

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ISSN: 1300-3003

Sayı: 28

Samsun – 2010

ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
ISSN: 1300-3003
2010 Sayı: 28

ONDOKUZ MAYIS UNIVERSITY
DIVINITY FACULTY JOURNAL
ISSN: 1300-3003
2010 Number: 28

Ondokuz Mayıs Üniversitesi adına sahibi /
Owner on behalf of Ondokuz Mayıs University
Prof. Dr. Hüseyin AKAN
Rektör / Rector

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Dekan / Dean

Editör / Editor
Yrd. Doç. Dr. Cengiz BATUK

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Burhanettin TATAR
Prof. Dr. Mahmut AYDIN
Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ
Prof. Dr. Osman GÜNER
Prof. Dr. Yılmaz CAN
Yrd. Doç. Dr. Ali BOLAT
Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇAKIR

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date
Samsun, 2010

Baskı / Printing
Ceylan Ofset

Yayın Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ, Prof. Dr. Abdülkadir TURAN, Doç. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Yrd. Doç. Dr. Abdullah ALPEREN,
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI, Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK, Prof. Dr. Abdullah ÖZTÜRK, Prof. Dr. Abdurrahman ÇETİN,
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, Prof. Dr. Abdülkadir GÜNEŞ, Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK, Prof. Dr. Ahmet ARSLAN,
Prof. Dr. Ahmet BULUT, Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI, Prof. Dr. Ahmet ÇOŞKUN, Doç. Dr. Ahmet KOÇ, Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL,
Prof. Dr. Ahmet Saim ARITAN, Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL, Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU, Prof. Dr. Ali SARIKOYUNLU,
Prof. Dr. Ali TOKSARI, Prof. Dr. Ali YILMAZ, Prof. Dr. Asri ÇUBUKÇU, Prof. Dr. Avni İLHAN, Prof. Dr. Bahattin KÖK,
Prof. Dr. Bayraktar BAYRAKLI, Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER, Prof. Dr. Bilal SAKLAN, Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN,
Prof. Dr. Cahit BALTACI, Prof. Dr. Celal KIRCA, Prof. Dr. Cemal TOSUN, Prof. Dr. D. Ali KAYAPINAR, Prof. Dr. Davut YAHYALI,
Prof. Dr. Ekrem SARIKIOĞLU, Prof. Dr. Emrullah YÜKSEL, Prof. Dr. Ethem Ruhi FİĞLALİ, Prof. Dr. Fahrettin ATAR,
Prof. Dr. Faruk KARACA, Prof. Dr. Fazlı ARABACI, Prof. Dr. Gerald R. HAWTING, Prof. Dr. Hakkı ÖNKAL,
Doç. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Prof. Dr. Halis ALBAYRAK, Prof. Dr. Halit ÜNAL, Prof. Dr. Hamdi DÖNDÜREN,
Prof. Dr. Hamza AKTAN, Prof. Dr. Haneifi ÖZCAN, Doç. Dr. Hasan AYIK, Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ, Prof. Dr. Hasan ONAT,
Prof. Dr. Hasan ŞAHİN, Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ, Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ, Prof. Dr. Hulusi KILIÇ, Prof. Dr. Hulusi YAVUZ,
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, Prof. Dr. Hüseyin ALGÜN, Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, Prof. Dr. Hüseyin ELMALİ,
Prof. Dr. Hüseyin TURAL, Prof. Dr. İbrahim ÇALIŞKAN, Prof. Dr. İbrahim DÜZEN, Prof. Dr. İbrahim Kafi DÖNMEZ,
Prof. Dr. İbrahim SARMİŞ, Prof. Dr. İsmail KARAÇAM, Prof. Dr. İsmail Lütfi ÇAKAN, Prof. Dr. İsmail YAKIT,
Prof. Dr. İsmail YİĞİT, Prof. Dr. İsmet ERSÖZ, Prof. Dr. İzzet ER, Doç. Dr. Kemal ÜÇÜNÇÜ, Doç. Dr. Latif TOKAT, Prof. Dr.
Lütfullah CEBECİ, Prof. Dr. M. Ali KAPAR, Doç. Dr. M. Doğan KARAOŞKUN, Prof. Dr. M. Faruk BAYRAKTAR, Prof. Dr. M. Kemal
ATİK, Prof. Dr. M. Orhan ÜNER, Prof. Dr. M. Saim YEPREM, Prof. Dr. M. Zeki DUMAN, Prof. Dr. M. Münir ATALAR, Prof. Dr.
Mehmet ATALAY, Prof. Dr. Mehmet AYDIN, Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ, Prof. Dr. Mehmet ERKAL, Prof. Dr. Mehmet ŞEKER,
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR, Prof. Dr. Mevlüt GÜNGÖR, Prof. Dr. Michel REEBER, Prof. Dr. Muhammed ÇELİK,
Prof. Dr. Muhittin BAĞÇECİ, Prof. Dr. Muhittin SERİN, Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ, Prof. Dr. Musa K. YILMAZ,
Prof. Dr. Musa YILDIZ, Prof. Dr. Mustafa BAKTIR, Doç. Dr. Mustafa BIYIK, Prof. Dr. Mustafa ÇAĞIRICI, Prof. Dr. Mustafa FAYDA,
Prof. Dr. Mustafa KARA, Doç. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Prof. Dr. Mustafa TAHRALİ, Prof. Dr. Mustafa UZUN,
Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTACI, Prof. Dr. Mustafa ÜNVER, Prof. Dr. Münir KOÇTAŞ, Prof. Dr. Naci OKCU,
Doç. Dr. Nebi GÜMÜŞ, Doç. Dr. Necmeddin GÖKKIR, Prof. Dr. Nesimi YAZICI, Prof. Dr. Nevzat AŞIKOĞLU,
Prof. Dr. Nihat BOYTAŞ, Prof. Dr. Nusret ÇAM, Prof. Dr. Orhan ÇEKER, Prof. Dr. Osman ÇETİN, Prof. Dr. Osman TÜRER,
Doç. Dr. Ömer Faruk YAVUZ, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ, Prof. Dr. Ramazan AYVALI, Prof. Dr. Recep KAYMAKÇAN,
Prof. Dr. Recep KAYMAKÇAN, Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI, Prof. Dr. Rıza SAVAŞ, Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ, Prof. Dr. Sadık KILIÇ,
Prof. Dr. Salih TUĞ, Prof. Dr. Samim AKGÖNÜL, Prof. Dr. Selahattin PARLADIR, Prof. Dr. Selahattin POLAT,
Prof. Dr. Süleyman ATEŞ, Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, Prof. Dr. Süleyman TULLÜCÜ, Prof. Dr. Şerafettin GÖLCÜK,
Doç. Dr. Şeref BOYRAZ, Doç. Dr. Şevket TOPAL, Doç. Dr. Şevket YAVUZ, Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ, Prof. Dr. Tacettin UZUN,
Prof. Dr. Talat SAKALLI, Prof. Dr. Ünver GÜNAY, Doç. Dr. Üzeyir OK, Prof. Dr. Veli ULUTÜRK, Doç. Dr. Veddi BİLGİN,
Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ, Prof. Dr. Yusuf İŞÇİK, Prof. Dr. Yusuf KILIÇ, Prof. Dr. Yusuf Şevki YAVUZ,
Prof. Dr. Yünni SEZEN, Doç. Dr. Zafer ERGİNLİ, Prof. Dr. Zekerriya GÜLER, Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK, Prof. Dr. Ziya KAZICI

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (OMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel süreli bir yayın organıdır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlara aittir. Yazılar, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Yazışma Adresi / Corresponding Adress

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

e-mail: deditor@samsunilahiyat.com **web:** http://dergi.samsunilahiyat.com

İÇİNDEKİLER

Prof. Dr. Mustafa KÖYLÜ

Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirilmesi
*An Evaluation of Research
Done on the Relationship between Religion and Mental and Physical Health*

5-36

Doç. Dr. Metin YASA

Eflatuncu Mağara Alegorisini Yeniden Yorumlama Gerekisini
Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmeye Yönelik Felsefi Bir Karşılaştırma
*Need for Reinterpretation of Plato's Cave Allegory:
A Philosophical Comparison of Understanding and Developing Religious Knowledge*

37-52

Doç. Dr. Ali Rıza AYDIN

Tanrı Algısına Jungçu Bir Bakış
A Jungian Approach to the Perception of God

53-61

Doç. Dr. Ahmet YÜKSEL

Arap Dilinde İltifat Sanatının Tarihi Seyri
An Analysis on the Historical Development of the Art of Illtifat in the Arabic Language

63-85

Yrd. Doç. Dr. Cengiz BATUK

Georges Dumézil ve Türk Dinler Tarihindeki Yeri
Georges Dumézil and His Place in the Turkish History of Religions

87-111

Yrd. Doç. Dr. Osman EYÜPOĞLU & Doç. Dr. Erkan PERŞEMBE

Toplumsal Değişim Patolojisi ve Temel Değişim Güdüsü
Patology of Social Change and Motivation for Basic Change

113-129

Yrd. Doç. Dr. Bekir ŞİŞMAN

Nasreddin Hoca Fıkralarındaki Şahısların
Sosyal Statülerine Göre Sınıflandırılması ve Değerlendirilmesi
*The classification of the individuals, took place in the jokes
of the Nasraddin Hodja, due to their social statuses and criticism*

131-150

İÇİNDEKİLER

- Yrd. Doç. Dr. Eyüp NEFES
Samsun'da Ahşap Bir Osmanlı Eseri, Ayvacık / Tiryakioğlu Camii 151-174
Ayvacık/Tiryakioğlu Mosque: A recently discovered Ottoman Wooden Mosque in Samsun
-
- Dr. Emir KUŞCU
W. Catwell Smith'in Din Fenomenolojisinde Oryantalizmi Aşma Sorunu 175-189
*The Problem of Overcoming Orientalism
in Phenomenology of Religion of W. Cantwell Smith*
-
- Dr. Aslan HABİBOV
İlk Dönem Şii Tefsirinin Kaynakları 191-219
The Sources of Shiite Tafsir in the Early Period
-
- S. SIPON - R.R.MARINA - M.ABDUL MUTALIB - Çev. Doç. Dr. Ali Rıza AYDIN
Uyuşturucu Kullanımının Önlenmesinde İmam Gazali Tarafından İleri Sürülen Değişime Doğru Altı (6) Adım 221-229
Imam Ghazali's six (6) Steps Toward Change In The Prevention of Drug Abuse
-
- Binyamin ABRAHAMOV - Çev. Doç. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ
İslâm Kelâmında Zorunlu Bilgi 231-251
Necessary Knowledge in Islamic Theology
-
- C. Stephen EVANS - Çev. Yrd. Doç. Dr. Ferhat AKDEMİR
Din Dili Problemi 253-273
The Problem of Religious Language
-

RUH VE BEDEN SAĞLIĞI İLE DİN İLİŞKİSİ ÜZERİNE YAPILAN ARAŞTIRMALARIN BİR DEĞERLENDİRMESİ

MUSTAFA KÖYLÜ*

An Evaluation of Research Done on the Relationship between Religion and Mental and Physical Health

Abstract: Although the relationship between psychology and religion has not been very well for the last two hundreds, there has been tremendous research recently indicating positive relationship between religion and mental and physical health. This situation has not only been supported by the theologians but also secular scholars who work at medical schools. The research shows that while more religious man or woman are happier, more optimistic and better in terms of psychological well-being than those who are less religious; have less depression, less anxiety, and less oriented to suicide. In addition, those who are more religious people are better in physical health situation than those who are less religious people. As a result of these developments, many medical schools and colleges of psychology in the United States of America have begun to include the course of religion in their curriculum. However, when we talk about the effects of religion on mental and physical health, we should take into consideration the dimensions of religiosity, types of religiosity, cultures, races, countries, and religions of people involved in these studies.

Key Words: Mental health, physical health, religion, psychology of religion.



Özet: Her ne kadar din ile psikoloji arasındaki ilişkiler son iki yüz yıldır çok sağlıklı olmadıysa da, son zamanlarda din ile ruh ve beden sağlığı arasındaki pozitif ilişkiyi gösteren pek çok çalışma vardır. Bu durum sadece ilahiyatçılar tara-

* Prof. Dr., OMÜ İlahiyat Fak.Din Eğitimi Anabilim Dalı.

findan değil, diğer alanlardaki bilim insanları tarafından da desteklenmektedir. Bu alanda yapılan araştırmalar, daha dindar olanların daha az dindar olanlara kıyasla daha mutlu, daha iyimser ve genel olarak psikolojik açıdan da daha iyi durumda olduklarını; buna karşılık daha az strese, kaygıya ve depresyona maruz kaldıklarını ve daha az intihara teşebbüs ettiklerini göstermektedir. Ayrıca, daha dindar olanların daha az dindar olanlara oranla, bedensel sağlık açısından da daha iyi durumda oldukları görülmektedir. İşte bu gelişmelerin bir sonucu olarak, bugün başta ABD ve diğer gelişmiş ülkelerde birçok Tıp Fakültesi ve Psikoloji Bölümleri programlarına dini danışmanlıkla ilgili dersler koymaktadırlar. Makale, ruh ve beden sağlığı ile din ilişkisi üzerine yapılan bazı ampirik çalışmaların sonuçlarını ortaya koyarak değerlendirmeye çalışacaktır. Ancak bununla beraber, dinin ruh ve beden sağlığı üzerindeki etkilerinden bahsederken, dindarlığın çeşitli boyutlarını, dindarlık şekillerini, kültürleri, ırkları, ülkeleri ve araştırma yapılan kişilerin dinlerini de dikkate almak gerekir.

Anahtar Kelimeler: Ruh sağlığı, beden sağlığı, din, Din Psikolojisi



Giriş

Her ne kadar son iki asırdır, dinle psikoloji bilimi arasında çok sağlıklı bir ilişki kurulamadıysa da, özellikle son 25-30 yıldır, bu alanda yapılan araştırmalar, dinle ruh ve beden sağlığı arasında önemli ilişkilerin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu görüşü, sadece ilahiyat alanında çalışan bilim adamları değil, tıp alanında çalışan bilim adamları da desteklemektedir. Teorik yaklaşımların ötesinde, bu konuda yapılan ampirik çalışmalar da, dindarlık düzeyi (samimi bir inanç, ibadete devam, dua etme, kutsal metinleri okuma, vs.) yüksek olan kişilerin, dindarlık düzeyi düşük olan kişilere oranla psikolojik açıdan daha iyi durumda olduklarını, hayattan daha çok mutmain olduklarını, daha iyimser bir anlayışa sahip olduklarını, buna karşılık daha az stres, depresyon ve kaygıya maruz kaldıklarını, stresle daha iyi bir şekilde başa çıktıklarını ve daha az intihara teşebbüs ettiklerini göstermektedir. Ayrıca samimi dini inanç ve uygulamaların, sadece ruh sağlığı açısından değil, aynı zamanda beden sağlığı açısından da önemli olduğu görülmektedir. Zira bu konuda yapılan araştırmalar, dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin fonksiyonel açıdan daha iyi durumda olduklarını, düşük kan basıncına, daha az kalp ve damar

rahatsızlıklarına ve bu rahatsızlıklar sonucu ölüme daha az maruz kaldıklarını, genelde daha uzun bir yaşam sürdürdüklerini ve sağlık hizmetlerini daha az kullandıklarını ortaya koymaktadır.

Elbette bu alanda yapılan çalışmaların tümü, dindarlıkla ruh ve beden sağlığı arasında olumlu bir ilişkinin olduğunu göstermemektedir. Kimi çalışmalar dindarlıkla ruh ve beden sağlığı arasında her hangi bir ilişkinin olmadığını ortaya koyarken, kimi çalışmalar olumsuz; kimi çalışmalar da (büyük çoğunlukla) olumlu bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadırlar. Bu alanın en önemli uzmanlarından biri olan Koenig, 2000 yılından önce bu alanda yapılan 700 çalışmadan 500'ünün (% 71) dinle ruh ve beden sağlığı arasında olumlu bir ilişki olduğunu ortaya koyduğunu belirtmektedir. Bu analize göre; 93 çalışmanın 60'ında, dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin daha az depresyona girdikleri, depresyonu olan kişilerin de daha hızlı iyileştikleri; 68 çalışmanın 57'sinde intihar olaylarının daha az görüldüğü; 69 çalışmanın 35'inde daha az kaygıların olduğu; 120 çalışmanın 98'inde daha az uyuşturucu madde kullandıkları; 114 çalışmanın 94'ünde psikolojik açıdan daha iyi durumda, daha ümitli ve iyimser oldukları; 16 çalışmanın 15'inde hayatta daha fazla amaç ve anlam buldukları; 38 çalışmanın 35'inde evliliklerinde daha mutlu oldukları ve eşleriyle iyi geçindikleri; 20 çalışmanın 19'unda daha fazla sosyal destek aldıkları görülmüştür (Koenig, 2004: 1195). Yine 2000 yılından önce, dindarlıkla fiziki sağlık arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırma sonuçlarını özetleyen Koenig şu bilgileri vermektedir: 5 çalışmadan 5'i de dini inanç ve uygulamaların bağışıklık sistemini güçlendirdiğini; 7 çalışmadan 5'i kanser hastalığına ilişkin ölüm oranlarını düşürdüğünü; 11 çalışmadan 7'si daha az kalp hastalıkları ve daha iyi kardiyolojik sonuçların olduğunu; 23 çalışmadan 14'ü daha düşük kan basıncı olduğunu; 3 çalışmadan 3'ü daha düşük kolesterolü olduğunu; 25 çalışmadan 23'ü daha az sigara içtiklerini; 5 çalışmadan 3'ü daha fazla egzersiz yaptıklarını; 2 çalışmadan 2'si de daha iyi uyku düzenine sahip olduklarını ortaya koymuştur. Ayrıca dindarlıkla yaşam süresi arasındaki ilişkiyi araştıran 52 çalışmadan 39'unda (% 75), dindarlık seviyesi daha yüksek olan kişilerin, diğerlerine oranla daha uzun süre yaşadıkları bulunmuş-

tur (Koenig, 2004: 1195; diğer çalışmalar için bkz: Koenig, 1994; Ellison, Boardman, Williams, Jakson, 2001: 216).

Fiziki ve ruhi açıdan problemlili kişilere sadece kendilerinin dini inanç ve uygulamaları değil, onlara bakan kişilerin dini durumları da etki etmektedir. Chang ve arkadaşlarının bu alanda yapmış oldukları bir araştırma da bu tezi doğrulamaktadır. Araştırmacılar, 127 bakıcının bu konudaki etkisini incelediklerinde, dolaylı da olsa, dini ve manevi yönü güçlü olan, ya da dini ve manevi motifleri kullanan bakıcıların, yaşlı hastalarla daha kaliteli ilişki kurduklarını, bu kurulan olumlu ilişkinin de hastalarda depresyonu azalttığını ve hastaların psikolojik açıdan daha sağlıklı kalmalarına katkı sağladığını tespit etmişlerdir (Chang, Noonan, Tennstedt, 1998: 467).

Sonuçta bir bütün olarak, dinin ruh ve beden sağlığı üzerine olan olumlu etkilerinin olumsuz etkilerinden daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. İşte bu makalede teorik bilgilerden ziyade, bu alanda yapılan çalışmalar doğrultusunda dinin ruh ve beden sağlığı üzerindeki etkilerini incelemeye çalışacağız. Makale temelde üç bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde, ruh sağlığı ve din üzerine yapılan araştırmalar; ikinci bölümde beden sağlığı ve din üzerine yapılan araştırmalar ele alınacak, üçüncü bölümde ise, din ve ruh sağlığına etki eden faktörlerin bir analizi yapılmaya çalışılacaktır.

Ruh Sağlığı ve Din

Dinin inanan kişilere sağladığı en önemli faydalardan birisi hiç şüphesiz onların ruh dünyasına olan olumlu katkılarıdır. Samimi bir inanca sahip olan kişiler genelde psikolojik açıdan daha iyi durumda olup, kaygı, stres, depresyon ve intihara teşebbüs gibi olumsuz durumlardan kendilerini daha iyi koruyabilmektedirler. İşte bu konuda, özellikle ABD’de yapılan araştırma sonuçlarından bazı örnekler:

Depresyon ve Din

Bilindiği gibi çağımız insanlarını tehdit eden en önemli ruhsal hastalıkların başında depresyon gelmektedir.¹ Bugün dünyamızda yaklaşık olarak 100 milyon insanın depresyondan etkilendiği bilinmektedir.² Depresyon, özellikle yaşlılar arasında en yaygın olan hastalıklardan birisidir. Her ne kadar genel nüfus içerisindeki oranı düşük olsa da (örneğin bu oran ABD için % 1-3 civarındadır), hastanede yatan yaşlı hastalar açısından bakıldığında bu oran, % 35'e kadar çıkmaktadır. Bilhassa belli bir kurumda ikamet etmeyen yaşlılarda bu depresyonel semptomlar daha yüksek oranda kendisini göstermektedir (Cohen, Koenig, 2003: 220). Tedavi edilmediği takdirde de depresyon, hem yaşlılar, hem de buldukları toplum için bir takım olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Zira depresyonel hastalıkların çoğu, muayyen bir tedaviyle sona ermemekte, uzun süre devam eden tedaviden sonra da tekrar ortaya çıkabilmektedir. Depresyonlu hastaların, tedavi görüp çıktıktan sonra da üçte ikisinin, en azından üç ay sonra tekrar depresyon geçirdikleri görülmüştür. Bu durum hem ekonomik açıdan olumsuz etki yapmakta, hem de yaşam kalitesini düşürerek, ölüm oranlarını yükseltmektedir (Koenig, George, Peterson, 1998: 536; Cummings, Neff, Hussaini, 2003: 23; Westgate, 1996:26).

Acaba din ile depresyon arasında ne tür bir ilişki vardır? Diğer bir ifadeyle dinin, depresyonlu hastalar üzerinde olumlu her hangi bir katkısı var mıdır? Bu konuda sayısız araştırmaları olan Koenig, dini katılım

¹ **Depresyon** derken, depresyonun altı belirtisini kastediyoruz. Bunlar; yaşamın son bulduğuna dair düşünce, yalnızlık hissi, kişinin kendisini kederli hissetmesi, hiçbir şeye ilgi duymamak, gelecek hakkında ümitsizlik ve değersizlik hissi. Bunlara ilave olarak dört depresyon belirtisi daha vardır. Bunlar suçluluk duygusu, işsizlik, uyuma güçlüğü, ve ölüm düşüncesi. Bkz. Özcan Köknel, **Depresyon: Ruhsal Çöküntü**, İstanbul, Altın Kitaplar, 1989, ss. 59-71; William A. Mirola, "A Refuge for Some: Gender Differences in the Relationship Between Religious Involvement and Depression," *Sociology of Religion* (Winter 1999), vol 60, no. 4, s. 425.

² <http://www.istanbul.edu.tr/iletim/index.php?tm=5&sayhpa=habaroka&haberno=686&04.01.2007>.

derecesiyle depresyon arasındaki ilişkiyi araştıran toplam 93 alan araştırmasından 59'unda dini ibadetlere daha fazla katılan kişilerde depresyonel düzensizliklerin daha düşük olduğunu ve bu kişilerin daha az depresyonel semptomlar gösterdikleri tespit edilmiştir. Geriye kalan 33 çalışmadan; 13'ü her hangi bir ilişki bulunmadığını, dördü daha dindar kişilerin daha depresif davranışlar sergilediğini ve 16 çalışma karışık sonuçların bulunduğunu ortaya koymuştur (Koenig, 2001/2002: 100). Bu konudaki en kapsamlı çalışmalardan birini de yine Koenig ve Larson (2001) yapmıştır. Dindarlıkla sağlık arasındaki farklı boyutları inceleyen bu kişiler, bu alanda yapılan 850 çalışmayı değerlendirmişler ve sonuç olarak, dindarlıkla hayattan mutmain olma arasında, çalışmaların % 80'inde pozitif bir ilişkinin bulunduğunu, depresyon ve kaygı ile dindarlık ilişkisini ele alan çalışmaların üçte ikisinde, dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin, dindarlık seviyesi düşük olan kişilere oranla daha az depresyon geçirdikleri ve kaygı duydukları tespit edilmiştir (Aktaran, Hackney, Sanders, 2003:44).

