüm ise sünnet-gelenek ilişkisinin olgusal boyutunu ortaya koyan "Geleneğin Sünnetleşmesi ve Sünnetin Gelenekleşmesi" adı altındaki ikinci bölümdür. Bu bölüm iki kavramın ontolojik yönünü ortaya koymaktadır. Şöyle ki; sünnet ve gelenek ilişkisi denildiğinde akla ikisinin varlık alanları gelmektedir. Yani sünnet mi gelenek içinde var oluyor yoksa gelenek mi sünnet içinde var oluyor. Eğer sünneti statik belli bir şey olarak algılasak geleneğin dinamik olduğu, geçmiş insanlardan daha ziyade bugünü, bugünün insanını etkilediğini görürüz. Bu anlamdaki sünnet, geleneğin içinde var olur, burada kendine bir zemin bulur. Geleneği yok saydığımızda ise aslında kendimizi nötr bir şeymiş gibi varsayarız ki bu durumda sünnet bizim için bir şey ifade etmez. Başka bir şekilde ifade edecek olursak bizler sünneti geleneğin bize getirdiği anlam dünyası içerisinde anlar, anlamlandırırız. Şayet gele-

nek bize bu anlam dünyasını vermezse o vakit bir şeyin hadis veya sünnet olduğunu dahi kavrayamaz duruma düşeriz. Bu bağlamda sünnet eğer sabit/statik bir şey ise geleneğin bize sunduğu anlam dünyası içerisinde sünnetin dinamikleşmesi, hayatın direk içine müdahale etmesi de gelenek sayesinde olacaktır. Eğer sünnetten maksat bunun yaşanması, hayata tatbik edilmesi ise bunun yegâne aracı gelenek olmaktadır. Çünkü bilerek ya da bilmeyerek bir şeylerin bize aktarıldığı, dolayısıyla da “gözümüzü açtığımız şey: gelenek” yani insanlığın mirası olduğuna göre hangi grup veya kişilerce ne şekilde ifade edilirse edilsin sünnet, gelenek içinde ihya olacak, canlılığını, pratikliğini geleneğe yerleştikçe, gelenekselleştikçe alacaktır.

Burada gelenekselleşmekten maksadımız bir şeyin tarihte sürekli yapılması değil bizzat bizi de içine alan süregelen bütün bir kültürün kodlarına işlenmesini kastetmekteyiz. Bu bağlamda yazarın da belirttiği üzere Anadolu’daki çoğu geleneğin içinde hadis/sünnetler vardır. İnsanlar onu artık bir hadis veya sünnet diye değil geleneğin kendisi olarak görmektedirler ki hadis/sünnetin temel amacı da bu olsa gerektir. Aksi durumda hadis/sünnetin teorik olarak tartışılması veya kitaplarda yazılı olması hiçbir şey ifade etmeyecektir. Yazarın da ifade ettiği üzere çocukların sünnet olması, teravih namazının camilerde topluca kılınması, dini bayramlar ve cenazelerde cenaze sahiplerine yemek dağıtılması gibi artık toplumun tamamen kabul ettiği davranışlar kökünü hadis/sünnetten almaktadır. Aynı bu örneklerde olduğu gibi tarihte bazı dönemlerde yapıldığı üzere toplum için hayati önem taşıyan doğruluk, rüşvet almama, insanlara zarar vermemek, kul hakkı gibi sünnetlerin gelenekleşmesi sünnete en ideal işlevsellik kazandırmanın yoludur. Bu anlamda gelenek, sünnetin varlık alanına çıktığı, kendisini bulduğu bir zemini oluşturur. Bu yönüyle sünnet-gelenek arasındaki ilişkisi aslında ontolojik bir ilişkidir.

Bir olgu olarak sünnetin gelenekleştiğini ortaya koyan yazar, üçüncü bölümde bunun kaynak değerine yani epistemolojik yönüne işaret eder. Klasik dönemde islam alimlerin geleneğin kaynak değeri hakkındaki

yaklaşımlarını icma, örf ve amel-i ehl-i medine üzerinden örneklendirmeye çalışır. Rene Guenen, Nasr, Schacht ve Fazlurrahman gibi günümüz araştırmacılarının geleneğin kaynak değeri konusundaki görüşlerine yer veren yazar son olarak uygulanagelen sünnet veya gelenekleşen sünnetin kaynak değerine değinir. Vakıa için Fazlurrahman'ın kullanmış olduğu "living sunnah" kavramını kullanmak uygun görünse de bu kavramın farklı bir mefhum için kullanılmasından dolayı bu kavram yerine "uygulanagelen/yaşanagelen sünnet" tabiri kullanılmıştır. (s. 225)

Yazılı kaynaklarda yer alan sünnetleri bir pazılın bozulmuş legolarına benzeten yazar, bunlardan bir bütün oluşturmanın bunu oluşturan kişilerin isteğine göre yapılması riskini barındırdığına, yaşanagelen sünnetin ise aslında bize tam da bu pazılın bütünü sunduğuna işaret eder. (s.228) Kurban ve başörtüsü gibi Hz. Peygamber tarafından uygulanan sünnetlerin günümüzde tartışılması, daha güçlü ve sürekli olan uygulanagelen sünneti ihmal ederek sadece yazılı kaynaklar dikkate alınarak değerlendirilmekten kaynaklandığını dile getiren yazar, bu doğrultuda direk olmasa da belli kriterlerden sonra yaşanagelen sünnetin kullanılabilceğini kendisi de bazı kriterler zikrederek ortaya koyar. Burada dikkatimizi çeken husus, geleneğin veya gelenekselleşmiş sünnetin epistemolojik değerinin ortaya konması meselesidir. Geleneğin bilgi değeri tartışılabilir mi? Şayet gelenek geçmişten bize gelen ve bizi de içine alan ve de kendisine bizden de bir şeyler katarak geleceğe aktarılan bir şeye bunun içinde yaşayan bundan etkilenen ve bu gelenek içerisinde var olan bizlerin bunun bilgi değerini ortaya koyması ne kadar sağlıklıdır? Bu doğrultuda zaten gelenek bizlere bir anlam dünyası sunmakla görevini fazlasıyla ifa etmiş olmuyor mu?

Netice itibariyle yazar bu çalışmasıyla klasikte amel-i ehl-i medine, icma, amel-i mütevares gibi kavramlarla ifade edilen ancak günümüz akademik çalışmalarda gözardı edilen bir konuyu gündemimize taşımıştır. Genelde İslam düşüncesinde özeldede ise hadis/sünnet alanında gelenekçiliği değil geleneği göz önünde bulundurarak hadis/sünnet değer-

lendirmelerinde yeni bir kavram arayışına girmiş, bu noktada yaşanagelen sünnetin bizlere yardımcı olacağını ortaya koymuştur.

Bu bağlamda çalışma konuya giriş mahiyetinde olup bunun metodolojisinin -yazarın da belirttiği üzere- ayrı çalışmalar gerektirdiği aşikardır.

BEKİR ÖZÜDOĞRU
[ARŞ. GÖR., OMÜSBE]