Bu alanda yapılan diğer bireysel çalışmaların sonuçları da şöyledir: Koenig ve arkadaşları 111 depresif yaşlı hasta üzerine, yaklaşık bir yıl süren araştırmaları sonunda, kiliseye devam etmeyle Kitabı Mukaddes okuma gibi dini yaşayışların ötesinde *intrinsic* (aslı) dini inancın ve yaşamın, depresyon hastaları üzerinde önemli bir etkisi olduğunu, yaşlıların yarısının bu zaman zarfında her hangi bir tıbbi tedavi almadan iyileştiklerini bulmuşlardır. Araştırmacılar, her ne kadar bu mekanizmanın tam olarak nasıl işlediğini ortaya koyamasalar da, dini inancın bu hastalara daha iyi bir dünya görüşü kazandırdığını, acının ve ölümün daha iyi anlaşılmasını ve kabullenmesini sağladığını ileri sürmektedirler. Ayrıca dini inancın, yaşlılara daha güçlü bir benlik tasarımı kazandırdığını, bunun da sağlığın bozulduğu yaşlılık döneminde oldukça güçlü bir destek olduğunu ifade etmektedirler. Yine din, insanlara içinde buldukları durum ne olursa olsun, ya da ne tür sorunlar yaşarsa yaşsınlar, bunların iyileşeceğine dair bir umut ve duygusal iyileşmeyi sağlayacak motivasyonu sağlamaktadır (Koenig, George, Peterson, 1998: 538-541).

Cummings ve arkadaşları, 568 yaşlı üzerinde yaptıkları araştırmada sosyal destek ve dindarlıkla depresif semptomlar ve fonksiyonel rahatsızlıklar arasında bir ilişki olduğunu, sosyal destek seviyesi yüksek olanlarla dini faaliyetlere katılma oranı yüksek olan yaşlılarda, depresyon oranının daha düşük olduğunu, bunun da diğer fiziksel yetersizliklere olumlu yönde katkı sağladığını bulmuşlardır. Aynı araştırmacılar, ne eğitimin, ne cinsiyetin, ne de evlilik durumunun, depresyon konusunda dindarlık kadar etkili bir faktör olduğunu belirtmişlerdir (Cummings, Neff, Hussaini, 2003: 25-29).

Depresyon-dindarlık ilişkisini inceleyen araştırmalardan birisi de Garry J. Kennedy ve arkadaşlarına aittir. Kennedy ve arkadaşları ABD'nin Kuzey Bronx bölgesinde 1,855 yaşlı (65 yaş ve yukarısı) Katolik, Yahudi ve diğer din mensuplarına ilişkin yapmış oldukları araştırmalarında, yaşlıların % 50'sinin ibadet yerlerine haftalık gittiklerini tespit etmişlerdir. İbadet yerlerine gitmekle ruh sağlığı arasındaki ilişkiye gelince, Katoliklerin % 10'undan azının önemli derecede bir depresyon semptomuna sahip olduklarını, bu oranın Yahudilerde % 20'den fazla, dini tercih belirtmeyen kişilerde ise % 12 olduğunu bulmuşlardır. Bir bütün olarak bakıldığında, yaşlıların % 16,9'unun depresyon içinde oldukları ortaya çıkmıştır. Tüm dini gruplarda dini ibadetlerini yerine getirmeyen kişilerdeki depresyon oranı, dini ibadetlerini yerine getirenlere oranla iki kattır (Kennedy ve Arkadaşları, 1996: 304). Araştırmacılar bunun da nedenini, dini yerlere devam etmenin ibadet, dua ya da meditasyon sayesinde, cemaat üyeleri arasında bir birlik oluşturmasına bağlamaktadırlar. Bu birlik de sonuçta cemaat üyelerine bir güç olarak geri dönmektedir. Aynı zamanda bu cemaat üyeleri birbirlerine sadece manevi açıdan değil, aynı zamanda maddi açıdan da destek sağladıklarından yalnızlık hissi, güçsüzlük, umutsuzluk, gagesizlik gibi olumsuz duygu ve düşünceler azalmakta ve bireylerde meydana gelebilecek olan birtakım psikolojik sorunların ortadan kalkmasında da yardımcı olmaktadır. Özellikle depresyonun nedenlerinden biri olan yalnızlık, toplumdan ve insanlardan uzaklaşma, bağımlılık hissini azalması veya kaybolması olarak düşünül-

lürse, tüm bunların toplu ibadetler yoluyla ortadan kalkacağı söylenebilir (Kennedy ve Arkadaşları, 1996: 306; Westgate, 1996: 31).

İbadetin sıklığı ile depresyon arasındaki ilişkiyi araştırmak üzere Kanada'da 37 bin kişi üzerine yapılan bir araştırmada, ibadete devam sıklığına göre daha düşük seviyede depresyon, cinnet, psikiyatrik düzensizlikler ve sosyal fobiye rastlandığı bulunmuştur. Yine bu araştırmada, yaşama bir anlam bulmada, günlük yaşamın zorluklarıyla başa çıkmada ve yaşamın sıkıntı ve zorluklarına katlanmada dindarlığın önemli bir yerinin olduğu bulunmuştur (Baetz, Bowen, Jones, Koru-Sengul, 2006: 654-657).

William Mirola, yaşları 18 ile 55 arasında değişen erkek ve kadın toplam 354 kişi üzerinde din-depresyon ilişkisini incelediği araştırmasında, hem dini katılım hem de depresyona yatkınlık açısından, kadınların daha önde olduğunu bulmuştur. Yine aynı şekilde, erkeklerin dini katılımlarıyla depresyonları arasında her hangi bir ilişki bulunmazken, kadınların dini katılımlarıyla depresyonları arasında ters bir ilişki (yani daha az depresyona girdiklerini veya daha hafif atlattıklarını) bulmuştur. Depresyonu önlemede dinin en çok kullanılan boyutu da dua yoluyla başa çıkma şeklinde kendisini göstermiştir (Mirola, 1999: 428-432).

Her ne kadar depresyonla din arasındaki ilişki kesin olmasa da, dinin en azından depresyona karşı koruyucu bir faktör olduğu ve depresyondan kurtulmada yardımcı bir unsur olabileceği kabul edilmektedir. Hollanda'da 2,800 yaşlı üzerinde yapılan bir araştırmada, dinle depresyon arasında ters bir ilişki bulunmuştur. Yani dini yaşantısı yüksek olan ve dini pratiklere devam eden yaşlıların diğer kişilere oranla daha az depresyona maruz kaldıkları görülmüş, diğer bir çalışmada ise, en azından tedavi konusunda yardımcı olduğu ortaya çıkmıştır (Cohen, Koenig, 2003: 221).

Din ve depresyon ilişkisi açısından olaya bir bütün olarak bakıldığında, din her toplumda, her kültürde ya da herkeste aynı derecede ya da

doğrudan etkili olmasa bile, en azından dinin koruyucu bir faktör olduğunu söyleyebiliriz.

İntihar ve Dini İnanç

Durkheim'in yaklaşık bir asır önce konuyla ilgili yaptığı araştırmayı günümüzdeki araştırmalar da doğrulamaktadır. Bilindiği gibi Durkheim (1897-1951)'in temel tezi, dini organizasyonların kendi üyeleri için intihara karşı önemli bir koruyucu faktör olduğu yönündeydi. O tezini doğrulamak için Katolikler ile Protestanları karşılaştırmış ve sonuçta, Katolik mezhebine bağlı topluluklardaki intihar olaylarının diğer mezheplere bağlı (Protestanlar) gruplardaki kişilerden daha az olduğunu bulmuştu. Ona göre bunun en önemli nedeni, dinlerin (ya da mezheplerin) gerçekleştirdiği sosyal entegrasyon ve sosyal düzenlemelerdi. Aynı dine mensup kişiler sadece inanç açısından değil, diğer ahlaki konularda, ailevi ve toplumsal işlerde de aynı değerleri paylaşacaklarından, bu homojen yapı onların ruh sağlığına da olumlu yönde etki edecektir. Dini homojenlikle intihar olayları arasındaki ilişkiyi araştıran Ellison ve arkadaşları, 296 metropolde yaptığı araştırma sonucunda, dini homojenlikle intihar olayları arasında ters bir ilişkinin olduğunu bulmuşlardır. Yani aynı dine ya da mezhebe bağlı toplumlardaki intihar olaylarının farklı dini inanç ya da mezheplere bağlı toplumlara oranla daha düşük seviyede olduğunu tespit etmişlerdir (Ellison, Burr, McCall, 1997: 287).

Ruh sağlığı ve din üzerine yapılan araştırmalar, dine daha çok bağlı olan kişilerin diğerlerine oranla intihara daha az yöneldiklerini ve daha az intihar eylemi gerçekleştirdiklerini ortaya koymaktadır (Jonhson, Larson, 1998: 106). Her yaş döneminde intihar teşebbüsleri görülse de, bu durum yaşlılar için daha önemli bir sorun teşkil etmektedir. Örneğin Amerikalı uzmanlar kendi toplumlarında, yaşlıların % 10'u ile % 30'unun duygusal sorunları olduğunu ileri sürmektedir (Weaver, Koenig, 1996: 496). Yine onlar, eğer bu yaşlılara tedavi uygulanmazsa, yaşlılık

dönemindeki intihar olaylarının % 50 artacağını ileri sürmektedirler. (Weaver, Koenig, 1996: 497).

Batı toplumlarında intihar sadece yaşlılar için değil, gençler için de en önemli tehdit unsurlarından birisidir. İntiharla ilişkili davranışların oranı gençler arasında % 4 ile % 60 arasında değişmektedir (Greening, Stoppelbein, 2002: 404). Aradaki bu büyük istatistiksel farklılıkların nedeni, intiharla ilişkili davranışların tanımındaki farklılıklardır. Zira bu durum intiharı düşünmekten gerçekleştirmeye kadar uzun bir süreci kapsamaktadır. İntihara teşebbüsün pek çok nedeni vardır. Bunlara literatürde risk faktörleri denmektedir. Bu risk faktörlerinin başında aile psikopatolojisi, depresyon, uyuşturucu madde kullanımı, saldırganlık ve aile geçmişinden birilerinin intihar etmesi vs. gelmektedir. Bunun ötesinde bireylerin genetik yapıları, fiziki anormallikler, saldırganlık ve fevriyet, zayıf problem çözme kabiliyeti ve ümitsizlik de intihara neden olan hususlardır. Depresyon erkeklerden çok kadınlar için risk faktörü teşkil etmektedir (Greening, Stoppelbein, 2002: 404-405).

İntiharla dindarlık arasındaki ilişkiyi inceleyen 68 çalışmadan 57'si, daha dindar olan kişiler arasında daha az intihar olayının yaşandığını veya intihara daha olumsuz bakıldığını ortaya koyarken, geri kalan 11 çalışmadan dokuzu her hangi bir ilişki olmadığını, ikisi de karışık ilişkiler olduğunu ortaya koymuştur (Koenig, 2001/2002: 100). Bu alanda yapılan diğer çalışmalar da, dinin depresyona da neden olan farklı stres kaynaklarıyla başa çıkmada en önemli faktör olduğunu göstermektedir. Dini inançlarını yerine getiren yaşlıların depresyon, alkolizm ve ümitsizlik gibi intihara neden olan risk faktörleri konusunda daha düşük oranlara sahip oldukları bulunmuştur. Diğer taraftan bu alanda yapılan bir araştırma, kiliseye devam etmeyen kişilerdeki intihar olayının düzenli olarak kiliseye devam eden kişilerden dört kat daha fazla olduğunu ortaya koymuştur. 25 ülkede yapılan araştırma da dindarlıkla intihar etme arasında ters bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur (Weaver and Koenig, 1996: 502; Commerford, Reznikoff, 1996: 43).

Greening ve Stoppelbein, devlet okulunda (444 kişi) ve dini okulda okuyan (697) toplam 1,098 öğrencinin intihar düşünceleri ile dini tutum ve davranışları arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmalarında, öğrencilerin az bir kısmı (% 3.6) kesinlikle intihar sonucu öleceklerini (intihar etmeyi düşündüklerini) belirtirken, % 79'unun her hangi bir intihar riski taşımadıklarını bulmuşlardır. Yüksek intihar riski taşıyan öğrencilerin, daha depresif semptomlara sahip oldukları ve daha ümitsiz oldukları gözlenmiştir. Meseleye dini inanç açısından bakıldığında, en az (öldükten sonraki bir hayata inanmayı içeren) Ortodoks inancına sahip olan öğrencilerin intihar riskine sahip olduğu ya da bu inancın en koruyucu faktör olduğu ortaya çıkmıştır. Aslı dindarlığın (dini inançlarını içselleştirme şeklinde olan) daha etkili olacağı kabul edilmekle birlikte, intiharı önleme açısından güçlü bir faktör olmadığı ortaya çıkmıştır (Greening, Stoppelbein, 2002: 410-413).

Dinin sosyal destek sağlamak suretiyle diğer ruhsal hastalıklarda olduğu gibi, intihar olaylarının azalmasında ya da önlenmesinde de önemli bir yeri vardır. Dini ibadetlere devam eden kişiler, aynı dinden olan kişilerle arkadaşlıkları sayesinde, özellikle ruhsal sorunlarını hafifletebilmektedirler. Bu da intihar riskini azaltmaktadır. Ayrıca din, alternatif derecelendirme ve sınıf sistemi ortaya koymak suretiyle intiharı engelleyebilmektedir. Örneğin dinler (özellikle Doğu dinleri ve Hristiyanlık) fakirlik durumunu yüceltmek suretiyle, insanları maddi menfaatlerin çıkmazlarından koruyabilir. Bu inanç şekli de insanların ruh sağlığını korumada önemli katkı sağlayabilir (Stack, 1998: 393).

Kaygı ve Din

Dinle kaygı arasındaki ilişkiyi inceleyen toplam 76 çalışmanın (bunlardan 69'u alan çalışması, 7'si de klinik çalışma) 35'inde dindarlık derecesi yüksek olan kişilerde daha az kaygı ve korku unsuru bulunurken, 17'sinde her hangi bir ilişkinin olmadığı, 7'sinde karışık ve kompleks ilişkiler olduğu, 10'unda ise, dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerdeki kaygı ve korku derecesinin, dindarlık seviyesi düşük olan kişilere oranla daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Bu araştırmanın en önemli yanlarından

birisi de, dindarlıkla kaygı ilişkisini araştıran toplam yedi klinik çalışmadan altısında, kaygıdan kurtulmada dinin çok önemli bir yerinin olduğunu tespit edilmesidir. Özet olarak çalışmaların büyük bir kısmı, dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerde daha az kaygı ve korkunun olduğunu ortaya koymaktadır (Koenig, 2001/2002: 100).

Bilindiği gibi insanlardaki en önemli kaygılardan birisi de ölüm kaygısıdır. Büyük ölçüde kişisel kontrolün ötesinde olan ölüm gerçeği, çoğu insanda büyük bir ilgi ve kaygı yaratır. Bununla birlikte, bu ölüm kaygısı kişiden kişiye farklılıklar gösterir. Ölüm kaygısını arttıran ya da eksilten pek çok faktör vardır. Bunların başında yaş, dindarlık seviyesi, ahiret hayatına inanç ve maneviyat durumu gelmektedir. Bu alanda yaşları 18 ile 80 arasında değişen 132 kadın ve 64 erkek üzerinde yapılan bir araştırmada, ölüm kaygısında en belirleyici faktörün psikososyal olgunluk olduğu, bunu ise yaşın takip ettiği bulunmuştur. Yani bu araştırma sonuçlarına göre, psikososyal olgunluk ve yaş seviyesi arttıkça, ölümden korkma ya da kaygıya düşme durumu da o oranda azalmaktadır (Rasmussen, Brems, 1996: 143).

İyimserlik ve Din

Dini inanç ve uygulamalarla ümit ve iyimserlik arasındaki ilişkiyi araştıran 15 çalışmadan 12'si, önemli derecede olumlu bir ilişkinin olduğunu ortaya koyarken, iki çalışma her hangi bir ilişkinin olmadığını ortaya koymuştur. Bu alanda yapılan hiçbir çalışma, dindar kişilerin dindar olmayan kişilerden daha az ümitvar ya da iyimser olduğunu ortaya koymamıştır. (Koenig, 2001/2002: 99).

Dinin ruh sağlığına sağladığı en önemli katkılardan birisi de iyimserlik duygusudur. Peterson, Seligman ve Vaillant 100 Harvard mezunu üzerine yaptığı çalışmasında, gençlik yıllarında kötümser olanların, iyimser görüşlü olanlara oranla, 20-30 sene sonra sağlık açısından daha sorunlu olduklarını bulmuştur. Yine olumlu kişilik algısına sahip olanlarla, olumsuz kişilik algısına sahip olan kişiler arasında, yaşam süresi açısından 7 ile 7.5 yıl arasında bir farkın olduğu bulunmuştur. Diğer bir ifadeyle-

le, olumlu kişilik algısına sahip olan bireylerin diğerlerine oranla 7 veya 7.5 yıl daha fazla yaşadıkları tespit edilmiştir. Araştırmacılar bu durumu bireylerin yaşama arzusunun gücü ve yaşlılığın olumlu yönlerini ön plana çıkarma ile açıklamaktadırlar (Aktaran, Cohen, Koenig, 2003: 228).

İşte bu noktada dinin ruh sağlığına en önemli katkılarından birisi de optimizm yani iyimserliktir. Plante ve arkadaşlarının farklı yerleşim yerlerinden, farklı dini gruplara bağlı ve farklı öğretim kurumlarına devam eden 242 üniversite öğrencisi üzerine yaptıkları araştırmada, güçlü dini inanca sahip olan öğrencilerin, hayattan bir anlam bulma, optimizm, diğerlerine yardım etme ve yaşamı olumlu bir meydan okuma olarak görme oranları daha yüksek iken, daha az kaygı ve strese maruz kaldıklarını bulmuşlardır (Plante, Yancey, Sherman, Guertin, 2000: 406-411).

Psikolojik İyi Hal ve Din

Bilindiği gibi özellikle yaşla birlikte psikolojik açıdan iyi olma durumu (psychological well-being) ya durağanlaşmakta ya da daha kötüye doğru gitmektedir. Bu durum erkeklere oranla kadınlarda daha fazla görülürken, kişiden kişiye göre de farklılık gösterebilmektedir. Zira kimileri yaşlılıkla birlikte yaşanan kronik hastalıklara, zayıflıklara, bağımlılığa daha iyi bir şekilde uyum gösterebilirken, kimileri de bundan olumsuz yönde etkilenmektedir. İşte bu noktada araştırmacılar dini ve manevi hayatın toplam psikolojik iyi olmada (çevresel hakimiyet, *environmetal mastery*, bireysel gelişim, diğerleriyle olumlu ilişki, yaşamda bir anlam bulma, kendini kabul ve otonomi) önemli katkısının olabileceğini ileri sürmektedirler (Kirby, Coleman, Daley, 2004: 123).

Yapılan araştırmalar, dini inanç ve uygulamaların tutarlı bir şekilde ve büyük ölçüde hayattan tatmin olma, mutluluk ve moral açıdan iyi olmanın diğer göstergeleriyle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ilişkiyi inceleyen 100 araştırmanın yaklaşık % 80'i (79 araştırma) bu yapıcı unsurlar arasında pozitif bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koymuştur. Bu araştırmaların 10'u dini inanç ve uygulamalarla psikolojik iyilik arasında muhtemel bir ilişkinin olabileceğini, diğer 9'u da araştırma yapılan kişiler

üzerinde dinin gelecekte daha büyük bir psikolojik iyiliğe neden olabileceğini rapor etmişlerdir (Koenig, 2001/2002: 99).

Kirby, Coleman ve Daley, yaşları 65 ile 95 arasında değişen, toplam 233 yaşlı üzerine yaptıkları araştırmada, yaşlılığın ve yaşlılığın getirdiği birtakım olumsuzlukların toplam psikolojik iyi olmada önemli derecede negatif bir etkiye sahip olduğunu, ancak dindarlık ve manevi inançların bu olumsuzlukları gidermede ve psikolojik iyi olma halinin devamında doğrudan etkili ya da en azından aracı bir kaynak olduğunu bulmuşlardır. Dini ve manevi inancın çevresel hakimiyet, bireysel gelişim ve diğerleriyle olumlu ilişkide güçlü bir etkisinin olduğu görülürken, kendini kabul, yaşamdan bir anlam bulma ve otonomi konusunda da daha az etkisinin olduğu ortaya konmuştur. Aslında bu sonuç, bu alanda yapılan diğer pek çok araştırma sonuçlarını da doğrulamaktadır (Kirby, Coleman, Daley, 2004: 127).

18

OMÜİFD

Yine J. S. Levin, K. S. Markides ve L. A. Ray, genç, orta ve ileri yetişkinlerden 375'er kişiden toplam 1,125 kişi üzerinde, dini ibadetlere devamın psikolojik etkileri konusunda yaptıkları ve 11 yıl süren araştırmalarında iki önemli sonuca ulaşmışlardır: Dini ibadetlere katılım ile yaşamdan tatmin olma ve depresyonu önleme arasında önemli ilişkiler vardır. Orta ve ileri yaşlarda dini ibadetlere devamla hayattan memnun olma arasında bir ilişki bulunurken, depresyonu etkileme açısından da genç nesiller üzerinde ibadetin olumlu etkilerinin olduğu görülmüştür. Araştırmacılar her ne kadar, dini ibadetlere devamın hayattan tatmin olma konusunda doğrudan etkili olmasa da, zamanla ruhsal dengeyi korumada bir kaynak olabileceğini, özellikle de yaşla birlikte dini katılımın, yaşlıların hayatında esaslı bir anlam oluşturduğunu belirtmektedirler. Bu durum özellikle emeklilikte, sağlık durumlarının kötüleşmesi ve diğer nedenlerden ötürü resmi kurumsal işlerden ve rollerden el çekildiği anlarda daha önemli hale gelmektedir. Özellikle yaşlılık döneminde din ve dini ibadetlere katılım, yaşlıların hem dini kurumların kendilerine sağlamış oldukları çeşitli sosyal servislerden faydalanmalarına, hem de "kişisel hoşnutluklara" neden olmaktadır. Ayrıca dindarlık ve dini iba-

detlere devam, bireylerde kronik ve ciddi stres kaynaklarını azalttığından, toplam psikolojik iyi olma konusunda da önemli bir kaynak oluşturmaktadır (Levin, Markides, Ray, 1996: 457-461).

Beden Sağlığı ve Din

Dini yaşam tarzı insanların sadece sosyal ve psikolojik açıdan değil, fiziksel açıdan da sağlıklı kalmalarına neden olabilmektedir. Örneğin güçlü bir inanç ve bağlanma, insanların hayata daha iyi bir şekilde adapte olmalarına katkı sağlamaktadır. Gerçekten de sıkı bir davranış kalıbı izleyen bazı dini grupların (örneğin Mormonlar, Amişler, Ortodoks Yahudiler) genel olarak diğer gruplardan daha sağlıklı oldukları bilinmektedir (Seybold, Hill, 2001: 23; Cohen, Koenig, 2003: 221). Her ne kadar bu konudaki sonuçlar bir dereceye kadar araştırmadan araştırmaya, araştırmada kullanılan yöntemden yönetime değişiklik arz etse de, bir bütün olarak bakıldığında, din ile beden sağlığı arasında olumlu bir ilişkinin olduğu görülmektedir (Chang, Noonan, Tennstedt, 1998: 463). Jeffrey Levin ve Preston Schiller, her hangi bir dine bağlılıkla söz konusu dini yaşayan kişilerin hastalık ve ölüm oranlarını ele alan 200'den fazla yayınlanmış eseri incelediklerinde, büyük oranda klinik açıdan dindarlıkla sağlıklı yaşam arasında pozitif bir ilişkinin olduğunu, bu durumda yaş, cinsiyet, ırk, millet, din ve etnik grup açısından da her hangi bir farkın olmadığını ortaya koymuşlardır (Jonhson, Larson, 1998: 106; Krause, Ellison, Marcum, 2002: 21; Seybold, Hill, 2001: 22).

Şimdi örnek olarak, önce genel anlamda, daha sonra da ayrıntılı bir şekilde sağlık-din ilişkisini incelemeye çalışalım.

Idler ve Kasl, 1982-94 yılları arasında, boylamsal bir metotla 2812 özürsüz yaşlı kişi üzerine yaptıkları araştırmada, dinin özürsüz yaşlılar üzerinde oldukça olumlu etkileri olduğunu bulmuşlardır. Dini ibadetlere devam miktarı arttıkça, yaşlıların daha fazla fiziki aktivite yaptıkları, daha az obezite sorunu yaşadıkları, bağlı bulunduğu mezhebin öğretilerine uygun olarak, alkol veya sigarayı daha az kullandıkları ya da hiç kullanmadıkları, sonuçta ise tüm bunların, onların dini pratiklere devam

etmeyenlere oranla daha sağlıklı kalmalarını sağladığını tespit etmişlerdir (Idler, Kasl, 1997: 302-304).

Dinle genel sağlık arasındaki ilişkiyi araştıran bilim adamlarından birisi de Koenig'dir. Ortalama yaşları 70 olan 542 hasta üzerine yaptığı araştırmasında Koenig, dini pratiklere katılan kişilerin daha sağlıklı olduklarını, daha az depresyon geçirdikleri, depresyona maruz kalsalar bile, daha az dindar olan kişilere kıyasla daha hızlı iyileştiklerini bulmuştur. Ayrıca bu çalışmada, asli dindarlığın (intrinsic religion) dini başa çıkma açısından çok daha önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu araştırmaya katılan hastaların % 90'ı, dinin hayatlarında aldıkları tüm önemli kararlarda temel belirleyici bir faktör olduğunu ve Tanrı'nın yardımına başvurduklarını, % 40'ından fazlası dinin psikolojik ve fizyolojik sorunlarla başa çıkmada en önemli faktör olduğunu belirtmiştir (Koenig, 1998: 221). Koenig, bu araştırma sonuçlarından sonra, doktorların da bu işin farkında olduklarını ve 1996 yılında, Amerikan Aile Doktorları Akademisine devam eden doktorlara yönelik, Harvard Tıp Fakültesi profesörlerinden birinin yaptığı bir araştırma sonucundan bahsetmektedir. Bu araştırma sonucuna göre, 269 doktorun % 99'u, manevi inancı olan hastaların manevi inancı olmayan hastalara kıyasla hastalıklarla daha iyi baş edebildiklerini ifade etmişlerdir. Yine Illinois'te yapılan bir araştırmada (1988), 160 aile doktorunun % 80'i, hastalar tarafından açık bir şekilde istensin ya da istenmesin dini konulara yer vermelerinin; % 77'si de, doktorların, hastalarının dini inançlarını desteklemeleri ve teşvik etmelerinin uygun olduğuna inandıklarını belirtmişlerdir (Koenig, 1998: 222).

Jeffrey Levin ve H. Vanderpool da yüksek tansiyon ile dindarlık arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmaları incelemişler ve sonuçta, çalışmaların % 90'ının daha dindar olan kişilerin daha düşük kan basıncına sahip olduklarını ortaya koyduğunu tespit etmişlerdir (Aktaran, Jonhson, Larson, 1998: 107).

Kanser ve Din

Dinin en etkili olduğu sağlık alanlarından biri kanser hastalıkları alanıdır. Bunun da en önemli nedeni, stresin doğrudan kanser hastalığıyla ilgili olmasıdır. Artık şu bilinen bir gerçektir ki, fizyolojik sorunların çoğu psikolojik rahatsızlıklarla ilişkilidir. Bunlar arasında da izolasyon, ayrılık, bağımlılık, acizlik, stres, depresyon ve çaresizlik gelmektedir. Tabii söz konusu kanser olunca, durum çok daha vahim bir boyuta ulaşmaktadır. Elbette kanser hastalarını strese sokan bir takım nedenler vardır. Her şeyden önce kanserde ciddi bir ölüm riski vardır. Bundan da öte, yaklaşan ölümün stresinden ziyade, kanser tanısından sonra devam eden tedavi sürecindeki belirsizliktir. Kanserle ilişkili olan bu belirsizlik, hastanın geleceğe yönelik hedeflerini, umutlarını ve beklentilerini değiştirmesine ve ertelemesine neden olabilmektedir. Ayrıca kanser süresinin belirsizliği neticesinde, normal aktif başa çıkma metotları bile kötü sonuçlar verebilmektedir.

Kanser hastaları sosyal yaşamlarında da önemli bir stres kaynağıyla karşı karşıya gelirler. Bunların başında gelen sorun, bu hastalığa maruz kalan kişilerin iş çevresinde, toplumsal hayatta ve ev ortamında normal yaşam rollerini yerine getirememeleridir. Bu yetersizliğin bir sonucu olarak da, kanser hastaları diğerlerinin yardımına ihtiyaç duyduklarından dolayı bir gerilim hissedebilirler. Düzenli olarak bir başkasının yardımına muhtaç olan kanserli hasta, acizlik ve bağımlılık duygusu geliştirmeye başlayabilir. Bu tarz hisler de, onların kişisel imajlarına etki eder. Bu da onların daha fazla ümitsizliğe ve karamsarlığa kapılmalarına neden olur. Bu durum özellikle, normal yaşamın aşağı yukarı tüm aşamalarında diğerlerinin yardımına muhtaç olan yaşlılar için daha etkilidir. Kısacası kanserli hastalar, hastalıklarının bir sonucu olarak ciddi anlamda sosyal streslerle karşı karşıya kalabilirler (Musick ve Arkadaşları, 1998: 218-219).

Musick ve arkadaşları 1986-89 yıllarında toplam 4,162 kanserli yaşlıya ilişkin yaptıkları bir araştırmada, kanserli kişilerin kanserli olmayan kişilere kıyasla daha fazla dini ibadetlere katıldıklarını ve bu dini katılımın da kanserli hastalarda depresif semptomları azalttığını bulmuşlardır. Ayrıca araştırmacılar burada, hastaların kendi duaları ve dini ibadetlere

katılımı kadar, kilisede görev yapan din adamlarının da önemli desteklerinin olduğunu vurgulamaktadırlar (Musick ve Arkadaşları, 1998: 224).

Acaba kanserle başa çıkmada dinin rolü nedir? Musick ve arkadaşları, kanserle başa çıkmada farklı mekanizmalar kullanılabileceğini, ancak bunlardan pek azının din kadar faydalı olabileceğini ileri sürmektedirler. O halde bir tür ölümcül hastalık olan kanser tedavisinde dinin rolü nedir? Son zamanlarda yapılan araştırmalar kanserle başa çıkmada dinin oldukça önemli bir yeri olduğunu ortaya koymaktadır. Musick ve arkadaşları şu değerlendirmeyi yapmaktadırlar: Bireyler başlarına gelen her hangi bir olaya karşı üç tür değerlendirme yapabilir. Ya başlarına gelen olayın onlar üzerinde bir etkisi yoktur, ya faydalı yanı vardır, ya da zararlı yönü vardır. Dini değerlendirme açısından baktığımızda, din hastalığın daha az zararlı algılanmasını sağlayabilir. Kutsal kitaplardaki birçok kıssa, zorluk ve sıkıntı zamanlarında güçlü bir inancın önemini ortaya koymaktadır. Zor zamanlarda Allah ile beraber olan, başına gelen musibetlere sabreden kişiler, gelecek dünyada mükafatlandırılacağına inanırlar. Diğer taraftan dinlerin ölümden sonraki yaşama büyük önem atfetmelerinden dolayı, ölümlerle karşı karşıya gelen bir kişi, bu inancı nedeniyle ölümü daha rahat kabullenebilir; ölümü bir bilinmezlik ya da bir yok oluş olarak görmekten ziyade, mevcut durumdan daha iyi olan ahiret hayatına bakabilir. İşte dinin kanserle olan ilişkisi de böyledir. Dindar kişiler, Allah'ı zor ve sıkıntılı zamanlarda kendilerine en iyi yardımcı olarak görebilirler. Özellikle bu gibi durumlarda duanın çok önemli bir yerinin olduğu bilinmektedir ((Musick ve Arkadaşları, 1998: 219).

Bowie ve arkadaşlarının yaşları 40-49 arasında değişen 147 Afrikalı-Amerikalı kadının göğüs kanseri kaygısı ile dini inanç arasındaki ilişki üzerine yaptıkları araştırmalarında, ikinci başa çıkma yolu olan "takdire uyma" şeklinde, tüm sorunların hallini Allah'ın takdirine bırakan kişilerin göğüs kanseriyle ilgili daha az kaygıya sahip oldukları görülmüştür.³ Yine aynı araştırmada, kilisenin, "Tüm hastalıklar da şifalar da Allah'ın arzusu sonucu gerçekleşir" şeklindeki öğretisini kabul eden hastaların,

³ İleride diğer başa çıkma yollarından bahsedilecektir.

daha az kaygılı oldukları ortaya çıkmıştır (Bowie ve Arkadaşları, 2001: 416-420).

Ameliyat ve Din

Ai ve arkadaşları, yaşları 36 ile 86 arasında değişen ameliyat yaptıracak toplam 246 kalp hastası üzerinde yaptıkları araştırmada, bu kişilerin büyük çoğunluğunun (% 88) dua ve ibadet ettiklerini, hayat-memat türünden bir krizle karşılaştıklarında (burada kalp ameliyatı öncesi) dua ve ibadetin olumlu bir etkisinin olduğunu ortaya koymuşlardır (Ai, Peterson, Bolling, Koenig, 2002: 75-79). Bu inancın bir sonucu olarak, Ai ve arkadaşları, ABD’de bir hasta ameliyat olmadan önce, kendisi dua edebileceği gibi, ameliyatı yapacak doktorun da kendisine dua etmesini isteyebildiğini, hatta ameliyat boyunca ameliyathanede bir teybin kendisi için dua edebileceğini belirtmektedirler. Araştırmacılar, doktorların hasta kişilerin dini inanç ve kültürlerine bakmaksızın bu konuya gereken önemi vermeleri gerektiğini, ayrıca hastanelerde görev yapan Hıristiyan din adamlarının da bu sorunu çözebilmek için farklı yol, yöntem ve yaklaşımlar geliştirdiklerini belirtmektedir (Ai, Peterson, Bolling, Koenig, 2002: 78-79).

Kalp Hastalıkları ve Din

Koenig, kalp hastalıklarına maruz kalmış yaşları 55 ve üstünde olan 196 hasta üzerinde yaptığı araştırmasında, dini tutum ve davranışlarla ciddi fiziki hastalıklar ve fonksiyonel yetersizlikler arasında ters yönde bir ilişkinin olduğunu, bu hastaların daha az psikiyatrik sorunlarla karşılaştıklarını, depresyona ve alkole bağlı olarak daha az hastanede yattıklarını ve araştırma yapıldığı anda da daha az psikiyatrik ilaçlar kullandıklarını bulmuştur. Dini faaliyetlerin özellikle de dini ibadetlere katılımın, büyük oranda sosyal destekle ilişkili olduğunu, ancak depresyona maruz kalmayla arasında zayıf bir ilişkinin bulunduğunu ortaya koymuştur (Koenig, 2002: 267-273).

Fiziki Fonksiyon ve Din

Peter Pressman ve arkadaşları, 30 yaşlı kadın üzerine yaptıkları araştırmada, güçlü bir inancın stres ve depresyonu azalttığını, hatta yürüme zorluğu çeken ihtiyar kadınların bile inançları sayesinde daha fazla ve daha uzak mesafelere kadar yürüyebildiklerini ileri sürmektedirler. Araştırmacılar bu durumu şu şekilde izah etmektedirler: Hastalar ne kadar dindarsa, depresyonları da o kadar hafif olmakta, bu durum da onların fiziki terapilerine daha iyi bir şekilde yansımaktadır (Pressman ve Arkadaşları, 1990: 759).

Sağlıklı Uzun Yaşama ve Din

Bu alanda yapılan 50'den fazla çalışmayı inceleyen Koenig, McCullough ve Larson (2001), bu çalışmaların 39'unun, dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin dindarlık seviyesi düşük olan kişilere oranla, daha uzun yaşadıklarını gösterdiğini belirtmektedir. Bu çalışmalardan 10'u, dinle yaşam süresinin uzunluğu arasında her hangi bir ilişkinin olmadığını ortaya koyarken, sadece bir çalışma, dindar kişilerin dindar olmayan kişilere kıyasla daha kısa yaşadıklarını ortaya koymuştur. Yine aynı şekilde, Hıristiyan din adamları üzerinde yapılan 13 çalışmadan 12'si, din adamlarının kontrol grubuna göre daha uzun süre yaşadıklarını ortaya koymuştur.

Dindarlıkla uzun yaşam arasındaki ilişkiyi inceleyen daha kapsamlı bir çalışma McCullough ve arkadaşları tarafından yapılmıştır (2000). McCullough ve arkadaşları 126,000 denekli 42 bağımsız meta-analizde, dindarlıkla ölüme neden olan tüm riskler arasında negatif bir ilişkinin olduğunu, diğer bir ifadeyle, dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin daha az ölüm riski taşıdıklarını, oransal olarak da dindar kişilerin % 29'unun daha az dindar kişilere kıyasla daha uzun yaşadıklarını ortaya koymuştur (Aktaran, Cohen, Koenig, 2003: 222).

Hatta bazı araştırmalar kiliseye daha sık giden kişilerin daha az giden kişilere oranla daha sağlıklı ve uzun yaşadıklarını ileri sürmektedir (Krause, Ellison ve Marcum, 2002: 26). Krause, Ellison ve Marcum, 1,022 yaşlı üzerine yaptıkları, 1996'dan 1999 yılında kadar üç yıllık boylamsal

araştırmada, kiliseye daha sık devam eden kişilerin daha az devam eden kişilere oranla sağlık durumlarının daha iyi olduğunu ortaya koymuşlardır (Krause, Ellison, Marcum, 2002: 37).

Uyuşturucu Madde Kullanımı, Alkol ve Din

Dindarlıkla alkol kullanımı arasındaki ilişkiyi inceleyen 86 çalışmadan 76'sı (% 88) dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin daha az dindar kişilere oranla daha az alkol kullandıklarını ortaya koymaktadır. Geri kalan 10 çalışmadan 6'sı, dindarlıkla alkol kullanımı arasında herhangi bir ilişkinin olmadığını ortaya koyarken, 2'si karışık sonuçların, 2'si de pozitif bir ilişkinin olduğunu ortaya koymuştur (Koenig, 2001/2002: 102).

Uyuşturucu kullanımı ile dindarlık arasındaki ilişkiyi belirlemek amacıyla yapılan 52 çalışmadan 48'i, daha dindar olan kişilerin daha az uyuşturucu kullandıklarını, iki çalışma herhangi bir ilişki olmadığını, bir çalışma karışık sonuçlar içerdiğini, bir çalışma ise uyuşturucu kullanımı ile dindarlık arasında pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Ergenler ve üniversite öğrencileri üzerine yapılan bu 48 çalışmadan 42'sinde, dindarlık ile uyuşturucu kullanımı arasında negatif bir ilişkinin olduğu ortaya çıkmıştır.

Sigara kullanımı ile dindarlık arasındaki ilişkiye gelince, bu konuda da 25 çalışma yapılmış, bu çalışmaların 24'ünde dindarlıkla sigara içme arasında ters bir ilişki olduğu bulunurken, birinde herhangi bir ilişki bulunamamıştır (Koenig, 2001/2002: 103).

Dindarlıkla uyuşturucu madde, alkol ve esrar kullanımı arasındaki ilişkiyi araştırmak amacıyla 475 ergen üzerinde yaptıkları araştırmada Hodge ve arkadaşları (2001), maneviyatçılık (spirituality) ile alkol kullanımı arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığını, dine katılımı alkol kullanımı arasında ters bir ilişkinin olduğunu, yani dine katılım oranı arttıkça, alkol kullanımının da o derece azaldığını, hatta alkolün hiç kullanılmadığını ortaya koymuşlardır (Hodge, Cardenas, Montoya, 2001: 157). Esrar kullanımı açısından bakıldığında, dini katılımı esrar kullanımı arasında herhangi bir ilişki bulunmazken, maneviyatçılık seviyesiyle

esrar kullanımını arasında negatif anlamda önemli bir ilişki bulunmuştur. Yani maneviyat açısından yüksek seviyede olan gençlerin, hiç esrar kullanmadıkları, maneviyat seviyesi düştükçe de esrar kullanma oranının yükseldiği görülmüştür (Hodge, Cardenas, Montoya, 2001: 157).

Hodge ve arkadaşları bu sonucu şu şekilde izah etmektedirler: Din sosyal bir ortamda yaşanırken ve tecrübe edilirken, maneviyatçılık Tanrı'yla daha içsel bir ilişki şeklinde görülmektedir. Dolayısıyla, etki açısından içsel maneviyatçılık dışsal dindarıktan daha tesirlidir. Ancak sonuçta, hem maneviyatçılığın hem de dini katılımın uyuşturucu madde kullanımında önemli bir koruyucu olduğu söylenebilir (Hodge, Cardenas, Montoya, 2001: 158-160).

Din ile ruh sağlığı arasındaki ilişki bir dereceye kadar anlaşılabilir. Ancak, beden sağlığıyla din/inanç ilişkisini nasıl açıklamak gerekir? Nasıl olur da dini inanç ve uygulamalar, kişilerin bedensel sağlığına olumlu yönde etki eder? Bu durumu şu şekilde izah edebiliriz:

Her şeyden önce din, inanan kişilerin kronik ve şiddetli streslere maruz kalmalarını engellemek suretiyle, daha iyi bir ruh sağlığına kavuşmalarına yardımcı olabilmektedir. Zira din, inanan kişiler için önemli bir psikolojik kaynaktır. Allah'ın insanı kendi imajında ve en güzel bir şekilde yaratması, daima onları gözetleyip kollaması, onların rızkını vermesi ve onlara ebedi bir hayat vaat etmesi, inananların kendisine karşı bir özsaygı geliştirmesine ve güvenmesine neden olarak ruh sağlığını olumlu yönde etkiler. İyi bir ruh sağlığı da beden sağlığını etkilemektedir. Ayrıca din, bireyin davranışlarını ve yaşam tarzını çeşitli nedenlerden dolayı etkileyebilir. Bunlar; dini norm ve ahlaki mesajları içselleştirmek suretiyle ilahi cezaya maruz kalma korkusu, dindaşlar tarafından dışlanma tehdidi, yaşanan toplumda kabul görme arzusu ve ahlaki olmayan davranışlara maruz kalmanın doğuracağı sonuçlar gibi hususlardır. Yine inanan dine bağlı olmakla beraber, dini inanç ve tutumların, bireylerin sağlığını olumsuz yönde etkileyecek davranışlardan da (örneğin alkol, sigara, uyuşturucu hap kullanımı, gayri meşru cinsel ilişkiler) alıkoymak suretiyle sağlıklı bir yaşama katkısı olabilir. Dini inanç ve tutumlar bireyleri tüm

davranışlarda ılımlı bir yöne iterek, onların daha dengeli bir yaşam sürmelerine katkı sağlayabilir. Ayrıca din, çalışma ve ekonomik davranış kalıplarıyla, kişiler arası ilişkilerde strese neden olabilecek bir takım olayları da düzenleyebilir. Bir bütün olarak ele aldığımızda, dini inanç ve tutumların strese neden olan olayları azaltırken, psikolojik iyiliğin (mutluluk, hayattan tatmin olma ve moral) artmasına neden olabileceğini ve bunların da sonuçta beden sağlığını olumlu yönde etkilediğini söyleyebiliriz (Ellison, Boardman, Williams, Jakson, 2001: 218; Cummings, Neff, Hussaini, 2003: 24).

İnancın ruh sağlığına yönelik yukarıda sıralanan olumlu etkilerinin yanı sıra, son zamanlarda bu konuda en çok tartışılan hususlardan birisi de dinî başa çıkma (religious coping), daha doğrusu din yoluyla birtakım psikolojik ve fizyolojik rahatsızlıklarla mücadele etmedir. Din yoluyla başa çıkmaya ilişkin bir hayli ampirik çalışma vardır (Pearce, 2005: 81-118). Dini başa çıkma; yaşamsal sorunlarda, Allah'ın bu sorunlara yardım ettiği hissi sağlayarak, "anlam bulma"da güçlü bir kaynak olabilir. Yine dini inanç sayesinde insanlar, duygusal bir rahatlık ve sakinlik, sosyal destek, ölüm kaygısını önemsememe ve geçirdikleri hastalıklarda bir hikmet arama yollarıyla önemli derecede rahatlayabilir (Cohen, Koenig, 2003: 226; Tarakeshwar, 2006: 646-657). Ancak şu da bir gerçektir ki dini başa çıkma her zaman sağlığa olumlu katkı sağlamaz, bazen olumsuz etki de edebilir. Zira bazı kişiler, başlarına olumsuz her hangi bir şey geldiğinde, bunu Allah'ın kendilerini terk ettiği ya da yaptığı hataların bir karşılığı şeklinde algılayabilir. Böyle bir inanç da insanların ruh ve beden sağlığını olumsuz yönde etkiler (Pargament ve Arkadaşları, 2001: 1881-1885).

Tabii burada dini başa çıkma yollarını da göz önüne almak gerekir. Son zamanlarda araştırmacılar, üç tür dini başa çıkma modelinden bahsetmektedirler. Bunlardan birincisi, kendini yönetme (self-directing) şeklidir. Bu tür dini başa çıkmada, bireyler Allah'ın kendilerine, kendi sorunlarıyla başa çıkma yeteneğini verdiği inanırlar. İkinci başa çıkma yolu olan, "takdire uyma"; işi tamamen Allah'ın takdirine bırakarak,

bireyin pasif bir şekilde sorunlarının sonuçlarını beklemesi şeklindedir. Üçüncü başa çıkma yolu ise, "işbirliği" yoluyla başa çıkma yöntemidir. Bu yöntemde göre Allah, bireyin sorunlarını çözmede bir dost ve yardımcı olarak görülür. Ancak burada bireyin kendisi de sorunları çözmede sorumludur (Bowie ve Arkadaşları, 2001: 412; Kolchakian, Sears, 1999: 115-125). Elbette bu üç tür dini başa çıkma yönteminin kendisine has özellikleri olup, etkileri de bireyden bireye, kültürden kültüre ve dinden dine farklılık gösterebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Dinle ruh ve beden sağlığından bahsederken bir takım hususları da dikkate almak gerekir. Her şeyden önce dindarlık algısı ve derecesi dünyanın çeşitli yerlerinde farklı farklı anlaşılmakta ve etkisi de ona göre olmaktadır. Örneğin, Kuzey Avrupa'nın bazı kesimlerinde dine, muhtemelen dini uygulamaların düşük seviyede olmasından dolayı, stresle başa çıkmada çok nadiren baş vurulmaktadır. Bir çalışmaya göre, İsveç'te dindarlık derecesiyle ilgili olarak sorulan bir soruya araştırmaya katılanların % 80'i "hiç dindar değilim" cevabını vermiştir. Oysa bu oran ABD'de sadece % 10'dur. Yine İsveç'te 148 sağlıklı kişi üzerinde yapılan bir araştırmada, deneklerden sadece % 1'inin dini, stresle başa çıkma yolu olarak kullandığı ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde, Norveç'te kanser hastaları üzerine yapılan bir araştırmada (1995), hastalardan % 45'i Tanrı'ya inamadıklarını belirtirken, % 45'i de inançları nedeniyle herhangi bir rahatlama hissetmediklerini belirtmişlerdir (Cohen, Koenig, 2003: 230-231).

Yukarıdaki din, ruh ve beden sağlığı arasındaki ilişkiye yönelik çalışmalarını incelerken, dikkat etmemiz gereken diğer önemli bir husus da, bu alanda yapılan araştırmaların büyük çoğunluğunun ABD'de yapılmış olmasıdır. Dolayısıyla sonuçlar genellenirken, ülkelerin dini ve manevi yapısına da bakmak gerekir. Örneğin Amerikalıların % 94'ü bir Tanrı'nın varlığına inanırken, bu oran İngiltere'de % 76'dır. Benzer şekilde, Amerikalılar daha dışa dönük bir dindarlık sergileyip, kiliseye gitme oranları

da diğer ülkelere oranla oldukça yüksek iken, (örneğin) İngilizler daha kişisel bir dini inanç ve yaşamı tercih etmektedirler. 2004 yılında İngiltere’de yapılan bir araştırmada, araştırmaya katılan kişilerin yarısı dinin kendi hayatlarında önemli bir yere sahip olduğunu ileri sürerken, % 25’i inançta ve kiliseye devamda düşüşler yaşadıklarını belirtmişlerdir (Kirby, Coleman, Daley, 2004: 124). Oysa kiliseye devam ABD’de çok yüksek seviyededir.

Bu araştırma sonuçlarını değerlendirirken göz önünde bulundurmamız gereken diğer önemli bir husus da dindarlığın tanımıyla ilgilidir. Bu alanda araştırma yapan kişilerin çoğunluğu tarafından kabul edildiği gibi, dindarlık çok boyutlu bir kavram olup, bilişsel, duyuşsal, motivasyonel ve davranışsal boyutları vardır. Amerika’da bulunan Fetzer Institution ve National Institute of Aging (NIA) dinin ve ruhçuluğun (spirituality) on temel boyutunun olduğunu ortaya koymuşlardır. Bunlar sırasıyla, dini ve manevi tarih, ait olduğu din ve mezhep, toplumsal katılım, özel-şahsi uygulamalar, başa çıkma şekilleri, inanç ve değerler, bağlanma (commitment), tecrübeler, destek duygusu, ilişkileri düzenleme ve uzlaştırmak için motivasyondur (Seybold, Hill, 2001: 21). Dolayısıyla din ya da dindarlık derken, dinin yukarıda sayılan boyutlarını da dikkate almak gerekir. Her ne kadar araştırmacılar da dinin bu farklı boyutlarının farkında olsalar da, tüm boyutlarını inceleme imkanına sahip olmadıklarından, farklı sonuçlara varabilmektedirler.

Dindarlıkla ilgili olarak, dini yaşamın niceliği kadar niteliği de önemlidir. Daha açık bir ifadeyle, dindarlık şekli de insanların ruhî ve fiziki sağlıklarını etkilemektedir. Örneğin Sethi ve Seligman (1993) yapmış oldukları araştırmalarında, kökten dincilerin, ılımlı bir inanca sahip olan kişilerden; ılımlı-orta bir dindarlığa sahip olan kişilerin de liberal dini inanca sahip olan kişilerden daha iyimser, ümitli ve dindar olduklarını ortaya koymuşlardır. Böyle bir yaşam tarzının sonucu olarak da, daha muhafazakar grupların bir bütün olarak, diğer gruplardan daha iyi sağlık durumuna sahip oldukları tespit edilmiştir (Aktaran, Seybold, Hill, 2001: 23).

Dindarlığın farklı boyutları olduğu gibi psikolojik uyumun da farklı boyutları vardır. Bununla birlikte, nasıl ki araştırmacılar dindarlık değişkenini incelerken, dindarlığın sadece bir veya birkaç boyutunu inceleyebiliyorsa, psikolojik uyumun da ancak bazı boyutlarını dikkate alabilmektedirler. Bazı araştırmacılar, psikolojik uyumun olumsuz yönlerine, örneğin, depresyon, kaygı, suçluluk duygusu, olumsuz ruh halatine ağırlık verirken, bazıları da ruh sağlığına mutluluk ya da yaşamdan tatmin olma şeklinde bakmaktadırlar. Diğer bazıları da ruh sağlığına varoluşçu ve humanistik bir açıdan, kendini gerçekleştirme veya yaşamdaki amaç/gaye olarak bakmaktadırlar (Hackney, Sanders, 2003: 45). Elbette tüm bu bakış açıları da, dinle ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi incelemede bazen farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Tüm bu farklılıklara ve zorluklara rağmen yine de bir bütün olarak bakıldığında, dindarlık seviyesi yüksek olan kişilerin, düşük olanlara kıyasla psikolojik açıdan daha iyi oldukları, hayattan daha çok mutmain oldukları, daha ümitli ve iyimser oldukları, daha anlamlı bir yaşama sahip oldukları, daha yüksek bir sosyal desteğe ve evlilikte daha çok mutluluğa ve istikrara sahip oldukları, buna karşılık daha az depresyon ve kaygıya maruz kaldıkları, depresyona girdiklerinde de daha çabuk iyileştikleri, stresle daha iyi bir şekilde başa çıktıkları, daha az intihara teşebbüs ettikleri ve daha az (ya da hiç) uyuşturucu madde veya alkol kullandıkları görülmektedir. Ayrıca samimi dini inanç ve uygulamaların sadece ruhsal sağlık açısından değil, aynı zamanda fiziki sağlık açısından da önemli olduğu araştırmaların ortaya koyduğu sonuçlardır. Zira dindarlık, daha az kalp ve damar rahatsızlıklarına veya kalp ameliyatları sonrasında meydana gelen ölüm oranlarının düşmesine, daha uzun yaşama ve sağlık hizmetlerinin daha az kullanımına katkı sağlamaktadır (Koenig, 2004: 1195).

İşte tüm bu gelişmelerin sonucu olarak batı dünyasında, özellikle de ABD’de artık, hastaların dini ve manevi boyutunu dikkate almadan hastalığın tedavisinin mümkün olmadığı, doktorun mutlaka hastasının dini inancını göz önünde bulundurması ve ona göre davranması gerektiği

belirtilmektedir. Bu yeni anlayışın adı, “hasta-merkezli tedavi” olup amaç, bireyi bir bütün olarak ele almak ve tedavisini de ona göre yapmaktır (Koenig, 2004: 1199). Bu yaklaşımı hem doktorlar hem de hastalar desteklemektedir. Örneğin, Pensilvenya Üniversitesi Hastanesi’ndeki hastalarla yapılan bir araştırmada, (177 kişi), hastaların yarıya yakını (% 45), dini inançlarının sağlık durumunu olumlu yönde etkilediğini belirtirken, % 94’ü doktorların hastalarının dini ve manevi durumunu dikkate almaları gerektiğini, nasıl ki hastalarla ilgili bir takım şeyler soruluyorsa, aynı şekilde dini inancına dair şeylerin de sorulması gerektiğini belirtmişlerdir. Her ne kadar tıpçılar arasında, hastanın geçmişine ait ne tür soruların sorulacağı hususunda bir birlik olmasa da, son zamanlarda şu soruların sorulması gerektiği üzerinde durulmaktadır: “Dini inancınız bu hastalığınızda sizin için önemli midir? “Din ya da sahip olduğunuz inanç, sizin hayatınızın diğer zamanlarında bir önem teşkil etmekte midir?” “Size dini konulardan bahsedilmesini ister misiniz?” Bu ve benzeri soruların, hastanın sosyal tarihçesi alınırken, sorulması gerektiği vurgulanmaktadır (Koenig, 2002: 275).

Dini inanç ve maneviyat konuları sadece hastalarla ilgili bir konu olmayıp, normal psikolojik danışma ve rehberliğin de önemli konuları arasına girmiştir. Her ne kadar bu konuda bir anlaşma sağlanamasa da,⁴

⁴ Psikolojik danışma ve rehberlikte dini konularla ilgili dört görüş hakimdir: Bunlardan birincisi “reddedici” (rejectionist) ya da diğer bir isimle “ateistik yaklaşım” olup, kesinlikle dini inancın danışmada yer almaması gerektiğini savunmaktadır. Zira bu görüşü savunanlara göre din, irrasyonel bir düşünce, duygusal bir bozukluk ve zihinsel bir fonksiyondur. İkinci yaklaşım, “dışlayıcı” (exclusivist) yaklaşım olup, temel faraziyesi, dini ve manevi boyutu ontolojik bir gerçek olarak kabul edip, insan yaşamının tüm boyutlarının dini inanca göre (burada Kitabı Mukaddese göre) şekillenmesi gerektiğini, fiziki ve ruhsal hastalıkların temelinin Tanrı’dan uzaklaşmak olduğunu ileri sürmektedir. Üçüncü yaklaşım, yapıcı yaklaşım (constructivist) olarak adlandırılmaktadır. Bu yaklaşımı savunan kişiler, her ne kadar mutlak bir gerçeğin varlığını inkar etseler de, bu saiede bireylerin kendi bireysel anlam ve gerçeklerini bulacaklarına inanmaktadırlar. Dolayısıyla bu yaklaşım esas itibarıyla ne tamamen dini bir pozisyonu, ne de ateistik bir yaklaşımı benimser. Bu yaklaşımların her ikisi de insanların kendi yapıları olarak görülür. Dördüncü ve son yaklaşım ise, çoğulcu (pluralist) yaklaşımdır. Bu yaklaşım, yapıcı yaklaşımın aksine, dini ve manevi mutlak gerçekliğin varlığını tanımakla birlikte, ona yönelik olarak farklı (çoklu) yolların ve yorumların olmasına imkan tanır. Tanrı’ya

psikolojik danışma ve rehberlik uzmanı olacak kişilerin, eğitim ve öğretimlerinde şu sekiz noktanın dikkate alınması tavsiye edilmektedir. Çok kültürlü danışmanlıkta eğitim, din psikolojisi klasikleri ile danışmanlık-taki dini ve manevi konular üzerine okumalar, temel ruh sağlığı ve dinle ilgili yayınlanmış dergilerdeki mevcut literatürü inceleme, din ve ruh sağlığına ilişkin çalışma gruplarına katılma, dünya dinleri hakkında bilgi sahibi olmak, terapide sıklıkla karşılaşacağı kişilerin dinlerine ilişkin uzmanlık bilgisine sahip olmak, farklı dini veya manevi düşünceye sahip kişilerle karşılaştığında, o alana ilişkin uzmanlara başvurmak (Zinnbauer, Pargament, 2000: 169).

Dinin ruh sağlığına olan bu olumlu etkilerinin bir sonucu olarak bugün ABD’de Tıp Fakültesi programlarının, gençlik ve yetişkinlikte biyolojik ve psikolojik gelişimi önemli derecede etkileyen unsurların (biyolojik, psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik, etnik, cinsiyet, cinsel yönelim ve aile faktörleri) yanı sıra, dini ve manevi (religious/spiritual) unsurları da içermesi gerektiği vurgulanmakta ve tüm bunlar akredite için temel şart olarak kabul edilmektedir. Yine psikolojide de öğrencilerin din de dahil olmak üzere kültürel ve bireysel farklılık konusunda eğitim almaları öngörülmektedir (Cohen, Koenig, 2003: 232).

32

OMÜİFD

ulaşmaya sadece tek yolun olduğunu kabul eden dışlayıcı yaklaşımın aksine, çoğulcu yaklaşım bir çok farklı yolun gerçekliğini kabul eder. Her ne kadar hem dışlayıcı görüş, hem de çoğulcu bakış açısı dini ve manevi gerçekliğin varlığını kabul etseler de, çoğulcu yaklaşım, hakikatin farklı kültürlerde farklı şekillerde ve farklı insan topluluklarında da farklı yollarla ifade edilebileceğini kabul eder. Bu anlayışa göre nasıl ki insanlar fani ve sınırlı ise, tek bir dini sistem de tüm dini ve manevi mutlak gerçekleri kuşatamaz. Her farklı sistem de gerçeğin ancak sınırlı bir kısmını temsil edebilir. İşte bu yaklaşımlara göre de danışmanın, bu yaklaşımlardan birine göre davranması beklenmektedir. Bkz. Brian J. Zinnbauer ve Kenneth I. Pargament, "Working with the Sacred: Four Approaches to Religious and Spiritual Issues in Counseling." *Journal of Counseling and Development*, vol 78, no 2, (Spring 2000), ss. 164-168.

Kaynakça

- Ai, A. L. C. Peterson, S. F. Bolling & H. Koenig. (2002). Private prayer and optimism in middle-aged and older patients awaiting cardiac surgery. *The Gerontologist*, 42 (1), 70-81.
- Baetz, M. R. Bowen, G. Jones & T. Koru-Sengul. (2006). How spiritual values and worship attendance relate to psychiatric disorders in the Canadian population. *Canadian journal of psychiatry*, 51 (10), 654-661.
- Bowie J. & Arkadaşları. (2001). The relationship between religious coping style and anxiety over breast cancer in African American women. *Journal of religion and health*, 40 (4), 411-422.
- Chang, B. A. E. Noonan & S. L. Tennstedt. (1998). The role of religion/spirituality in coping with caregiving for disabled elders. *The Gerontologist*, 38 (4), 463-470.
- Cohen, A. B. & H. G. Koenig. (2003). Religion, religiosity and spirituality in the biopsychosocial model of health and ageing. *Ageing international*, 28 (3), 215-241.
- Commerford, M. C. & M. Reznikoff. (1996). Relationship of religion and perceived social support to self-esteem and depression in nursing home resident. *The Journal of psychology*, 130 (1), 35-50.
- Cummings, S. M., J. A. Neff & B. A. Hussaini. (2003). Functional impairment as a predictor of depressive symptomatology: the role of race, religiosity, and social support. *Health and social work*, 28 (1), 23-32.
- Ellison, C. G., J. A. Burr & P. L. McCall. (1997). Religious homogeneity and metropolitan suicide rates. *Social forces*, 76 (1), 273-299.
- Ellison, C., G. Jason D. Boardman, D. R. Williams & J. S. Jackson. (2001). Religious involvement, stress, and mental health: findings from the 1995 Detroit area study. *Social forces*, 80 (1), 215-249.
- Greening, L. & L. Stoppelbein. (2002). Religiosity, attributional style, and social support as psychological buffers for African American and white adolescents' perceived risk for suicide. *Suicide and life-threatening behavior*, 32 (4), 404-417.

- Hackney, C. H. & G. S. Sanders. (2003). Religiosity and mental health: a meta-analysis of recent studies. *Journal for the scientific study of religion*, 42 (1), 43-55.
- Hodge, D. R., P. Cardenas & H. Montoya. (2001). Substance use: spirituality and religious participation as protective factors among rural youths. *Social Work Research*, 25 (3) 153-161.
- Idler, E. I. & S. V. Kasl. (1997). Religion among disabled and nondisabled persons 1: cross-sectional patterns in health practices, social activities, and well-being. *Journal of gerontology*, 52b (6), 294-305.
- Jonhson, B. R. & D. B. Larson. (1998). The faith factor. *Corrections today*, 60 (3), 106-110.
- Kennedy, G. J. & Arkadaşları. (1996). The relation of religious preference and practice to depressive symptoms among 1,855 older adults. *Journal of gerontology*, 51b (6), 301-308.
- Kirby, S. E., P. G. Coleman & D. Daley. (2004). Spirituality and well-being in frail and nonfrail older adults. *Journal of gerontology*, 59b (3), 123-129.
- Koenig, H. G. (1994). *Aging and God: spiritual pathways to mental health in midlife and later years*. New York: Haworth Pastoral Press.
- Koenig, H. G. (1998). Religious attitudes and practices of hospitalized medically ill older adults. *International journal of geriatric psychiatry*. 13, 213-224.
- Koenig, H. G. (2001/2002). Religion and medicine II: religion, mental health, and related behaviors. *International journal of psychiatri in medicine*. 31 (1), 97-109.
- Koenig, H. G. (2002). Religion, congestive heart failure, and chronic pulmonary disease. *Journal of religion and health*. 41 (3), 263-278.
- Koenig, H. G. (2004). Religion, spirituality, and medicine: research findings and implications for clinical practice. *Southern medical journal*. 97 (12), 1194-1200.
- Koenig, H. G., L. K. George & B. L. Peterson. (1998). Religiosity and remission of depression in medically ill older patients. *The american journal of pschiatry*. 155 (4), 536-542.
- Koenig, H. G., M. McCullough, D. B. Larson. (2001). *Religion and health: a century of research reviewed*. New york: Oxford University press.
- Kolchakian, M. & S. F. Sears. (1999). Religious coping in college students. *Journal of religion and health*. 38 (2), 115-125.
- Köknel, Ö. (1989). *Depresyon: ruhsal çöküntü*. İstanbul: Altın kitaplar.

- Krause, N. C., G. Ellison & J. P. Marcum. (2002). The effects of church-based emotional support on health: do they vary by gender? *Sociology of religion* 63 (1), 21-47.
- Levin, J. S., K. S. Markides & L. A. Ray. (1996). Religious attendance and psychological well-being in Mexican Americans: a panel analysis of three-generations data. *The gerontologist*. 36 (4), 454-463.
- Mirola, S. A. (1999). A refuge for some: gender differences in the relationship between religious involvement and depression. *Sociology of religion*. 60 (4), 419-437.
- Musick, M. A. & Arkadaşları. (1998). Religious activity and depression among community-dwelling elderly persons with cancer: the moderating effect of race. *The journal of gerontology*. 53b (4), 218-227.
- Pargament, K. I. & Arkadaşları. (2001). Religious struggle as a predictor of mortality among medically ill elderly patients: a two-year longitudinal study. *Archives of internal medicine*. 161, 1881-1885.
- Pearce, M. J. (2005). A critical review of the forms and values of religious coping among informal caregivers. *Journal of religion and health*. 44 (1), 81-118.
- Plante, T. G., S. Yancey, A. Sherman & M. Guertin. (2000). The association between strength of religious faith and psychological functioning. *Pastoral psychology*. . 48 (5), 405-412.
- Pressman, P. & Arkadaşları. (1990). Religious belief, depression, and ambulation status in elderly women with broken hips. *The american journal of psychiatry*. 147 (6), 758-760.
- Rasmussen, C. A. & C. Brems. (1996). The relationship of death anxiety with age and psychosocial maturity. *The journal of psychology*. 130 (2), 141-144.
- Seybold, K. S. & P. C. Hill. (2001). The role of religion and spirituality in mental and physical health. *Current directions in psychological science*. 10 (1), 21-24.
- Stack, S. (1998). Heavy metal, religiosity, and suicide acceptability. *Suicide and life-threatening behavior*. 28 (4), 388-394.
- Tarakeshwar, N. & Arkadaşları. (2006). Religious coping is associated with the quality of life of patients with advanced cancer. *Journal of palliative medicine*. 9 (3), 646-657.
- Weaver, A. J. & H. G. Koenig. (1996). Elderly suicide, mental health professionals, and the clergy: a need for clinical collaboration, training, and research. *Death studies*. 20 (5), 495-508.

Westgate, C. E. (1996). Spiritual wellness and depression. *Journal of counseling and development*. 75, 26-35.

Zinnbauer, B. J. & K. I. Pargament. (2000). Working with the sacred: four approaches to religious and spiritual issues in counseling. *Journal of counseling and development*. 78 (2), 162-171.

<http://www.istanbul.edu.tr/iletim/index.php?tm=5&sayipa=habaroka&haberno=686&04.01.2007>



EFLATUNCU MAĞARA ALEGORİSİNİ YENİDEN YORUMLAMA GEREKSİNİMİ: DİNSEL BİLGİYİ ANLAMA VE GELİŞTİRMEYE YÖNELİK FELSEFİ BİR KARŞILAŞTIRMA

METİN YASA*

Need for Reinterpretation of Plato's Cave Allegory: A Philosophical Comparison of Understanding and Developing Religious Knowledge

Abstract: The cave allegory as epistemologically and ontologically has three basic concepts: dark, shadow and light. The using these three concepts is not only corresponding to the general knowledge, but also corresponding to the religious knowledge. However, it is very important to need for reinterpretation of Plato's cave allegory in light of Ibn Arabi's thought for understanding and developing religious knowledge. The aim of this article is to discuss this problem philosophically and to attract attention to the wholeness of source in that subject.

Key Word: Cave Allegory, Knowledge, Religious Knowledge, Source of Knowledge.



Özet: Mağara alegorisi, epistemolojik ve ontolojik açıdan, aydınlık, gölge ve karanlık türü üç temel kavramı özünde barındırır. Anılan bu üç tür kavramın kullanımı, yalnızca genel bilgi açısından değil, aynı zamanda dinsel bilgi açısından da

* Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fak. Din Felsefesi Anabilim Dalı.

uygundur. Bununla birlikte, Eflatuncu mağara alegorisini, dinsel bilgiyi anlama ve geliştirme yönünde, İbn Arabî'nin düşünceleri ışığında yeniden yorumlamaya duyulan gereksinim çok daha önemlidir. Bu makalenin amacı, anılan sorunu felsefi açıdan tartışmak ve ilgili konuda kaynak bütünlüğüne dikkat çekmekten ibarettir.

Anahtar Kelimeler: Mağara Alegorisi, Bilgi, Dinsel Bilgi, Bilginin Kaynağı.



A. Giriş: Sorunu Belirleme

Dinsel bilginin kaynağının nasıl yorumlanacağı, tanım ve içeriğinin ne şekilde yapılacağı ve doldurulacağı, modern dünyada hangi yaklaşım kullanılarak diğer bilgi türleriyle uzlaştırılacağı, anlaşılmasının ve düzeyinin yükseltilmesinin nasıl sağlanacağı türü soruların çözümleri konusunda net bir düşünce birliğinden söz edilemediği görülmektedir.¹ Biz, Eflatuncu mağara alegorisinin taşıdığı değerın İbn Arabî'nin görüşleri ışığında yeniden irdelenmesinin dinsel bilgi ve sözü edilen sorunlarına çözüm bağlamında kimi açılımlara neden olacağı kanısındayız.

Doğrusu, başka herhangi bir araç ya da yöntemle değil, vahiy² kanalıyla elde edilen dinsel bilgi konusunda, kaynak, güvenilirlik açısından tartışılan en temel sorunlardan biridir. Bu cümleden olarak, dinsel bilginin kaynağı sorununa ilişkin iki temel uç düşüncenin öne çıktığı görülür. Kaynak sorununun bir ucu,

vahyedilen şey (bilgi ya da doğruluk), duyularla algılanan ya da mantıksal olarak düşünülüp çıkarılan şeyin, bir biçimde ötesindedir ya da ondan ayrıdır³

şeklinde özetlenebilir. İlgili sorunun diğer ucu ise şöyle ortaya konabilir:

¹ Anılan sorunlar konusunda, sözcelimi, bkz.: William T. Blackstone, *Dinsel Bilgi Sorunu*, çev.: Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.

² Vahiy konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.: Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken, İstanbul, 2002.

³ Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt, *Felsefeye Çağrı*, çev.: Hasan Ünder, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s. 127.

Vahyi tecrübe etmeyenler ile bunları yaşadıklarını iddia edenlerin sözlerini (yetkesini) kabul edemeyen kişiler, başka bir alternatif bilme yoluna güvenmek zorundadırlar ve güvenirlir.⁴

Dahası; genel olarak ifade etmek gerekirse, “her bilgi olayı, bir suje-obje ilgisine dayanır. Bilginin suje-obje ilişkisi içinde ortaya çıkması, sujenin bir objeyi kavraması, onu yorumlaması demek olur”⁵. Anılan türden bir yorumlama genelde “uygunluk, benzerlik, tamlık ilişkisi”⁶ içinde gerçekleşir. Burada ortaya çıkan şey, var olana karşılık gelen bilginin gerçekliğidir.⁷ Doğrusu, bilginin objesine uygunluğu ve bu uygunluğun işaret ettiği epistemolojik gerçekliğin dikkate alınması halinde, dinsel bilgiye ilişkin bir diğer sorun ortaya çıkar ve bu bir yandan dinsel bilginin tanım ve içeriği öte yandan objesine uygunluk ile bağlantılı bir sorundur. Anılan konuda genelde özet olarak şöyle denilir: Önemli bir bilgi türü olmasına rağmen dinsel bilginin objesi, tanım ve içeriği konusunda bir uzlaşma söz konusu değildir. Bu noktada vahyin nasıl gerçekleştiği hususu, dinsel bilginin kaynağına ilişkin ayrı bir sorundur ve epistemolojik açıdan tartışılmaya değer görünmektedir. Bununla birlikte, vahye alternatif ve epistemolojik açıdan birer bilgi kaynağı olarak akıl, duyu tecrübesi ve bilimsel çıkarımın⁸ da dinsel bilginin kaynağı olan vahiy gibi eleştirilme konusu olmaktan uzak olmadığını söylemek gerekir. Bu bağlamda, Montaigne’nin bilgi elde etmede öngördüğü çark açıklayıcı olabilir. Şöyleder:

Nesnelerden aldığımız görüşleri yargılamak için, bize yargısal bir araç; bu aracı doğrulamak için bir ispat; ispatı doğrulamak için araç gerekir. İşte çarkın içine girdik.⁹

⁴ Honer, Thomas C. Hunt, *age.*, s. 128.

⁵ İsmail Tunali, “Dünyanın Yeni Epistemolojik Anlamı ve Sanata Yansıması”, *Bilgi ve Değer*, ed.: Şahabettin Yalçın, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 30.

⁶ André Comte-Sponville, *Felsefeyi Takdimimdir*, çev.: S. Seza Yılcınoğlu, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 55.

⁷ Comte-Sponville, *age.*, s. 56.

⁸ Honer, Thomas C. Hunt, *age.*, s. 126.

⁹ Comte-Sponville, *age.*, s. 60.

Belki bu noktada, bir şekilde yukarıda atıfta bulunduğumuz vahye alternatif kaynak olarak akıl, duyu deneyimi ve bilimsel çıkarımlardan birini öngörme dolayımında çok daha önemli olan bir hususa işaret etmek gerekir. O da şudur: “Bilimsel olmayan doğrular ve bir gün doğru olmadıklarını keşfedeceğimiz bilimsel kuramlar vardır.”¹⁰

Dinsel bilgi söz konusu edildiğinde akla gelebilecek temel bir diğer sorun, epistemolojik bir kaynak olarak vahyin kesilmiş olmasıdır. Bu sorunun, vahiyle gelmiş dinsel bilginin doğru anlaşılmasına yönelik samimi ve ciddi çabalarla aşılabileceğini akılda tutmak gerekir. Doğrusu, modern dünyada, dinsel bilgi, kaynak, içerik ve diğer bilgi türleriyle olan ilişkisi açısından yeniden irdelenmeyi gerektirir ve din felsefesi açısından bu gereksinimi karşılamanın bir yolu, dinsel bilgi sorunlarına stratejik bakabilmektir. Bu bağlamda uygun bir strateji, bu makalenin sınırları içinde de net bir biçimde görüleceği üzere, tüm bilgi kaynaklarının katılımı eşliğinde, bütüncül olmayı ve bütüncül çözümlemeyi öngörür. Bu noktada elde edilecek başarı, yalnızca var olan dinsel bilginin anlaşılması açısından değil, aynı zamanda deyim yerindeyse yeniden okunması, güncellenmesi ve geliştirilmesi açısından da önem taşır. Bu önem,

mutlak ile hiçbir mutlak temasa, sonsuzluk üzerine hiçbir açılıma sahip değiliz.¹¹

şeklinde bir çıkarıma atıfla daha da netleşebilir.

Dinsel bilginin içeriği açısından, yine de, temel bir takım noktaların öne çıktığı görülmektedir. Sözgelimi, meşhur Müslüman sufi Zünnun Mısri (796-859), üç tür dinsel bilgiden söz eder: i. Tüm inananlara özgü Tanrı'nın birliğine ilişkin bilgi; ii. Bilgelerin bildiği kanıta dayalı bilgi; iii. Yetkin insanların Tanrı'yı düşünmeleri sonucu tanrısal niteliklere ilişkin kalplerine doğan bilgi.¹² Doğrusu, Zünnun Mısri tarafından dinsel bilgi özelinde dile getirilen bilgi türleri, kanaatimizce, günümüzde de hak ettiği değer ve tartışmayı henüz bulamamış olan dinsel epistemolojinin

¹⁰ Comte-Sponville, *age.*, s. 59.

¹¹ Comte-Sponville, *age.*, s. 57.

¹² Bkz.: <http://www.san.beck.org/AB14-IslamCulture750-1095.html#9> (Erişim: 05.05.2009).

de omurgası durumundadır. Öte yandan, yine dinsel bilginin içeriği bağlamında, Batı’da, J. Calvin’e sıklıkla atıfta bulunulur ve Calvin’in iki tür dinsel bilgiden söz ettiği ileri sürülür. Calvin’in üzerinde durduğu dinsel bilgi kısaca şöyle özetlenebilir: i. Yaratıcı olarak Tanrı hakkındaki bilgi; ii. Kurtarıcı olarak Tanrı hakkındaki bilgi. Anılan her iki bilgi türü de, dinsel içerik taşımaları nedeniyle, vahye dayanır.¹³

Gerek Zünnun Mısri’nin gerekse Calvin’in yukarıdaki ifadesiyle dile getirmeye çalıştığı nokta özette şudur: Dinsel bilgi dolayımında en temel obje Tanrıdır; buna bağlı olarak ulaşılmaya çalışılan içerik ise tanrısal gerçeklik, tanrısal gerçekliğin dinsel uzantı ve iletileridir. Dinsel bilginin özünü anlama bağlamında birer örnek olarak, hem Zünnun Mısri’nin hem de Calvin’in görüşleri epistemolojik çerçeve içerisine yerleştirildiğinde, bir sorun olarak, dinsel bilginin bir yandan kaynağının öte yandan tanım, içerik ve niteliği konusunun ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çıkarım, günümüzde, dini epistemolojiye ilişkin yapılan tartışmalarda gördüğümüz Tanrı-merkezli çözümleme ve uzantılarına da uygun görünmektedir.¹⁴

Açık konuşmak gerekirse, dinsel bilgi konusunda, yorum yapabilmenin bir yolu, öncelikle öz görüşe sahip olmaktan geçer. Bu aynı zamanda, genel bilgi ile dinsel bilgi arasında var olduğu iddia edilen kutuplaşma ve çelişkileri gereği gibi anlamanın da bir koşulu durumundadır. Sözgelimi, günümüz epistemoloji anlayışında gelinen süreç dikkate alındığında tek yönlü bir değerlendirme içeren, “doğrulanabilir türden beklentilerimize ‘bilgi’, doğrulanabilir türden olmayan beklentilerimize de ‘inanç’ adını vermek”¹⁵ çözüme kavuşturulması gereken bir çelişkidir. Bu bağlamda, başka bir olasılığın öne çıkabileceğini iyi görmek gerekir.

¹³ Bkz.:<http://209.85.129.132/search?q=cache:Qf-6FgjbhMJ:www.owenanderson.net/reviews/Augustine.doc+calvin,+%22kinds+of+religious+knowledge%22&cd=2&hl=tr&ct=clnk&gl=tr/> (Erişim: 10.05.2009).

¹⁴ Krş.: David Cook, *Filozoflar ve İnanç*, çev.: Leyla Güleç, Haberci, İstanbul, 2004, s. 13vd.

¹⁵ Vehbi Hacıkadıroğlu, *İnançtan Bilgiye*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 23.

B. Eflatuncu Mağara Alegorisinin Dinsel Bilgiyi Anlama ve Geliştirmedeki Rolü

Eflatuncu mağara alegorisinin yeniden yorumlanışının, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*¹⁶ isimli eserimizde dile getirdiğimiz ontolojik açılımların dışında, bir de dinsel bilgiyi anlama ve geliştirme konusunda epistemolojik açıdan ayrı bir değer taşıdığını ifade etmek gerekir. Nitekim anılan alegori, farklı biçimlerde, epistemolojik uzantılara sahip görülebilir. Şöyle ki: Mağara alegorisine atıfla:

- i. Duyuların bilgi kaynağı oluşu gündeme getirilebilir mi? Bu noktada, duyuların yanıltıcı yönü, mağara alegorisine atıfla ortaya konabilir.
- ii. Aklın bilgi elde etmedeki rolü öne çıkarılabilir mi? Bu hususta, idelerin, mağara alegorisi ışığında, nesnelerin özünü oluşturduğu dillendirilebilir.
- iii. Bilgi elde etmede vahyin önemine vurgu yapılabilir mi? Bu bağlamda, karanlık mağaradaki kölelere bilgiyi ulaştıracak, onları karanlıktan aydınlığa çıkaracak elin vahiy olduğu ileri sürülebilir.

Mağara alegorisine atıfla, kuşkusuz, tüm bunlar yapılabilir.¹⁷ Ancak, durumun artık günümüzde çok farklı bir yönünün olduğu açıkça görülmektedir. O da şudur: Bilgi genelinde ve dinsel bilgi özelinde bilgiyi anlama ve düzeyini yükseltme ancak bütüncül bir yaklaşım içinde olasıdır.

Eflatuncu mağara alegorisinin özünde taşıdığı karanlık alan, karanlığa düşen gölge ve karanlıktan aydınlığa geçiş olmak üzere üç temel husus yalnızca ontolojik değil¹⁸ aynı zamanda epistemolojik bir değer taşır. Biz, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, mağara alegorisi içinde anılan bu üç hususun taşıdığı epistemolojik değeri, Eflatun ile İbn Arabi'nin görüşleri ışığında karşılaştırmalı olarak tartışmak istiyoruz.

i. Karanlık Alan

¹⁶ Metin Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 107vd.

¹⁷ Krş.: "Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology", <http://plato.stanford.edu/entries/plato-metaphysics/> (Erişim: 05. 05. 2009).

¹⁸ Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 107.

Eflatuncu mağara alegorisine atıfla, epistemolojik bir sorun olarak bilgiye ulaşma ve bilginin taşıdığı değeri bilme dolayımında bilgisiz insan modeli-karanlık alan ilişkisi şöyle sunulur:

Yer altında mağaramsı bir yer, içinde insanlar... Çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş, bu mağarada yaşıyorlar. Ne kimıldanabiliyor... ne de başka bir yer görebiliyorlar. ... Garip bir sahne doğrusu ve garip mahpuslar!
... Bu durumdaki insanlar, kendilerini ve yanlarındakini nasıl görürler?¹⁹

Yukarıda Eflatun'dan alıntıladığımız metinde dile getirilen görüş dolayımında, İbn Arabi, henüz bilme bilinci kazanmamış insan profili -karanlık alan ilişkisini Tanrı'yla olan özel bir diyalog içinde dile getirmeyi yeğler. Şöyle der:

Kullarım! Benden, orada beni benden başkasının göremediği bir makam istediniz. Ben karanlıktaydım ve benimle hiçbir şey yoktu, şimdi de öyleyim ... Sen, senin karanlığını aşsan, benim karanlığıma ulaşır-sın; ama sen senin karanlığını asla aşamaz ve bana ulaşamazsın. Sen, seninle hiç kimse olmadan, senin karanlığındasın. Ve bu karanlık, O'dur.²⁰

Doğrusu, yukarıdaki alıntılar dikkate alındığında, bilgi genelinde, tek başına bir bilgi kaynağı olarak duyuya olan 'ortak güvensizlik', Eflatun'un 'bu durumdaki insanlar, kendilerini ve yanlarındakini nasıl görürler?' ifadesi ile İbn Arabi'nin 'sen, seninle hiç kimse olmadan, senin karanlığındasın' ifadesinde net olarak görülmektedir.

Açık konuşmak gerekirse, Eflatuncu mağara alegorisinin içerdiği karanlık kavramının epistemolojik açıdan taşıdığı değere İbn Arabi'nin ortaya koyduğu düşüncelerle sağladığı katkının önemini iyi görmek ge-

¹⁹ Eflatun, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980, s. 199-200; konunun ontolojik açıdan değerlendirilişi konusunda ayrıca bkz.: Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 107vd.

²⁰ İbn Arabi, "Kitabu'l - Ya", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, Daru'l-Muhacceti'l - Beyza, Beyrut, Lübnan, s. 476. Anılan alıntının Tanrı'yı konuşma ile ilgili bağlamı konusunda, sözcülemi, bkz.: Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 83vd.

reker. Bu değer ve önemin; kendisini, günümüz epistemolojisinde gelinen süreç dikkate alındığında tek yönlü bir bakış içeren,

doğrulanabilir türden beklentilerimize 'bilgi', doğrulanabilir türden olmayan beklentilerimize de 'inanç' adını vermek²¹

gerektiği şeklindeki bir görüşe özel atıfla, daha net gösterdiğini iyi kavramak durumundayız.

ii. Karanlığa Düşen Gölge

Eflatun, mağara alegorisini tamamlayıcı olarak, gölgeye²² atıfta bulunur:

Şimdi bu adamlar aralarında konuşacak olurlarsa, gölgelere verdikleri adlarla gerçek nesnelere anlattıklarını sanırlar, değil mi? ²³

diye sorar ve şöyle devam eder:

Tanrısal dünyaları seyretmiş bir kimse, insan hayatının düşük gerçeklerine inince, şaşkın ve gülünç bir hale düşer. Karanlıklara alışmadığı, ilkin her şeyi bulanık gördüğü için, ...doğrunun gölgeleri ya da bu gölgelerin yansılarını üzerine tartışmalara girip de, doğruluğun kendisini hiçbir zaman görmemiş olanların yorumlarını çürütmek zorunda kalınca, herkes yadırgar onu...²⁴

Anılan bağlamda İbn Arabi ise şu ifadelerle yer verir:

Her şeyin bir gölgesi vardır, Tanrı'nın gölgesi ise arştır. Ancak, her gölge uzamaz; nitekim arş, tanrısallık içinde uzamayan bir gölge olup, gizlidir. Kuşkusuz, gölgesi algılanan cisimler ışık tarafından kuşatılınca, kendi gölgesi içinde kalır.²⁵

Açıkça görüleceği üzere, gölge kavramının, yalnızca Eflatun'un düşüncesinde tanrısal dünya ile bağlantısı kurulmakta değil, anılan kavramın aynı zamanda ve belki de çok daha anlaşılır bir biçimde İbn Arabi'nin düşüncelerinde de Tanrı ile olan bağlantısına dikkat çekilmektedir.

²¹ Hacıkadıroğlu, *age.*, s. 23.

²² Konunun, Mevlana örneğinde, ontolojik açıdan değerlendirilişi için bkz.: Yasa, *Rubailer İşığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 108.

²³ Eflatun, *age.*, s. 199-200.

²⁴ Eflatun, *age.*, s. 202.

²⁵ İbn Arabi, "Kitabu'l-Celaleh", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, Daru'l-Muhacceti'l-Beyza, Beyrut, Lübnan, s. 482.

Bu dikkat çekişin, kuşkusuz, vahyin taşıdığı epistemolojik değere işaret ettiği hususunu iyi algılamak gerekir. Bu algı içinde, bilgi objesi olarak, yalnızca gerçekler varlıklar ile gölge varlıklar arasında ayırım yapılmış olmaz, aynı zamanda, gerçek varlıkların yerine geçen gölge varlıkların, gerçekler varlıklar olmadığı gerçeği de aydınlatılmış olur. Bu cümleden olarak, açık konuşmak gerekirse, karanlığa düşen gölge, hem Eflatun hem de İbn Arabi için aşılması gereken bir sorundur. Bununla birlikte, gölge, bir yazımızda tartışabildiğimiz kadarıyla İbn Arabi'nin kullandığı 'arada olma' kavramıyla birlikte düşünülünce, ayrı bir anlam kazanır.²⁶ Bu cümleden olarak, bilgi elde etmede gölgenin yükleneceği işlevin, İbn Arabi'nin kavramsal yaratıcılığı ile daha da etkin hale gelebileceğini iyi anlamak gerekir. Doğrusu, İbn Arabi'nin, gölge kavramını Tanrı'ya dönük bir öz ve öteye bakan bir eğilim içinde ele alması, yeterince ufuk açıcı görünmektedir.

iii. Karanlıktan Aydınlığa Geçiş

Aydınlatılmayan bir karanlık, Eflatun'a göre, gözün bulanık görmesine neden olur.²⁷ Aydınlatılması gereken karanlık, İbn Arabi için ise, "ışığın gölgesi kendi içindedir, karanlığın ışığı ise kendi içindedir"²⁸ ifadesinden açıkça anlaşılacağı üzere 'arada olma'²⁹ konumuna işaret eder. Doğrusu, "düşünce sisteminde işlevsel bir kavram olarak 'arada olma'yı doğrudan İbn Arabi'nin kendisi kullanır; böylece de İbn Arabi yalnızca konu ve kavramsal zenginliğe ulaşmaya çalışmaz, aynı zamanda üzerinde durduğu konuyu ayrıca sorun yönüyle tartışmayı ve ulaştığı kavram zenginli-

²⁶ Krş.: Metin Yasa, "İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İbn Arabi Özel Sayısı –II*, Yıl: 9, Sayı: 23, Ocak-Haziran 2009.

²⁷ Eflatun, *age.*, s. 202; karanlıktan aydınlığa geçişin ontolojik açıdan taşıdığı değer için ayrıca bkz.: Yasa, *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 109vd.

²⁸ İbn Arabi, "Kitabu'l-Celaleh", *Mecmuatü Resâil-i İbn Arabi* içinde, s. 482.

²⁹ İbn Arabi'nin 'arada olma'yı anlatımına ilişkin açıklayıcı değere sahip farklı örnekler için bkz.: Yasa, "İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İbn Arabi Özel Sayısı –II*, s. 101vd.

ğini aşmayı da dener.”³⁰ Bu aşma içinde her şey ontolojik ve epistemolojik bir bütünlük içinde değerlendirilir.

Eflatun felsefesinde her ne kadar şairlere bahşedilmiş bir tanrısal nefesten söz edilse de³¹, karanlıktan aydınlığa geçiş söz konusu edildiğinde³² mağara alegorisi sınırları içinde,

Metafizik sersemliğin zifiri karanlığına gömülmüş mahpus, bağlarından kendi kendine kurtulamaz. Zaten böyle bir şeyi ne arzu edebilir ne de düşünebilir. Bunun için erginlenmiş ve filozof olmuş birinin ona eğilmesi, onu zincirlerinden kurtarması, ayağa kalkmaya ve ardından başını çevirmeye zorlaması gerekir.³³

türü bir açıklama yeterince anlaşılır gözükmemekte ve açık konuşmak gerekirse, “gözün karanlıktan aydınlığa çevrilmesi”³⁴ de ancak bu şekilde olası olmaktadır.

46

OMÜİFD

İbn Arabi, karanlıktan aydınlığa geçişi, içeriği zengin kavramlar eşliğinde dile getirmeyi yeğler. Şöyle der:

Varlık, kuşkusuz, birdir. Onun; görünen yönü, evren; görünmeyen yönü, isimler; görüneni görünmeyenden, görünmeyi görünenden ayırt etmek için görünen ile görünmeyen arasında yer alan ayırıcı ve birleştirici yönü ise, yetkin insandır.

Görünen, görünmeyenin aynası; görünmeyen görünenin aynası; aralarındaki ise ayıran ve birleştiren olarak ikisinin aynasıdır.³⁵

Bununla birlikte, İbn Arabi'nin, görünmeyi ve görüneni mutlak ve görece olarak ayrı ayrı ikişer kategoride anması, karanlıktan aydınlığa

³⁰ Metin Yasa, “Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Modeline Doğru”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nün bir etkinliği olarak 24-26 Mart 2010'da İstanbul'da Düzenlenen *Türkiye'de Felsefenin Geleneği ve Geleceği* isimli toplantıda sunulan bildiri.

³¹ Sözgelimi bkz.: Eflatun, *İon*, çev.: Tacettin Ünlü, *Diyaloglar I*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s. 267.

³² Eflatun, *age.*, s. 205.

³³ Dominique Folscheid, Felsefe Akımları, çev.: Muna Cedden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s. 15; ayrıca krş.: Yasa, *Rubailer-i Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*, s. 111vd.

³⁴ Eflatun, *age.*, s. 202.

³⁵ İbn Arabi, “Tenbihat ala Uluvvi'l- Hakikati'l- Muhammediyyeti'l -Aliyyeh”, *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, Daru'l-Muhacceti'l -Beyza, Beyrut, Lübnan, s. 401-402.

geçiş açısından, açıklayıcı bir öneme sahiptir. Sözelimi, ruhlar evreni, mutlak görünmeyen Tanrı'ya oranla görece görünmeyen, mutlak görünen cisimler evrenine oranla ise mutlak görünmeyendir.³⁶ Öyle anlaşılıyor ki, yalnızca Eflatun değil, İbn Arabi de karanlığa düşen gölgenin aydınlatılması gerektiği kanısındadır. Bu kanı, her tür bilginin yanında, dinsel bilgiyi de gündeme getirir. Eflatun'un bu noktada attığı adım, karanlıktaki kölenin aydınlığa çıkartılması yönündedir. Ancak, bu adım, gerçekte, yine de net bir konuma işaret etmez. Çünkü mağara alegorisi sınırları içinde, kimin, nereden, nasıl ve niçin gözlemlediği belli değildir. Yapılan bir yorumda, Eflatun felsefesi ve mağara alegorisi,

belli bir erginlenme güzergahını izleyen ve hakikate doğru giden bir yoldur ve yolun çıkış noktası gerçekte varış noktasıdır³⁷

şeklinde dillendirilir. Buna karşılık, İbn Arabi'nin karanlığa düşen gölgenin aydınlatılması yönündeki isteği ve ortaya koyduğu çaba, yalnızca ontolojik açıdan değil³⁸, epistemolojik açıdan da son derece açıktır. Doğrusu, İbn Arabi'nin 'arada olma'yı anlatımı, aynı zamanda, dinsel bilginin kaynağı olarak vahye atıf yapmayı, vahyin aydınlatıcı bilgi vermede yüklendiği işlevi görmeyi, vahyin diğer bilgi kaynaklarıyla bütünleşmesi gerektiğini vurgulamayı, dinsel bilginin elde edilmesi, geliştirilmesi, düzeyinin yükseltilmesini ve diğer bilgi türleriyle olan ilişkisinin kurulmasını gündeme getirir. Açık konuşmak gerekirse, İbn Arabi'nin sözünü ettiğimiz 'arada olma' kavramı ve anlatımı, günümüz epistemoloji anlayışında gelinen nokta dikkate alındığında, yukarıda sözü edilen türden zengin çağrışım ve açılımlara neden olabilecek özde bir kavramdır.

³⁶ İbn Arabi, "Tenbihat ala Uluvvi'l- Hakikati'l- Muhammediyyeti'l -Aliyyeh", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, s. 411;

³⁷ Folscheid, *age.*, s. 16.

³⁸ İbn Arabi'nin ontolojiye ilişkin görüşleri konusunda sözelimi bkz.: Metin Yasa, *İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık*, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

C. Bütüncül Yaklaşımın Kaynak, İçerik ve Bağlayıcılık Açısından Önemi

Dinsel öz bilgiyi anlama ve dinsel bilgiye atıfla ulaşılan dinsel içerikli bilgileri geliştirme yönünde kaynak bütünlüğünü öne çıkarmak, çağımız evrensel bilgisine katkı olarak, artık kaçınılmazdır. Bu çıkarım, İsmail Tunalı'nın, "Dünyanın Yeni Epistemolojik Anlamı ve Sanata Yansıması"³⁹ isimli bildirisinde dile getirdiklerinin gerekçeli bir yorumunu da ifade eder. Nitekim Tunalı'ya göre, 19. yüzyılın ikinci yarısında, mekanik bilim anlayışına bağlı olarak gelişen bir epistemolojide, tek kaynak olarak duyu ve tek realite olarak duyu verilerinin öne çıktığı görülür.⁴⁰ Buna karşılık, 20. yüzyılda farklı yönde gelişen bir doğa bilimi anlayışına paralel olarak yeni bir epistemolojinin varlığı hissedilmeye başlanır. Max Planck'ın 'Quantum', Einstein'in 'Relativite' ve W. Heisenberg'in 'Belirsizlik İlkesi' anlayışları, bu epistemolojinin gelişimine katkı sağlayan veriler sunar. Böylece ortaya, bilgi kaynaklarının kategoryal değerlerini yitirmesiyle, gerçek ile soyutun bütünleşmesi gerektiği sonucu ortaya çıkar.⁴¹

48

OMÜİFD

Bu anlayış içinde,

görünüşler, duyular dünyası yok farz edilirken, ulaşılmak istenen, mutlak, şüphe dışı bir realite vardır; Duyu-üstü özler dünyası. Böyle bir dünya, mutlak, zaman, mekan dışı bir varlıktır. Bu yeni epistemolojik realitedir.⁴²

Bu yeni epistemolojinin değeri, 21. yüzyılda giderek daha bir gelişme gösterir. Bu gelişim içinde, 'bireysel bilinç üstü konseptler'i, 'düşünsel kategoriler'i özünde taşıyan bir evrensel akıl belirir. Evrensel dünya da, başkası değil, anılan evrensel aklın kendisidir. Bu yeni kozmik yapı, bir yönüyle sanal, bir yönüyle reel olup, sanal realite olma paradoksunu içinde taşır. Bunun güzel bir örneği, internette verilen görüntülerdir. Bu görüntüler, kuşkusuz, sanaldır; ama aynı zamanda gerçektir de.⁴³

³⁹ Tunalı, agm., *Bilgi ve Değer*, s. 30-34.

⁴⁰ Tunalı, agm., *Bilgi ve Değer*, s. 31.

⁴¹ Tunalı, agm., *Bilgi ve Değer*, s. 32.

⁴² Tunalı, agm., *Bilgi ve Değer*, s. 32.

⁴³ Tunalı, agm., *Bilgi ve Değer*, s. 33.

Bu noktada, Eflatuncu mağara alegorisi bağlamında, ister Eflatuncu aydınlık-karanlık ilişkine isterse İbn Arabi'nin 'arada olma' kavramına atıfta bulunulsun, durum değişmez. Çünkü bir yandan Eflatuncu mağara alegorisi ve içeriği, öte yandan İbn Arabi'nin bütünlüğü öngören 'arada olma' kavramının mantıksal iletileri, birer bilgi kaynağı olan vahiy, akıl, duyu ve deneyimin bütünlük içinde ele alınmasına işaret eder. Doğrusu, Eflatuncu mağara alegorisinde betimlenen mahpus,

böylece, kendisi için en parlak ama aslında en karanlık olandan, kendisi için en karanlık ama aslında en parlak olana ve nihayet hem kendisi için hem de gerçekten en parlak olana geçiş yapar.⁴⁴

Yukarıdaki çıkarım, İbn Arabi'nin, "ışığın gölgesi kendi içindedir, karanlığın ışığı ise kendi içindedir."⁴⁵ görüşüne paralel değerlendirilebilir. Artık, bu noktada önemli olan, insanın, her tür bilme açısından var olanın idesini öncesizlik halinde kendi ruhunda taşıdığını, bilinenin bu taşıma ile gerçekleştiğini ve reel olanın idesine benzediği ölçüde ne ise o olacağına bilincine varmasıdır.⁴⁶

Eflatun, epistemolojik açıdan ayrı bir değer taşıyan mağara alegorisinde niteliği dinsel olsun ya da olmasın bilgiye ulaşma bağlamında "karanlık" kavramını öne çıkarır. İbn Arabi, yaptığı çağrışımlar farklı olsa da, bu noktada Eflatun'a katılır. Açık konuşmak gerekirse, anılan karanlık, gerek Eflatun gerekse İbn Arabi açısından, özünde aydınlık taşıyan bir karanlıktır. Çünkü sözü edilen karanlık, bilincine varılması halinde, Eflatun'a göre insanı kölelikten kurtaran, İbn Arabi'ye göre ise insana konumunu öğreten bir aydınlığa dönüşür.

D. Sonuç: Bütüncül Yaklaşımın Dinamik Gücü

Eflatuncu mağara alegorisinin, dinsel bilgi sorununu çözecek güçte olduğu ileri sürülse bile, anılan çözümün niteliği yine de net görünmemektedir. Çünkü çözümün mağara alegorisiyle sınırlı kalması halinde, her bilgi

⁴⁴ Folscheid, *age.*, ss. 15-16; ayrıca krş.: Eflatun, *age.*, s. 202.

⁴⁵ İbn Arabi, "Kitabu'l- Celaleh", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, s. 482.

⁴⁶ Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev.: Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 60.

araştırmacı sınırlı bir olanağa sahip demektir. Dolayısıyla, dinsel bilgi sorununu yalnızca mağara alegorisi açısından ele almak eksik bir çıkarımdır. Bununla birlikte, bu makalenin sınırları içinde tartışıldığı üzere mağara alegorisi, vahiyle gelen dinsel bilginin, başka araçlarla geliştirilebileceğine kapı arayan bir fenomen olarak görülebilir ve bu tür bir algı sayesinde, bilgi geneli ve dinsel bilgi özelindeki kutuplaşma ve çelişkilerin yalnızca açıklanmayacağı değil aynı zamanda aşılabileceği de ifade edilebilir.

Dinsel bilginin, vahiy dışında kuşatıcı bir kaynağı söz konusu olmadığına göre, vahiy, dinsel bilginin amacı değil, aracı konumundadır. Bununla birlikte, vahiyle gelen dinsel bilgi ile vahiy arasındaki epistemolojik ilişkiyi iyi kavramak gerekir. Çünkü dinsel bilgi, bilginin dinsel değeri açısından, yalnızca vahye yüklediği anlama anılmaz, aynı zamanda vahiyle anlam kazanır. Doğrusu, vahiyle dinsel bilgi arasında görülen bu paradoksal durum diğer bilgi türleri ve kaynakları için de geçerlidir.

50

OMÜİFD

Eflatuncu mağara alegorisini, İbn Arabi'nin oluşturduğu kavramlar ışığında yeniden yorumlamak, bir yandan dinsel bilginin kaynağına inme, öte yandan ilgili bilginin içeriğini anlama, düzeyini yükseltme ve çağdaş epistemolojik gelişmelere ışık tutma açılarından da önem taşımaktadır. Bu bağlamda, Sponville'nin, genel olarak çağdaş epistemolojiye ilişkin dile getirdiği "mutlak bilgisizlik ve mutlak bilmek arasında, bilgi ve bilgilerin ilerlemesi için bir yer vardır"⁴⁷ çıkarımına, geleneksel İslam düşüncesinin hiç de yabancı olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun güzel bir örneği, doğrusu, İbn Arabi'dir.⁴⁸ Çünkü, İbn Arabi de kendi düşünce sistemi içinde "görünen bir görünmeyen, görünmeyen bir görünen vardır"⁴⁹ ifadelerini kullanır. Bu durumda, öyle görülüyor ki, sözü edilen

⁴⁷ Comte-Sponville, *age.*, s. 64.

⁴⁸ İbn Arabi'nin anılan 'arada olma' konusuna ilişkin görüşleri için sözgelimi bkz.: Yasa, "İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İbn Arabi Özel Sayısı -II*, s. 91-108.

⁴⁹ İbn Arabi, "Kitab'ül-Celaleh", *Mecmuatü Resail-i İbn Arabi* içinde, Daru'l-Muhaccetü'l-Beyza, Beyrut, Lübnan, s. 487.

'ara yer', ancak, Tanrı'nın varlıkla bütünleşmiş içkin yönünün işlevi ile dolar ve güncellik kazanır.

Bütüncül olmada öngörülen farkın niteliği, kuşkusuz, sorgulanabilir. Bu bağlamda yapılması gereken şey, alternatif bir yola işaret etmektir. Bu yol, işin içine vahyi de katarak akıl, duyu deneyimi ve bilimsel çıkarımdan⁵⁰ bir bütün halinde yararlanmak suretiyle, genelde bilgiye özelde dinsel bilgiye ulaşmak ve düzeylerini yükseltmektir. Alternatif yol, bilgi araştırmacısına, bilinen genel bilgiye ya da dinsel bilgiye dayanarak, 'edinmediğimiz bilgi en sağlam bilgidir' diyebilme cesaretini kendinde bulmasını değil, aksine, genel ya da dinsel bir bilgi kutuplaşmasına gitmeksizin, 'şu genel bilgide güçlüyüz', ya da 'şu dinsel bilgide zayıfız' diyebilme erdeminde sahip olmasını öngörür. Çünkü, bir çok bilgi türünden söz edilebilir ve böylece de, her bilgi türü, 'bilgide güncelleme' gereksinimine konu olma ayrıcalığını yaşayabilir.

Öyle anlaşılıyor ki, bilgiye ulaşmada kaynak, önemli bir işleve sahiptir. Bununla birlikte, hiçbir bilgi kaynağını tam olarak tanımlamak olası görünmemektedir. Dahası; aynı kaynağa atıfla elde edilen bilgiler birbirleriyle çelişebilmekte ve tutarsızlıklar ortaya çıkabilmektedir. Bu durum, bilgi kaynakları arasında bütüncül yaklaşıma ilişkin gereksinimi doğrular gözükmemektedir. Dolayısıyla bilgi kaynaklarını birbirlerinin alternatifi olarak görmek, sağlıklı bilgiye ulaşmayı engelleyebilir. Bununla birlikte, Eflatuncu mağara alegorisi ile İbn Arabi'nin bu makalede dile getirdiğimiz aynı doğrultuda yorumlanması olası olan görüşlerinin, bütüncül bakışla elde edilmiş ve aydınlatıcı değeri yüksek bilgi üzerinde odaklanması gerektiği konusunda ısrarcı oldukları anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Blackstone William T., Dinsel Bilgi Sorunu, çev.: Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.
- Comte-Sponville, André, Felsefeyi Takdimimdir, çev.: S. Seza Yılcıoğlu, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2006.

⁵⁰ Honer, Thomas C. Hunt, *age.*, s. 126.

Eflatun, Devlet, çev.: Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Folscheid, Dominique, Felsefe Akımları, çev.: Muna Cedden, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.

Hacıkadıroğlu, Vehbi, İnançtan Bilgiye, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.

Honer, Stanley M., Thomas C. Hunt, Felsefeye Çağrı, çev.: Hasan Ünder, İmge Kitabevi, Ankara, 1996.

İbn Arabi, "Kitabu'l - Ya", Mecmuatü Resail-i İbn Arabi içinde, Daru'l-Muhacceti'l -Beyza, Beyrut, Lübnan.

İbn Arabi, "Tenbihat ala Uluvvi'l- Hakikati'l- Muhammediyyeti'l -Aliyyeh", Mecmuatü Resail-i İbn Arabi içinde, Daru'l-Muhacceti'l -Beyza, Beyrut, Lübnan

İbn Arabi, "Kitabu'l- Celaleh", Mecmuatü Resail-i İbn Arabi içinde, Daru'l-Muhacceti'l -Beyza, Beyrut, Lübnan.

Tunalı, İsmail, "Dünyanın Yeni Epistemolojik Anlamı ve Sanata Yansıması", Bilgi ve Değer, ed.: Şahabettin Yalçın, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

52

OMÜİFD Weischedel, Wilhelm, Felsefenin Arka Merdiveni, çev.: Sedat Umran, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Yasa, Metin, "İbn Arabi'nin Arada Olma'yı Anlatımı", Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, İbn Arabi Özel Sayısı -II, Yıl: 9, Sayı: 23, Ocak-Haziran 2009.

Yasa, Metin, Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi, Elis Yayınları, Ankara, 2010.

Web

<http://www.san.beck.org/AB14-IslamCulture750-1095.html#9/>, (Erişim: 05.05.2009)

<http://209.85.129.132/search?q=cache:Qf-6FgjvBhMJ:www.owenanderson.net/reviews/Augustine.doc+calvin,+%22kinds+of+religious+knowledge%22&cd=2&hl=tr&ct=clnk&gl=tr/>, (Erişim: 10.05.2009).

"Plato's Middle Period Metaphysics and Epistemology"

<http://plato.stanford.edu/entries/plato-metaphysics/>, (Erişim: 05.05.2009).



TANRI ALGISINA JUNGÇU BİR BAKIŞ

ALİ RIZA AYDIN*

A Jungian Approach to the Perception of God

Abstract:

Jung who is the most important representatives of Psychoanalysis sees the religion as an important factor for both individual and racial history. It is possible to see his thoughts in relation to religion in all his studies. He interprets both eastern and western religions in his studies using concepts which are forming his own psychological basis. According to Jung, an individual can close to God as well can achieve an ideal religious life and good behavior thorough his faith and prayers.

This article aims to examine the views of God of Jung who comes from a Christian background and opposites to religious perception of this tradition and meets some concontradictions.

Key Words: Jung, pschoanalysis, archetype, perception of God.

Özet:

Psikanalizin önemli temsilcilerinden biri olan Jung, dini hem birey için hem de ırksal tarih için önemli görmektedir. Jung'un dinle ilgili düşüncelerini onun tüm çalışmalarında görmek mümkündür. Jung, eserlerinde hem batılı hem de doğulu dinleri kendi psikolojisinin özünü oluşturan kavramları kullanarak yorumlamaktadır. Jung'a göre kişi inanç ve ibadetler sayesinde arzu dolu dinsel bir hayat ve davranış bütünlüğünü gerçekleştirdiği gibi Tanrı'yla yakınlaşmayı da gerçekleştirmektedir.

Bu makale, Hıristiyan geleneğinden gelen ve zaman zaman bu geleneğin din algısına karşı çıkan ve aykırılıklarıyla yüzleşen Jung'un Tanrı anlayışını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Jung, psikanaliz, arketip, Tanrı algısı.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD.

*Tüm düşüncelerim, güneşin etrafında
dolaşan gezegenler gibi Tanrı'yı merkez alıyor.
Bu çekim gücünü reddedersen, en büyük günahı işlemiş olurum.*

Jung

Giriş

Bir ön kabul olarak her zaman bir Tanrı'dan söz edilir. Bütün dinlerde ve dillerde bir Tanrı kelimesine rastlamak mümkündür. İnsanlığın büyük çoğunluğunun, her şeye hükmeden ve bütün yaratıkların üstünde bir güce sahip bir varlık tanımlaması vardır. Tanrı, bir yandan evreni yöneten ve kurallar koyan ve çağdaş dinlerin hemen hemen hepsinin dayandığı ilâhî bir güç olarak tasavvur edilirken diğer yandan toplumsal yaşamı düzenleyen, gözleyen ve yargılayan, doğa veya toplum yasalarını değiştiren bir varlık olarak da düşünülmektedir.¹

54 OMÜİFD

Bireyin Tanrı'ya yönelik duygu ve düşünceleri onun Tanrı algısını oluşturmaktadır. İster inansın ister inanmasın her bireyin zihninde bir Tanrı imgesi ya da şeması vardır. Bireyin zihninde bir Tanrı algısı oluşurken, kuşkusuz onun çevresi, sahip olduğu inancı, kişiliği ve bireye aktarılan bilgiler o bireyin Tanrı'ya yönelik algısını olumlu veya olumsuz yönde gelişmesini etkileyebilmektedir. Bir dine inanan kişi, o dinin Tanrı tasavvurundan etkilenerek bir Tanrı imgesi geliştirebilir. Birey, Tanrı'ya ilişkin duygu ve düşünceleri ile de kendine özgü bir tasavvura sahip olur. Açıkçası Tanrı inancı kişinin kendi dini eğilimleri ve kutsal olana bağlanma isteğinin farkına varması ile oluşur. Diğer bir deyişle Tanrı algısı kişinin sosyo-kültürel çevresinden, aldığı eğitimden ve içsel yaşantılarından etkilenmektedir.²

¹ Abdülhamit Sinanoğlu, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara, 2005, s. 15; Bekir Topaloğlu, *Allah*, İslâm Ansiklopedisi, C. 2. ss. 471-498; Selçuk Budak, *Psikoloji sözlüğü*, Ankara, 2000, s. 726; Bkz. Murat Yıldız, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, İzmir, 2007, ss. 6-7.

² Özlem Güler, "Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *AÜİFD XLVIII (2007)*, Sayı: I, s. 123-124.

Tüm oluşumun kaynağı olarak Tanrı fikri, İslâm geleneğindeki kimi düşünürlere ilham kaynağı olan ünlü Yunan filozofu Plotinus'da da şöyle yer alır. Ona göre bütün karşıtlıklar ve farklılıklar Tanrı'dan kaynaklanmaktadır. Ancak O'nun kendisi çoğulcu ya da farklı bir yapıya sahip değildir. O mutlak olarak tektir. Her şeyi kapsayan sonsuzluğu içinde Bir'dir.³ Her şeyi yaratan, ilk nedensiz nedendir. Her şey O'ndan meydana gelmiştir, çoğulculuk her zaman için birliği gerektirecektir. Birlik, tüm oluşumun öncelidir ve ötesindedir. O'nun aşkınlığı üzerine söyleyebileceğimiz her şey yetersiz kalacaktır; çünkü ona atfedilen güzellik ve iyilik, ancak onu sınırlayıcı bir işlev görebilir. Onun ne olduğunu söyleyemeyiz, yalnızca ne olmadığını söyleyebiliriz. Onu bir oluşum olarak tanımlamak olanaklı değildir. O, güzellik, doğruluk, iyilik, bilinçlilik ve bunlara bağlı niteliklerin üzerindedir. O'nu bir düşünüş olarak algılayamayız. Çünkü bu bir düşünüş ve düşünce gerektirmektedir.

Yine Plotinusa göre evren, Tanrı'dan ortaya çıkan bir oluşumdur. O'nun sonsuz gücünü gözler önüne sermektedir. Plotinus, bu ortaya çıkışın anlamı için birkaç metafor ortaya koymaktadır. Tanrı, sonsuz kaynağından tükenmeyen bir akışın meydana geldiği bir kaynaktır, ya da Tanrı, güneşin hiçbir kayba uğramadan yaydığı ışıkların güneşidir. Plotinus metaforlarını, ilk ilkenin mutlak gücünü ve bağımsızlığını gözler önüne sermek amacıyla kullanmaktadır.⁴

Jung'un içinden geldiği Hıristiyan geleneğinde ise Tanrı'nın üç unsurdan meydana geldiği kabul edilir ve teslisle ifade edilir. Teslis genel olarak, Tanrı'nın eşit ve tek cevherli üç kişi (Baba, Oğul, Rûhu'l-Kudüs)

³ Plotinus "Bir" den iyi ya da Tanrı olarak söz eder. Bir Tanrı'nın özel adıdır, bir, yetkin, aynı zamanda da aşkın bir varlıktır; kendi dışındaki her şeyden bağımsızdır, kendi başınadır, kendine yeterdir. Geniş bilgi için bkz. Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", Kelam Araştırmaları 7:1 (Ocak 2009), ss. 42-44, http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_468/468_46337.pdf

⁴ <http://frm.ekshi.net/plotinos.tum.olusumun.kaynagi.olarak.tanri.fikri.151574.html>, 10.06.2009. Plotinus'un metafizik dizgesinde yer alan temel unsurlardan biri olan Tanrı fikrini farklı isimler üzerinden mukayeseli değerlendirmeler için bakınız. Hasan Aslan, "Augustine; Tinsel Töz mü, Madesel Töz mü?", <http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/05/augustine-tinsel-tz-m-maddesel-tz-m.html>.

olduğu şekilde tarif edilmektedir. Hıristiyanlığın bu temel inancı üç görünte de tek tanrı anlayışını anlatmaktadır. Buna göre "Oğul" diye nitelendirilen Hz. İsa da tanrı kabul edilir.

Katolik, Ortodoks ve Protestan teolojisine göre İsa'nın birbirine karışmayan iki ayrı tabiatı vardır, insan doğası ve Tanrı doğası. İsa aynı anda hem insan hem de Tanrı'dır. Bu iki doğanın birbirine karışmadan birleşmesine hipostatik birleşme denir. İsa ve Tanrı benlikte birleşirler. İsa, Hıristiyanlara göre Tanrı'nın yaşayan, diri sözüdür. Hıristiyanlar hipostatik birleşmeyi "*Tanrı olan İsa, kul özünü alıp dünyada doğmuştur ama 'yaratılışın çamuruyla' kirlenmemiştir*" şeklinde açıklarlar. Bu doğan söz Tanrı'nın parçası değildir, çünkü Tanrı parçalara bölünemez.

Hıristiyanlara göre üç kişilikli olan Tanrı'nın özünün ikinci kişisi ezelî söz, tarihte bir zamanda kul özü kişiliği olarak insan bedenine girmiştir ve bu İsa Mesih'tir. Hıristiyanlar Tanrı'nın üç kişiliği ile ilgili bilgilerin Tevrat'ta da anlatıldığına inanır.

Tanrı doğasının İsa'nın bedeniyle ilgisi yoktur. *Baba* ile aynı olan bir doğayı taşımaktadır ikisi de aynı kaynaktanır. Bu nedenle de İsa, Tanrı olarak kabul edilir.⁵

Hıristiyanlıktaki Tanrı, antropomorfik/insan benzeri özellikleriyle; bir tür kulluk şeklinde kendisine hizmet edilmesini ve saygı gösterilmesini bekleyen, seven, kimi zaman insanlara kızan, öğüt veren, anlaşma yapan, anlaşmaya uymayınca cezalandıran, sonra bağışlayan, fikrini değiştirebilen, hayal kırıklığına uğrayan bir baba figürü olarak tasavvur edilmiştir. Hıristiyanlıkta, doğu düşünce ve inanç geleneğinin içkin Tanrı'sına tezat, nesneleştirilmiş bir Tanrı söz konusudur.

⁵ Hıristiyanlıktaki Tanrı ve İsa algısı ile ilgili geniş bilgi için bakınız. <http://tr.wikipedia.org>, "Hıristiyanlık'ta İsa"; Mehmet Bayrakdar, Bir Hıristiyan Dogması Teslis, Ankara, 2007, s. 39; Şinasi Gündüz, Hıristiyanlık, İstanbul, 2006; Mehmet Aydın, Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Ankara, 1995; Ekrem Sankıoğlu, Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi, Isparta, 2002.

Jung'un Tanrı Algısı

Çocukluğundan beri varlığın gizeminden etkilenmiş olan Jung, yaşamının ilk yıllarında birçok dinî konularla karşılaşmıştır. Henüz 11 yaşında iken Hıristiyanlıktaki Tanrı tasavvuru ile ilgilenmiş ve kavrama noktasında bir hayli güçlükler yaşamıştır. Jung, Hıristiyan bir ilâhiyatçı olan babasından edindiği teolojik bilgilerin incelikleriyle ilgilenişini şöyle anlatmaktadır:

Babamın verdiği ilmiyal derslerini çok iyi hatırlıyorum. İlmihal dersleri beni tarif edilemeyecek şekilde sıkıyordu. Bir keresinde ilginç bir şeyler bulmak için bu küçük kitabın yapraklarını çevirdim ve gözüm Teslis konusundaki paragraflara ilişti. Bu benim ilgimi çekti ve ders bu bölüme gelinceye kadar sabırsızlıkla bekledim. Fakat özlenen derse gelindiğinde babam şöyle dedi: "Bu bölümü geçeceğiz. Bu konuyu geçmenin dışında başka bir şey yapamayacağım."⁶

Bir tartışma konusu olarak güncelliğini hiçbir zaman yitirmeyen Hıristiyan teolojisindeki teslis inancına, Jung'un ilgisi hep devam etmiştir. Nitekim bu ilgi, sonraki yıllarda Jung'u *Psychological Approach to the Dogma of the Trinity* adlı eseri kaleme almaya sevk etmiştir.⁷

Jung Tanrı kavramını açıklarken arketip⁸ kavramından yararlanır ve Tanrı kavramına yönelik önermesini oluştururken de Tanrı'nın bir arketip olduğunu söyler.⁹ Ona göre Tanrı arketipi bilinçdışından bilince ulaşarak kendini kabul ettirir ve insanın davranışlarına yön verir.¹⁰ Jung'a göre din bir tecrübe konusudur. İnsan Tanrı'yı bir tecrübe olarak bilir. Bundan dolayı Jung, Tanrı'dan God-imago ya da God-symbol olarak söz

⁶ Carl Gustav Jung, *Integration of the Personality*, London, 1940, s. 64.

⁷ Bu bölüm için bkz. Jung, *Psychology and Religion: West and East*, C. W., vol. 11, New York, 1958, s. 107.

⁸ Arketipler, bireyi benzer durumlarla karşılaşan ataları gibi davranmaya hazırlayan zihinsel deneyimlerin daha önceden var olan belirleyicileridir. Arketipler, bilinçdışı tabiata ait imgeler, kalıtsal eğilimler ve tüm insanlığa has doğal nöropsişik merkezler olarak da tanımlanır. Bkz. Duane P. Schultz-Sydney E. Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, İstanbul, 2001, s. 488; Anthony Stevens, *Jung*, Çev. Ayda Çayır, İstanbul, 1999, ss. 63-64.

⁹ Bkz. Cihad Kısa, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, İzmir, 2005, s. 50.

¹⁰ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İstanbul, 2006, s. 51.

eder. Jung'a göre Tanrı inancı bilinçdışında gerçekleşen ruhsal bir olaydır. Jung, ruhta var olan şeyin gerçekte de var olduğunu belirtir ve bunun üzerinde önemle durur.¹¹

Jung'a göre Tanrı imgesi, belirli psikolojik bir durumun sembolik ifadesidir. Geleneksel görüşe göre ise Tanrı, kuşkusuz mutlakdır, yani zatiyla kaim olandır.¹²

Jung'un kendi analitik psikolojisine göre Tanrı'yı tanımlama biçimi, geleneksel kilise otoritesine boyun eğen ve mevcut Hıristiyan akidelerinin bağlayıcılığını savunanlar tarafından kabul gördüğü pek söylenemez.

Jung'un şu sözleri de geleneksel Hıristiyan değerleri açısından kabul görmemişti:

Ancak ruh vasıtasıyla biz, Tanrı'nın bize etkide bulunduğunu kanıtlayabiliriz, fakat biz, bu eylemlerin Tanrı'dan mı yoksa bilinçdışından mı çıktığını ayırt edemeyiz. Biz, Tanrı ve bilinçdışının iki farklı varlık olup olmadığını da söyleyemeyiz. Bunların her ikisi de aşkın içeriklere yönelik bitişik kavramlardır.¹³

Jung'un açıklamalarına yönelik bu itirazlar, kuşkusuz bilinçdışına yüklenen anlam farklılığından kaynaklanmaktadır. Jung birçok kez, teolojisine yönelik eleştiride bulunanların, kendi metodolojisinin modern bilimin yöntemleri gibi aynı deneysel tabiata sahip olduğu gerçeğini görmezlikten geldiklerini ifade etmiştir. Bu deneysel yaklaşıma Jung, zamanla inanç faktörünü de eklemiştir. Jung'un deneysel yapı içerisinde inanca yer vermesi kendi analitik pratiğine dayalıdır.

Teolojik olarak bir başka itiraz ise, Jung'un Teslis konusundaki düşüncelerinedir. Ona göre üçlü bir karakter taşıyan teslis, psikolojik olarak dördümlü bir karakter de taşıyabilir. Dördümlü karakter bir gölge, aydınlığın zıttı olan karanlık veya iyiliğin karşısında yer alan ahlâkî kötülük olabilir. Ancak dördümlü görünümün dördümlü unsuru kötülükle özdeşleştirilirse o

¹¹ Jung, *Psychology and Alchemy*, C. W., vol. 12, New York, 1968, ss. 12-17.

¹² Jung, *Psychological Types*, C. W. vol. 6, Princeton, 1971, s. 244.

¹³ Jung, *Psychology and Religion: West and East*, s. 468.

zaman Tanrı'ya kötülük izafe edilmiş olur. Böylesi bir inanç da geleneksel görüşe aykırı düşer. Bu konuda Raymond Hostie şunları söylüyor:

Jung'un üzerinde durduğu kötülük bariz şekilde ruhsaldır. Ancak biz, bu kelimenin ne anlama geldiğini bilmemiz gerekir. Ruhsal kötülük, kişinin gelişimini engelleyen nesnel içsel realiteler (nefsin isyan-kâr yanı) kadar dış olayları da içerir. Bu dış olaylar kişiden bağımsız ve acı veren şeylerdir. Fakat Jung, çoğunlukla ruhsal kötülüğü ahlâkî kötülük olarak isimlendirir. Geleneksel terminoloji Jung'un bu değerlendirmesini günah anlamına gelecek şekilde kullanır. Jung'a göre ahlâkî kötülük, ruha zarar veren kötülüktür.¹⁴

Jung, insanın kötülük boyutuna neredeyse bütün eserlerinde vurgu yapmaktadır. Jung'a göre kötülük probleminin ihmal edilmesi, bütün insanlık medeniyetini yıkacak büyük bir aptallıktan başka bir şey değildir. Jung, dini ruhsal yaşamın salt bir bölümü olarak anlamamakta, dini ve Tanrı'yı kötülük olgusu bağlamında yeniden ele almaktadır. Bireyi anlamak için onu gölge kişiliği ile ele almanın şart olduğunu söyleyen Jung, aynı şekilde dine ve Tanrı'ya bütüncül olarak anlam vermek için de onları kötülük problemleriyle ele almanın gerekliliğine inanmaktadır. Kötülük konusunu felsefî ve teolojik boyutta tartışmayan Jung, dünyayı bir kötülük yeri olarak görmekte ve güçlü ve merhametli bir Tanrı fikrinin dünyada yaşanan kötülüklerle nasıl uzlaştırılacağı temel sorusu üzerinde durmaktadır. Tanrı'nın en iyiyi temsil etmediğini savunan Jung, Tanrı'yı iyiliği ve kötülüğü doğasında bulunduran zıt bir varlık olarak algılamaktadır.¹⁵

Jung'un öteden beri karşılaştığı dini tecrübeler, onu geleneksel kilise dindarlığının dışında yeni ve farklı bir din ve Tanrı anlayışına sevk etmiştir. Bu gelişmede psişik dünyasında yaşadığı gizemli değişmelerin doğrudan etkileri söz konusudur. Jung, çevreden gelen ısrarlı sorulara rağmen kişisel Tanrı inancıyla ilgili açık bir tavır ortaya koymamıştır. İngiliz televizyon kanalı BBC'de katıldığı bir söyleşide kendisine yöneltilen "Tanrı'ya inanıyor musunuz?" sorusuna "inanmıyorum, fakat biliyorum"

¹⁴ Raymond Hostie, *Religion and the Psychology of Jung*, London, 1957, s. 189.

¹⁵ Bilal Sambur, *Bireyselleşme Yolu, Jung'un Psikoloji Teorisi*, Ankara, 2005, ss. 157-160.

şeklinde verdiği cevapla kişisel dindarlığını “inanma” olgusuyla değil, “bilme” olgusuyla açıklamıştır.¹⁶

Sonuç olarak Jung’a göre Tanrı, insanın bilinçdışı arketipsel bir yanı ve bireysel bir tecrübe ürünüdür. Kişi Tanrı’yı psikolojik bir realite olarak kendi zihninde hisseder. Tanrı’dan söz ederken genellikle Tanrı imgesi kavramını kullanan Jung, “çağrılınsın ya da çağrılmınsın, Tanrı hep var olacaktır” sözüyle kendi fikir sisteminde Tanrı’ya olan inancını dile getirmiştir. Belki de Jung’un yaptığı en önemli şey, batı inanç ve düşünce sisteminde bastırılan ve dışsallaştırılan Tanrı fikrini yeniden insan ruhuna yerleştirilmesi olmuştur.

Kaynakça

60

OMÜİFD

Aslan, Hasan, “Augustine; Tinsel Töz mü, Maddesel Töz mü?”,

<http://dusundurensozler.blogspot.com/2008/05/augustine-tinsel-tz-m-maddesel-tz-m.html>.

Aydın, Mehmet, Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık, Ankara, 1995.

Ayten, Ali, Psikoloji ve Din, Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri, İstanbul, 2006.

Bahadır, Abdulkerim, Jung ve Din, İstanbul, 2007.

Bayrakdar, Mehmet, Bir Hıristiyan Dogması Teslis, Ankara, 2007.

Budak, Selçuk, Psikoloji sözlüğü, Ankara, 2000.

Güler, Özlem, “Tanrı Algısı Ölçeği (TA): Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması”, *AÜİFD XLVIII (2007)*, Sayı: I.

Gündüz, Şinasi, *Hıristiyanlık*, İstanbul, 2006.

Hostie, Raymond, *Religion and the Psychology of Jung*, London, 1957.

<http://frm.ekshi.net/plotinos.tum.olusumun.kaynagi.olarak.tanri.fikri.151574.html>, 10.06.2009.

<http://tr.wikipedia.org>, “Hıristiyanlık’ta İsa”.

Jung, Carl Gustav, *Integration of the Personality*, London, 1940.

¹⁶ Abdulkerim Bahadır, *Jung ve Din*, İstanbul, 2007, s. 146.

- Jung, Carl Gustav, *Psychology and Religion: West and East*, C. W., vol. 11, New York, 1958.
- Jung, Carl Gustav, *Psychology and Alchemy*, C. W., vol. 12, New York, 1968.
- Jung, Carl Gustav, *Psychological Types*, C. W. vol. 6, Princeton, 1971.
- Kılıç, Cevdet, "Plotinus'ta Sudûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları* 7:1 (Ocak 2009),
http://perweb.firat.edu.tr/personel/yayinlar/fua_468/468_46337.pdf
- Kısa, Cihad, *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*, İzmir, 2005.
- Sambur, Bilal, *Bireyselleşme Yolu, Jung'un Psikoloji Teorisi*, Ankara, 2005
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Isparta, 2002.
- Schultz, Duane P.-Schultz, Sydney E., *Modern Psikoloji Tarihi*, İstanbul, 2001.
- Sinanoğlu, Abdülhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, Ankara, 2005.
- Stevens, Anthony, *Jung*, Çev. Ayda Çayır, İstanbul, 1999.
- Topaloğlu, Bekir, *Allah, İslâm Ansiklopedisi*, C. 2. İstanbul, 1989.
- Yıldız, Murat, *Çocuklarda Tanrı Tasavvurunun Gelişimi*, İzmir, 2007.



ARAP DİLİNDE İLTİFAT SANATININ TARİHİ SEYRİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

AHMET YÜKSEL*

An Analysis on the Historical Development of the Art of Iltifat in the Arabic Language

Abstract:

This article deals with the definitions of iltifat done by the rhetoric scholars and the historical developments of the art of iltifat in their works and some kinds of iltifat that while early rhetoric scholars did not make attention to it but later scholars studied on it.

Key Word: Rhetoric, Compliment, Arabic Language, Art.



Özet:

Bu makale belâgat âlimlerinin iltifat tanımları ile iltifat sanatının onların eserlerindeki gelişim seyrini ve ilk belâgat âlimlerinin dikkat çekmediği ancak daha sonra gelenler tarafından bu kapsamda ele alınan bazı iltifat türlerini ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, İltifat, Arap Dili, Sanat.



Giriş

Arap Dilinde en çok kullanılan edebî sanatlardan biri iltifat sanatıdır. Belâgat âlimlerinin iltifat sanatı ile ilgili yaklaşımları onun tahlîli, ifâde

* Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fak. Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı.

gücü ve cümle akışındaki etkisini ele almaktan ziyâde örnekleme veya bunun Arap dilinde kullanılan bir tarz olduğunu ifade kabîlindedir. Konuyla ilgili müstakil çalışmaların ise sınırlı sayıda olduğu anlaşılmaktadır.¹ Bu nedenle öncelikli olarak bir makale düzeyinde iltifat sanatının tarihî seyri ve belâğat ilmindeki yerini incelemek ve iltifat olgusunun târihî kökenlerini ortaya çıkarmak istedik. İltifat sanatı kapsamına dahil edilen yeni bazı türleri de tespîte çalışacağımız bu makalede iltifat olgusunu daha geniş bir bakış açısıyla ele almaya çalıştık. Bu nedenle iltifat aralarında İbnu'l-Esîr, Yahyâ b. Hamza el-Alevî ve Bedreddin az-Zerkeşî gibi âlimlerin de bulunduğu cumhuru ulemânın tanımları doğrultusunda ele aldık. Bunu yaparken klasik nahiv ve belâğat kaynakları başta olmak üzere tefsirlerden de istifâde ettik. Ancak Arap şiiri ve Kur'an'daki iltifat örneklerinin tamamını ortaya koymanın bir makale hacmini hayli aşacağı ortadadır.²

64 İltifatın Kelime Anlamı

OMÜİFD

Kelime olarak لفت kökünden türeyen iltifat sözlükte 'bir şeyi burup çevirmek, döndürmek, yöneltmek, birinin elbisesini boyuna asmak, sözü ister tutsun ister tutmasın ortaya atıvermek, birini görüşünden döndürmek, çevirmek, dürmek, katlamak' gibi anlamlara gelir. Aynı fiilin iftiâl vezninden olan 'iltifat' kelimesi ise 'birine veya bir şeye dönmek, yönelmek, yüzünü çevirmek' anlamlarına gelir. Bu anlamda kullanımında me'fulünü الی harfi ile aldığı görülür. عُن harfi cerri ile kullanıldığı zaman

¹ İltifat Sanatı ile ilgili olarak Türkiye'de yapılan çalışmalar tespit edebildiğimiz kadarıyla şunlarla sınırlıdır: Durmuş, İsmail, "İltifat", DİA, İstanbul, 2000, cilt: XXII, s. 152-153; Mollaİbrahimoğlu, Süleyman "Kur'an-ı Kerim'de İltifat Sanatı", Diyanet İlmî Dergi, cilt 33, sayı: 1, 1997, ss. 15-35; Özdemir, Abdurrahman, "Kadim Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur'an'da İltifat Örnekleri", İslâmî İlimler Dergisi, yıl: 1, sayı: 2, 2006; Kadir Kınar, *Belağatta İltifat*, Bilimnâme (Düşünce Platformu), Kayseri, 2006, VII/2, s.75-106; Dağ, Mehmet "Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifat (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş) Salkımsöğüt Yay., 1. Bas. Ankara, 2008.

² Nitekim çağdaş araştırmacılardan Mehmet Dağ'ın 1. dipnotta zikrettiğimiz "Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifat (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş) adlı eseri Kur'an'daki iltifat sanatını ele alan bir çalışmadır. Bir doktora çalışması olduğu anlaşılan bu eserde müellif, bilimsel bir bakış açısıyla konuyu ele almış ve iltifat sanatının Kur'an'daki bütün çeşitlerini örnekleriyle birlikte ayrıntılı olarak okurların istifadesine sunmuştur.

ise zıt bir anlam kazanarak ‘birini bir kimse, bir şey veya bir görüşten vazgeçirmek’ anlamına gelir.³

Bu kelimeden türeyen bazı isimlerin kullanımlarına göz attığımızda ise şunları görmekteyiz: ‘Yeni kocasının yanında eski kocasından çocuğu olan veya gözünü mecliste oraya buraya oynatan kadına اللَّفُوت , boynuzları birbirine burulmuş olan tekeye الأَلْفُتُ , gözü şaşkı bakan kadına ve boynuzları birbirine buruk dişi keçiyeye اللَّفْتَاءُ , rasgele hayvanlara vuran çobana ise اللَّفْتَةُ ’ denir. Yine bu fiilin kullanımlarından olan ‘ الفَتُّ نَظْرَهُ : birinin dikkatini çekmek, تَلَفَّتْ : sağa sola bakınmak, لَافَتَةٌ : tabela, işaret, مُلْفِتٌ ise dikkat çeken, ilgi çekici’ anlamlarına gelir.”⁴

Dikkat edilecek olursa bu kelimenin hemen hemen bütün kullanımının alışılacağı bir durum, konum, tarz, üslup veya yoldan ayrılmak, ondan vazgeçmek ve başka birine dönmek anlamı üzerinde odaklaştığı görülmektedir.

İltifat Kelimesinin İstılâhî Anlamı

Istılahta ise iltifat: “Bir üsluptan başka bir üsluba intikal etmek veya bir üslubu bırakıp başka bir üsluba geçmek” şeklindeki tanımlanabilir.

Antere şöyle der:

عَسْرًا عَلَيَّ طَلَابِكِ ابْنَةَ مَخْرَمٍ خَلَّتْ بِأَرْضِ الزَّائِرِينَ فَأَصْبَحَتْ

“Sevgilim düşmanların toprağına kondu. Seni istemek benim için güçleşti, Ey Mahremin kızı!”⁵

³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, c. II, s. 84; İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şi'r*, nşr. Ahmed el-Hûfi-Bedevis Tabane, Kahire, 1973, Dâru Nahdati Mısır, II, 167; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruha*, Matba'atü'l-Mecma'ü'l-İlmiyyi'l-'Irakî, 1403/1983, 294;

⁴ İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-Vasîl*, Çağrı Yay. İstanbul, 1986, s. 831; Mevlüt Sarı, *Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar yayınları, İstanbul, 1982, s. 1378.

⁵ Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'*, Kahire, trs. s. 138. Zevzenî burada haberden hitaba intikal olduğunu beyanla bunun kelimada yaygın olduğunu ifade eder; Ayrıca bk. *Yedi Askı: çev. Nureddin Ceviz-Kenan Demirayak-Nevzat H. Yanık*, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2004, s. 93-101.

Antere burada Mahrem'in kızından gıyâbî olarak söz etmekte iken, ğâipten muhâtap sîgasına geçerek doğrudan ona hitab etmiştir. İşte bu ğâibtan muhâtaba iltifattır.

Nâbiġa ez-Zübyânî ise şöyle der:

يا دارَ مَـَّيِّ لِلِعَلِيَاءِ فَللسَّرِيَّةِ
أَفُوتُ وِطالَ عَلِيَاءِ سالفُ الأبدِ

“Ey Meyye'nin 'Alyâ ve Sened denilen mevkilerindeki hane! Epey zamandır boş(sun).”⁶

Aslında burada *أَفُوتُ وِطالَ عَلِيَاءِ* demesi gerekirken muhâtap sîgasından ğâibe geçerek *أَفُوتُ وِطالَ عَلِيَاءِ* demiştir. İşte bu muhâtabdan ğâibe iltifattır.

Allah Teâlâ şöyle buyurur:

“هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ربح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظننوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين

“Sizi karada ve denizde yürüten odur. Gemide olduğunuz zamanı düşünün. Gemiler içinde bulunanları hoş bir rüzgârla alıp götürdüğü ve yolcular bununla sevindikleri sırada birden gemiye şiddetli bir kasırga gelip de her yerden gelen dalgalar onları sardığı ve artık kendilerinin tamamen kuşatıldıklarını sandıkları zaman dini yalnız Allah'a has kılarak: 'Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan şükredenlerden olacağız' diyerek ona yalvarmaya başlarlar.”⁷

Âyette “يسيركم / sizi yürüten” ve “اذا كنتم / olduğunuz zaman” şeklinde muhâtaba hitapla başlanıldığı halde daha sonra “وجرين بهم / onları alıp

⁶ Dîvânü'n-Nâbiġa ez-Zübyânî, San'atu İbnü's-Sikkît, Şükri Faysal, Dâru'l-Fikr, Lübnân, s. 2; Mehmed Fehmî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Mu'allakâtu'l-'Aşr ve Şuarâuhâ)*, İstanbul, 1322, II, 856-857. Mehmet Fehmî de bu beyitte muhâtabdan ğâibe iltifat sanatı bulunduğunu beyanla bu üslubun Arap dilinde çok kullanılan bir üslup olduğunu ve Kur'ân'ı-Kerîm'de de kullanıldığını belirtir.

⁷ Yûnus, 10/22

götürdüğü zaman” şeklinde gâib sîgasına geçilmektedir. Bu ise muhâtabtan gâibe iltifattır.

Belâğat kaynaklarının pek çoğunda yer alan âyetlerden bir başka örnek daha verecek olursak: Allah Teâlâ şöyle buyurur: “ الحمد لله رب العالمين / Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah’adır. O rahmandır, rahimdir. Din gününün sahibidir. Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz”⁸

İlk üç âyette cümle gâip sîgası üzere devam ederken اياك نعبد و اياك نستعين / Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz”⁹ kısmında gâib sîgasından muhâtaba dönülmüştür. Bu ise gâibten muhâtaba iltifattır.

Yukarıda iltifatı ‘bir üsluptan başka bir üsluba intikal etmek veya bir üslubu bırakıp başka bir üsluba geçmek” şeklindeki tanımlamıştık. Ancak bu intikalin nelerle sınırlı olduğu konusuna göz attığımızda bu konuda bir netlik olmadığı görülür. Bazıları bunu mütekellim, muhâtab ve gaip sîgaları arasındaki intikalle sınırlarken, bazıları ise bir hâlden başka bir hâle yapılan her intikali iltifat kapsamında ele almışlardır.

İltifat olgusuna ilk değinen ve bu kavramı ilk kez kullanan kimsenin el-‘Asma’î (ö. 216/831) olduğu rivayet edilmektedir. Ancak o iltifata ilgili bir tanımlama yapmamıştır. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1005) Ebû Ahmed’den, o da Muhammed b. Yahyâ es-Sûlî’den rivâyetle Asma’î’nin Muhammed Yahyâ es-Sûlî’ye “Cerîr’in iltifatlarını biliyor musun? diye sorduğunu, onun da “hayır, bilmiyorum, onlar nedir? diye cevap verdiğini söyler.¹⁰

Görüldüğü gibi Muhamed b. Yahyâ es-Sûlî iltifatın anlamını bilmekte ve Asma’î iltifata dikkat çekmektedir. Asma’î’nin bu haberi iltifat kavramının h. II. asırdan itibaren kullanıldığına işâret sayılır. Halbuki bu

⁸ Fâtîha, 1/3-4.

⁹ Fâtîha, 1/4.

¹⁰ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *Kitâbu’s-Simâateyn*, I. Baskı, Âsîtâne, 1320, s. 310-311; Ebû ‘Ali el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *‘Umde fi Mehâsini’ş-Şi’ri ve Âdâbihî*, thk. Muhammed Karkazan, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, Lübnân, 1408/ 1988, 636-642.

olgu Asma'î'den önce veya onun asrında diğer alimler tarafından bilinmekte idi.

İltifat sanatı ilk dönemlerde “*mecâz, sarf, insırâf, sarfu'l-kelâm, intikâl, telvîn, mütelevvîn, udûl, muhâlefetü muktezâ'z-zâhir, muhâlefetü zâhiri'l-lafzi ma'nâhu, şecâatü'l-'arabiyye, tahvîl, i'tirâz, rüçû', istidrâk, tevessu', tezyîl, gâibe hitap ederken muhâtap lafzına; şahide hitap ederken de gâib lafzına dönmek*” gibi farklı isimlerle anılmış, kimi zaman da herhangi bir isimlendirme olmaksızın sadece durumun izahıyla yetinilmiştir.¹¹

Örneğin Ebû 'Ubeyde (ö. 210/825) *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinde bu olguya dikkat çekmiş, ancak iltifat kavramını kullanmamıştır. Ebû 'Ubeyde şöyle der: “ ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد ثم تركت وحولت مخاطبته الى مخاطبة الغائب قال الله تعالى : حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم ، ومن مجاز ما جاء خبره عن . / Hitabı, muhâtaba hitap sîgasıyla gelirken sonra onu bırakıp gâibe hitap sîgasına dönen *حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم* mecâzî durumlardan biri de Allah Teâlâ'nın (Yunus, 10/22) âyetidir. Haberi gâib sîgasıyla hitap üzere gelirken sonradan muhâtab sîgasına geçilen mecâzî durumlardan biri de *ثم ذهب الى اهله* (Kıyâme, 75/33) âyetidir.¹²

Ebû Ubeyde, Gâfir sûresi 67. âyetindeki “ *أطفالاً* : çocuklar” yerine “ *طفلاً* : çocuk” kelimesi ile Tahrîm sûresi 4. âyetinde “ *ظہراء* : arkadaşlar” yerine “ *ظہيراً* : arkadaş” kelimesinin kullanılmasına da “*mecâz*” adını verir. Aynı şekilde Yûnus 22. âyetindeki muhâtapdan gâibe intikalle, Kıyâme 33-34. âyetlerindeki gâipden muhâtap sîgasına geçiş de “*mecâz*”

¹¹ İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkilü'l-Kur'ân*, Şrh ve nşr. Ahmet Sakr, Dâru't-Turâs (2. baskı) Kahire, 1393 s. 275-298; Ebû'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-Şi'r*, thk. Abdülmü'min Hafacî, Dârül-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs., s. 150; Usâme b. Mürşid b. 'Ali b. Munkız *el-Bedî' fi'l-Bedî'*, thk ve tkd. Abdullah Ali Mühennâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, I. Baskı, 1407/1987, s. 287; Ebû'l-Abbâs el-Müberrid, *el-Kâmîl fi'l-Lüga ve'l-Edeb*, II, 729; Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, 'Âlemül-Kütüb, 2. b., Beyrut, 1980, c. I, s. 60- 195, 460; Ebû Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin, 1380/1970, (2. baskı) c. I, s. 11, 28, 252, 273, II, 139; Sekkâki, *Miftâhu'l-'Ulûm*, nşr. Nuayme Zerzûr, (II. baskı) Beyrut 1407/1987, s. 199;

¹² Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, c.I, 9-11.

adını verir.¹³ Yine Ebû 'Ubeyde'ye göre müsennâyı zikredip müfrede geçiş de mecâzdır. Bunun örneği Tevbe, 34 âyetindedir. Ebû 'Ubeyde diğer iltifat örnekleri ile ilgili olarak da tahlîle girmeksizin hepsinin Arap dilinde örnekleri olduğunu söyler.¹⁴

İbn Kuteybe de Ebû Ubeyde'nin yöntemini takip ederek iltifat örneklerini sıralamakla yetinir ve bunlara "mecâz" adını verir. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinin başında şöyle der: "Arapların sözde bir takım mecâzları yâni söz söyleme yolları ve usulleri vardır. Bunlar isti'âre, temsîl, kalb, takdîm, te'hîr, hazf, tekrâr, ihfâ, izhâr, ta'rîz, ifsâh, îzâh, teki- le çoğul sîgasıyla hitap, çoğula tekil sîgasıyla hitap ve tekil ve çoğula müsennâ sîgasıyla hitap gibi usullerdir."¹⁵

İbn Kuteybe'nin sözlerinden bu usulpların Kur'ân'dan önce de Araplar tarafından kullanılan ifade tarzları olduğu anlaşılmaktadır.

el-Ferrâ Ebû Zekeriyâ (ö.207/822) da *Meâni'l-Kur'ân*'da iltifat türlerine değinmiş ve yöntem olarak da Ebû 'Ubeyde'yi takip etmiştir. Örneğin Hac 9. ve Hucurât 19. âyetlerinde bir isimlendirme yapmaksızın âyetin tesniye sîgasıyla geldiğini; ancak cemi sîgasıyla gelse de doğru olacağını söylemiştir.¹⁶

Yine Âl-i İmrân ve Hacc 25 âyetlerinde: "muzârî yerine mâzî, mâzî yerine muzârî gelmesinde bir beis yoktur" demiştir.¹⁷

Ferrâ'nın daha çok: "bu da doğrudur, bunda bir beis yoktur, bu da câizdir" şeklinde izahlarla yetindiği, ancak niçin bu iltifata ihtiyaç duyulduğu konusuna girmediği görülmektedir.

Müberrid (ö. 285/898) de Ebû 'Ubeyde gibi iltifat olgusundan söz etmiş, iltifatla ilgili bazı örnekleri sıralamış ve bunun Arap dilinde bir usulup olduğunu söylemekle yetinmiştir. Ancak Müberrid, Ebû

¹³ Ebû Ubeyde, *a.e.*, I, 9-11

¹⁴ Ebû Ubeyde, *a.e.*, II, 161

¹⁵ Bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 15-16

¹⁶ Ferrâ, *a.e.*, II, 221.

¹⁷ Ferrâ, *a.e.*, II, 225.

Ubeyde'nin kullandığı *mecâz* ifadesi yerine *sarf* kavramını kullanmıştır.

الغائب ومن الواحد الى الجماعة كقوله حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة (Yûnus, 10/22) âyetinden bahsederken şöyle der: " كانت المخاطبة للأمة ثم صرفت الى النبي صلى الله عليه وسلم " : Hitap ümmete yönelik iken sonra Hz. Peygamber'e dönmüştür."¹⁸

İltifat sanatı için '*sarf*' veya '*insırâf*' kavramını kullanan bazı belâgat âlimleri Müberrid'in bu ifâdesinden etkilenmiş olabilir. Örneğin İbn Vehb el-Kâtip ve Üsâme b. Münkız bunlardan bazılarıdır.

İbn Vehb el-Kâtip şöyle der: " وأما الصرف فإنهم يصرفون القول من المخاطب الى الغائب ومن الواحد الى الجماعة كقوله حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة : Sarf: Arapların sözü muhâtapdan gâibe veya tekilden çoğula çevirmele-ridir. حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة (Yunus, 10/22) âyetinde olduğu gibi."¹⁹

Üsâme b. Münkız (ö. 584/1188) ise şöyle der: " باب الإنصاف اعلم أنَّ باب :Insıraf, gâibe hitap- tan muhâtaba hitaba veya muhâtaba hitaptan da gâibe hitaba dönmek- tir."²⁰

Hâzim el-Kartâcî ise şöyle der: " وهو عند الجمهور التعبير عن معنى بطريق من Cumhura göre iltifat, bir anlamı üç şekilden biriyle ifade etmektir. Yani mütekellim, muhâtap ve gâip sîgalarından biriyle konuşurken başka birine dönmek- tir."²¹

İltifat olgusuna ilk değinen ve bu kavramı ilk kez kullanan kimsenin el-Asmaî olduğunu, ancak onun iltifatla ilgili olarak bir tanımlama yapmadığını söylemiştik. İltifat kavramını ıstılâhî olarak ilk tanımlayan kimse ise Asmaî'den yaklaşık 80 yıl sonra vefat eden Abdullah b. Mu'tez (247-299 h.) olmuştur. *el-Bedî'* adlı eserinde beş bedî' sanatını (isti'âre,

¹⁸ Müberrid, *el-Kâmil*, III, 22-23.

¹⁹ İshak b. İbrâhim b. Süleyman b. Vehb el-Kâtip, *el-Burhân fî Vücûhi'l-Beyân*, thk. Ahmed Matlûb- Hatice el-Hadîsî, Bağdat, 1967, s. 152.

²⁰ Üsâme b. Münkız, *el-Bedî'*, s. 289.

²¹ Ebü'l-Hasan Hâzim Kartacî, *Minhâcü'l-Bülegâ ve Sirâcü'l-Üdebâ'*, Tunus, 1966, s. 362.

mutâbakat, tecnîs, reddü a'câzi'l-keîâm alâ mâ tekaddemehâ ve'l-mezhebü'l-keîâmînin hemen ardından *mehâsinu'l-keîâm ve's-şi'r* adını verdiği bölümde önce iltifat, itiraz, rücû' gibi sanatlardan söz etmiş ve iltifatı: وهو انصراف المتكلم عن المخاطبة الى الإخبار وعن الإخبار الى المخاطبة وما يشبه ذلك ، ومن الإلتفات الإنصراف عن معنى يكون فيه الى معنى آخر . “Konuşanın muhâtapdan gâibe, gâipten de muhâtap sîgasına geçmesi veya bunun benzeridir. Bir manadan başka bir manaya geçmek de iltifattır” şeklinde tanımlamıştır.²²

İbnü'l-Mu'tez'in bu tanımlaması, Asma'î'nin biraz önce zikrettiğimiz işaretinden sonra, iltifatla ilgili olarak bize ulaşan ilk istilâhî tanımlamadır. İbnü'l-Mu'tez, bu tanımlama ile iltifat sanatının ana mihverini belirlemiş ve bunu muhâtap, mütekellim ve gâib sîgaları olarak sıralamıştır. Ancak o iltifatı bununla da sınırlamamış, “bir manadan başka bir manaya geçmek de iltifattır” kaydıyla başka intikallerin de bu başlık altında ele alınabilmesine imkan tanıyacak derecede kapsamlı bir tanımlama yapmıştır. Zira İbnü'l-Mu'tez'in tanımlamasının son bölümü lafzının vecizliğine rağmen, iltifatın alanını hayli geniş tutmaya açık niteliktedir. İbnü'l-Mu'tez her ne kadar sözünü ettiği insirâf çeşitlerinin neler olduğunu açıkça ifade etmese de kendisinden sonra gelenlere iltifatın alanını daha da genişletme fırsatı tanıyacak nitelikte bir tanımlama da bulunmuştur.

Kudâme b. Ca'fer (ö.337/948) ise iltifatı, anlamın sıfatlarından saymış ve kendisinden öncekilerin “i'tirâz, istidrâk” başlıkları altında ele aldıkları örnekleri iltifat grubuna dahil etmiştir.²³

İbnü'l-Mu'tez ve Kudâme b. Câfer'den sonraki belâğat âlimleri de iltifatla ilgili farklı tanımlamalarda bulunmuşlardır. Bunları özetle ifade edecek olursak, aralarında Zemahşerî, Sekkâkî, Hafîp Kazvîni'nin de bulunduğu bazı belâğat âlimleri iltifatı sadece zamirler arasındaki geçişle sınırlamışlardır.²⁴ Ancak bunların içinde iltifat sanatını en kapsamlı şe-

²² Ebu'l-Abbâs Abdullah b. el-Mu'tez, *el-Bedî'*, tkd ve thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Dâru'l-Cil, Beyrut, Lübnan, I. Baskı, 1410/1990, s. 152.

²³ Kudâme b. Ca'fer, *Nakdû's-Şi'r*, s. 167

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidit-t-Tenzil ve Uyyûni'l-Ekâvîl fi Vüçûhi't-Te'vîl*, Kahire, 1953, I, 64-65; Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ullûm*, s. 88, 199; Celâleddin Muhammed b.

kilde ele alan kimse hiç şüphesiz Zemahşerî olduğu için burada onun iltifat konusundaki görüşleri hakkında biraz daha detaya girmenin yararlı olacağı kanaatindeyiz.

Zemahşerî (ö. 538/1143)'ye göre iltifat, sözü muhâtaba hitaptan gâibe hitaba, gâibe hitaptan da mütekellim sîgasına intikal ettirmektir. Fâtîha sûresindeki “ مالک يوم الدين إياک نعبد وإياک نستعین / Din gününün sahibidir. Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz”²⁵ âyetlerini açıklarken buradaki gâibe hitaptan muhâtaba hitaba dönüşü beyân ilminde “iltifât” dediğini, bunun, yerine göre gâibden muhâtaba, muhâtabtan gâibe, gâibden mütekellime olduğunu söyleyen Zemahşerî, devamlı iltifatın belâğî bir sanat olup beyan âlimleri arasında bu sanatın meşhur olduğunu, onun özel isimleri ve bir çok nevileri olduğunu beyan etmiş, daha sonra iltifatın Araplar tarafından bilindiğini ve sözlerinde kullandıklarını belirtmiştir.²⁶

72

OMÜİFD

El-Keşşâf'ı taramak sûretiyle eserde yer alan iltifat çeşitlerini tespitte çalışan Yûsuf Selûm ise Zemahşerî'ye göre iltifat türlerini tespit etmiştir. Buna göre iltifatın sadece zamirler arası intikalle sınırlı olduğu görülmektedir.²⁷ Zemahşerî iltifat sanatının teknik değerini de dile getirmiştir.²⁸

Abdurrahmân el-Kazvîni, (Hatibi Kazvîni), *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belâğa*, nşr. Kâsım Muhammed, Kahire, trs., s. 601; Türkçe belâğat kaynaklarından pek çoğunda yapılan iltifat tanımlamalarının yukarıda zikredilen tanımlarla örtüştüğü görülür. Örneğin “Sözü gâipten muhâtaba, muhâtabtan gâibe çevirmek, anlatımda kip değiştirmektir.” İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara, 1989, I, 491; Tek bir mevzuu ifade ederken heyecanın tesiri altında hitabı değiştirmektir. Ali Nihat Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, İstanbul, 1981, s. 160-161; “Bir konu anlatılırken sözün etkisini çoğaltmak için beklenmedik bir anda duygu coşkuluğu ile sözü konu ile ilgili kimseye çevirme, hitabın yönünü değiştirmektir.” *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, IV, 373-374; Sözü gâipten muhâtaba, yahut muhâtabtan gâibe döndürme sanattır. Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, Enderûn Kitabevi, İstanbul, 1973, s. 63

²⁵ Fâtîha, 1/3-4.

²⁶ ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf*, I, 64-65. Zemahşerî şöyle der: “ هذا يسمى الالتفات في علم البيان قد يكون من الغيبة الى الغيبة و من الغيبة الى التكلم ... على عادة اقتنائهم في الكلام وتصرفهم فيه . Buna beyân ilminde *iltifat* denir. Arapların farklı uslupları ustaca kullanmaları ve konuşmalarındaki tasarruflara uygun olarak, gâipten muhâtaba, muhâtabtan gâibe, gaip sîgasından mütekellim sîgasına olur.”

²⁷ Bu intikaller a-gâipten muhâtaba b-muhâtabtan gâibe c- gâipten mütekellime d- mütekellimden gâibe f-mütekellimden muhâtaba g-muhâtabtan mütekellime olmak üzere 6

Ona göre iltifat iki faydayı temin eder. Bunlardan biri iltifatın bütün türlerinde ortak olan genel faydasıdır ki o da: “dinleyicinin dikkatini çekmek ve onun ilgisini uyandırmaktır.” Diğeri ise iltifatın gerçekleştiği her bir konumla ilgili özel bazı amaçlar, işaretler ve delâletlerdir. Zemaşerî şöyle der: “Dinleyicinin ilgisini canlı tutmak ve dikkatini uyandırmak açısından sözün bir usluptan başka bir usluba intikâli tek bir uslubda devam etmesinden daha iyidir.”²⁹

Zemaşerî, iltifat kavramı yerine kullanılan bir ıstılah olan ‘*sarfü’l-keîâm*’ ifadesine de yer verir. Şöyle der: “فإن قلت ما فائدة صرف الكلام عن الخطاب الى .. الغيبة قلت ..: Eğer sözü muhâtap sîgasından gaip sîgasına çevirmenin faydası nedir? diye sorarsan derim ki ..:”³⁰

Bazı belâğatçilerin iltifatın sınırlarını daha da genişleterek zamirler arası iltifat dışında cümle uslubundaki diğer bazı değişiklikleri de iltifat kapsamına dâhil ettiklerini söylemiştik. Bunların başında ise Ziyâeddin b. Esîr (ö. 637/1239) gelir. *el-Meselü’s-Sâir* adlı kitabında iltifatı şöyle tanımlar: “İltifat: bir sîgadan bir sîgaya intikal etmektir. Örneğin muhâtaba hitab ederken gâib sîgasına, gâibe hitâbederken muhâtap sîgasına geçmek veya mâzî fiilden muzariye, muzariden mâzîye ve benzeri gibi.” İbnü’l-Esîr, bu tarifin ardından iltifata ayrıca “*Şecâatü’l-Arabîyye / Arapça’nın cesareti*” de denildiğini ve bu sanatın sadece Arapça’ya mahsus olduğunu söyler.³¹

gruptur. Selûm, Zemaşerî’nin bu iltifat türleri ile ilgili örneklerine yer verir. Bk. “Tâmir Selûm Yusuf Selûm, *Zâhiretu’l-İltifât fi Keşşâfi’z-Zemaşerî, Mecelletü Mecma’ı’l-Lügati’l-Arabîyye*, Dimaşk, c. 71, sy. 2, (1416/1996), s. 277-284.

²⁸ Hasan Tabl, *Uslûbu’l-İltifât fi’l-Belâğati’l-Kur’âniyye*, Medine, 1990, s. 24.

²⁹ Zemaşerî, *a.g.e.*, I, 24. İltifatın amacını usanan dinleyicinin ilgisini uyandırmakla izah eden Zemaşerî’yi eleştiren İbnü’l-Esîr, bunun uzun cümleler için belki geçerli olabileceğini, ancak kısa cümlelerde de iltifatın cereyân ettiğini söyler. İbnü’l-Esîr şöyle der: “Sözde iltifatı gerektiren amaç tek bir şekil üzere gerçekleşmez. Bu durum kastedilen manaya verilen önemle ilgili olup pek çok çeşidi vardır ve duruma göre değişir.” Bkz. İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, II, 168, 170. Ancak İbnü’l-Esîr’in, iltifatın kıymeti ve faydası konusunda yaptığı açıklamaların çoğu Zemaşerî’nin tefsirindeki açıklamalarla benzerlik arz eder. Bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf, a.g.e.*, I, 64-65.

³⁰ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 231.

³¹ İbnü’l-Esîr, *el-Meselü’s-Sâir*, II, 167-168.

İbnü'l-Esîr'in iltifatın sadece Arapça'ya ait olduğu şeklindeki bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Diğer dillerde de iltifat sanatının örneklerini görmek mümkündür. Örneğin Türkçe'de istiklâl marşımızın ilk üç kıtası iltifatla ilgili güzel bir örnek teşkil eder.³²

İbnü'l-Esîr iltifatı üçe ayırır. Bunlardan birincisi zamirler arasındaki iltifat (gâibden muhâtaba ve muhâtabdan gâibe iltifat), ikinci ve üçüncü grup ise fiilin değişik sîgaları arasındaki iltifattır. Bu ise mâzî ve muzârî fiilden emir fiile geçişle, muzârî fiilden mâzî ile haber vermek ve mâzî fiilden muzârî ile haber vermektir.³³ İbnü'l-Esîr konuyla ilgili olarak oldukça ayrıntılı açıklamalara yer verir. Onun bu açıklamalarını özetleyecek olursak:

1. Kısım: Gaip sîgasından muhâtap sîgasına, muhâtap sîgasından da gaip sîgasına dönmektir. İbnü'l-Esîr bu bölümde bazı Kur'ân âyetlerinden örnekler verir ve bunlardaki iltifat yönlerini açıklar. Mesela Fâtîha sûresi 1-4 âyeti ile *وما لي لا أعبد الذي فطرني واليه ترجعون* (Yâsin 22) âyeti bunlardan biridir. İbnü'l-Esîr devamla Ebû Temmâm ve el-Mütenebbî'nin şiirlerinden de bu gruba örnekler verir.

Burada ilk etapta dikkat çeken, İbnü'l-Esîr'in mütekellimi üçüncü bir taraf olarak almamasıdır. Fakat *وما لي لا أعبد الذي فطرني واليه ترجعون* (Yâsin 22) âyetini açıklarken onu "*hitâbü'n-nefs*" başlığı altında zikreder.³⁴ Şöyle der: *ومما ينخرط في هذا السلك أيضا الرجوع من خطاب النفس الى خطاب الجماعة* Bu bağlamda mütekellime hitap sigasından çoğul muhâtaba hitap sigasına dönüş de dikkat çekmektedir.." Burada *hitâbü'n-nefs* ifadesi ile kastedilen mütekellim yani birinci tekil şahıstır.

2. Kısım. Muzari fiilden emir fiiline, mazi fiilden emir fiiline geçmektedir. İbnü'l-Esîr birinciye örnek olarak *قالوا لي هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركى آلتهن ا عن قولك ، وما نحن لك بمؤمنين إن نقول الا اعتراك بعض آلتهنا بسوء قال إني أشهد الله وأشهدوا إني* Dediler ki Ey Hûd bize bir mucize getirmedi. Biz senin

³² Bk. *Klasik Edebiyat Bilgisi, Belağat*, M. A. Yekta Saraç, Bilimevi, İst. 2000, s. 186-187

³³ *a.e.*, II, 168-186.

³⁴ *a.e.*, II, 177.

mektedir. İbnü'l-Esîr daha sonra mâziyi muzâri fiille haber verme ve muzâriyi de mâzi ile haber vermeyi, *el-Meselü's-Sâir'*de söylediklerinin aksine, iltifat çeşitlerinden bir çeşit değil, "Şecâatü'l-Arabiye"nin kısımlarından bir kısım sayar.³⁵

İbnü'l-Esîr'in iltifatın alanını genişleten bu tanımına daha sonra bazı ilaveler de yapılmıştır.

Örneğin Yahyâ b. Hamza el-'Alevî (ö. 749/1348) iltifatı şöyle tanımlamıştır. "Kelâmında bir üslupdan öncekine muhâlif başka bir usluba intikâl etmektir." 'Alevî bu tanımlama tercih gerekçesini ise şöyle açıklar "Bu tanım gaipten muhâtâba ve muhâtapdan gâibe intikâl etmektir" şeklindeki tanımdan daha güzeldir. Çünkü birinci tanım bütün iltifat türlerini içine alır. İkincisi ise sadece gâib ve muhâtap zamirleri arasındaki iltifatla sınırlıdır. Hiç kuşkusuz iltifat, mâzîden muzârîye veya muzârîden mâzîye de olur. Bu nedenle birinci tanımlama daha güçlü sayılır."³⁶

76

OMÜİFD

Alevî daha sonra İbnü'l-Esîr'in *el-Meselü's-Sâir* adlı eserinde yer verdiği iltifat türlerini zikretmiş ve onun tespitlerine katılmıştır. şöyle der: İbnü'l-Esîr'in söylediklerinin özeti bunun tek bir kayıtle sınırlandırılmayacağıdır.³⁷ Alevî'nin bu tanımlama diğer tanımların dışında kalan pek çok iltifat türünü içine alıcı niteliktedir.

İbnü'l-Esîr'in kullandığı "Şecâatü'l-'Arabiyye" tabiri İbn Cinnî'nin *el-Hasâis'*inde de yer alır. İbn Cinnî bu eserinde Şecâ'atü'l-'Arabiyye başlığıyla bir bölüm açmış ve burada bazı konuları incelemiştir.³⁸ İbnü'l-Esîr bu tabiri ondan almış olabilir. Çağdaş alimlerden Reşid Fâlih de bu görüşten yanadır.³⁹

³⁵ Ziyâüddîn b. el-Esîr, *el-Câmi'u'l-Kebîr fî Smâati'l-Manzûm mine'l-Kelâmi ve'l-Mensûr*, thk. Mustafa Cevâd- Cemil Saîd, Matbaatü'l-Mecma'î'l-İlmiyyî'l-İrâkî, , 1956, s. 98-105.

³⁶ Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *et-Tirâz el-Mütadammîn li-Esrâri'l-Belâğa ve Ulûmi Hakâkiki'l-İcâz*, Mısır, 1914, II, 132.

³⁷ el-'Alevî, *et-Tirâz*, II, 132.

³⁸ Ebü'l-Feth 'Osman b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru'l-Hüdâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Beyrut, 1952, II, 36.

³⁹ Celîl Reşid Fâlih, *Femmu'l-İltifât fî Mebâhisi'l-Belâğiyîn*, Mecelletü Âdâbi'l-Mustansırıyye, sayı:9, Bağdad, 1984, s. 74.

el-Muhtesib adlı eserinde İbn Cinnî şâz kıraatlerin varlığından söz ederken bu konuya yer verir. Şöyle ki: İbn Cinnî *وَآتُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ* (281) *تُوفَى كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ* (281) "Hepinizin Allaha döndürüleceği ve herkese kazandığının karşılığının verileceği günden sakınınız. O gün onlara haksızlık edilmez." Bakara, 2/281 âyetinden söz ederken burada el-Hasen'in bu âyeti *yâ* ile *يُرْجَعُونَ* şeklinde okuyuşundan söz etmiş ve şöyle demiştir: "Âyette hitap sîgasını terk ederek gâip sîgasına geçmiştir. *هُوَ الَّذِي يُسَدِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتْ بِهْمُ بَرِيحٌ طَيِّبَةٌ وَفَرَحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَا اللَّهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَأَن نَّجِّيَنَا مِنْ هَذِهِ لَئِن كُنَّا مِنَ الشَّاكِرِينَ* (22) âyeti de bunun gibidir. Lafzın zâhirini mânânın maksûduna hamletmek Araplarda yaygındır."⁴⁰

el-Kurtubî (ö. 671/1272) ise Fâtiha sûresini tefsir ederken buradaki iltifat sanatı için *'et-telvîn'* kavramını kullanır. Kurtubî şöyle der: "وقوله (إياك نعبد) Allah Teâlâ'nın (إياك نعبد) sözü *telvîn* üzere gâip sîgasından hitap sîgasına dönmektir."⁴¹

İltifat kavramının Kurtubî'den önce bilinmesine rağmen, onun bu olguyu teşhis ederken, iltifat yerine *telvîn* kavramını kullanmış olması dikkat çekicidir. Çağdaş araştırmacılardan Hasan Tabl burada: "Kurtubî, iltifat kavramından haberdar olsaydı *telvîn* yerine iltifat kavramını kullanırdı" diyerek Kurtubî'nin bu kavramdan haberdar olmadığını söyler.⁴²

İltifat olgusuna *telvîn* adını veren yalnızca Kurtubî değildir. Zerkeşî'nin zikrettiğine göre Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Selebî (ö. 427/1036) de bu olguya *'mütelevvîn'* adını vermiştir.⁴³

Telvîn kavramı h. beşinci asırda yaşayan bir müfessir olan Se'âlebî, 7. asırda yaşayan Kurtubî'den sonra başka alimler tarafından da kullanıl-

⁴⁰ Ebü'l-Feth 'Osman b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhtesib fi tebyîni vüücûhi şevâzi'l-kırââti ve'l-izâhi anhâ*, 392/1001, thk. Ali en-Necdî Nâsûf, Abdülhalîm Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şiblî, Kahire, el-Meclisü'l-Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1994, I, 145.

⁴¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî *el-Câmi'u li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, 423.

⁴² Fâlih, *a.g.m.*, s. 80

⁴³ Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh, ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, trs., II, 246.

mıştır. Nitekim 16. asırda yaşayan büyük Türk bilgini İbn Kemâl Paşa ve onun öğrencisi müfessir Ebu's-Suud efendi de bu kavramı kullananlar arasındadır. Hatta İbn Kemâl paşa konuyla ilgili olarak *Telvînü'l-Hitâb* adını taşıyan bir de risâle yazmıştır.⁴⁴ Çağdaş âlimlerden Hıfî Muhammed Şerîf iltifat sanatı için '*Telvînü'l-Hitâb*' kavramını kullananlardan-
dır.⁴⁵

İbn Ebi'l-İsbi el-Mısırî (ö. 654/1256) ise kendisinden önce hiç kimsenin işaret etmediği bir iltifat türüne dikkat çekmiştir. El-Mısırî şöyle der: "Kuran'ı Kerim'de gerçekten çok garip bir iltifat türü daha vardır ki ben şiirde bunun bir benzerine rastlamadım. Bu iltifat türü, konuşan kimsenin konuşmasında iki mezkûru iki kez sunması, sonra bunların birincisinden haber vermesi, sonra ondan ayrılarak 2.den haber vermesi, sonra ikinciyi bırakıp tekrar birinciye dönmesidir. Bunun örneği (إن الإنسان لربه لكوند وإنه) على ذلك لشهيد وإنه لخبير لشديد "Andolsun ki insan rabbine karşı çok nankördür. O da (rabbi) buna şahittir. Doğrusu o malı da çok sever." (Âdiyat, 108/6-8) Âyette insandan söz ederken rabbe dönmüş, sonra tekrar insana dönmüştür. Buna *zamirlerin iltifatı* demek uygundur."⁴⁶

el-Mısırî'nin sözlerinden, onun bütün dikkatini belîğ metinleri uzun uzadıya düşünmeye verdiği ve iltifat sanatı ile ilgili olarak başkalarının fark edemediği bazı gizli özellikleri keşfettiği anlaşılmaktadır.

⁴⁴ Risâlenin ismi "*Risâle fi telvînü'l-hitâb ve tafsîli şu'abihî'illefi minha'l-iltifât*"tır. İbn Kemâlin bu risâlesi Yüksek Lisans çalışması olarak hazırlanmıştır. Bk. Ramazan Ege, *Telvînü'l-Hitâb* (İbn Kemâl), Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1995. İbn Kemâl'e göre iltifatın altı nevi vardır. Bunlar: 1-Mütekellimden muhâtaba iltifat, 2- Mütekellimden gâibe iltifat, 3- Muhâtabdan mütekellime iltifat, 4- Muhâtabdan gâibe iltifat, 5- Gâibden mütekellime iltifat, 6- Gâibden muhâtaba iltifat. Bütün bu iltifat nevelerini Kuran'dan ve Arap şiirinden örneklerle açıklayan İbn Kemâl, risâlesinin son kısmında ise iltifata yakın hususlar başlığı altında müfred, tesniye ve cemiye hitabın birinden diğerine intikal, bir cümlenin arkasından aynı konuyla alakalı başka bir cümlenin mesel veya dua olarak getirilmesi, mâziden emir veya muzâri sigasına ya da muzâriden mâzi sigasına geçiş gibi hususları ele almıştır. Bk. a.g.e., s. 36-38; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu 'Aklî's-selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut, trs. I, 154, 231, III, 35, 48.

⁴⁵ Hıfî Muhammed Şerîf, *et-Tasvîru'l-Beyânî*, Dâru'n-Nehda, Mısır, s. 423.

⁴⁶ İbn Ebi'l-İsbi', *Bedî'u'l-Kur'ân*, thk. Hıfî Muhammed Şerîf, Kahire, 1957, s. 45.

İbnü'l-Esîr el-Halebî (ö.737/1336) ise *Cevherü'l-Kenz* adlı eserinde iltifat türlerini daha geniş bir şekilde ele alarak bu sanatın 11 çeşidine yer vermiştir.⁴⁷ Kitabın tek bir yerdeki çeşitli iltifat türlerini toplama özelliği vardır. Eser, bu yönüyle iltifatı daha geniş kapsamda ele alanları temsil etmektedir.

ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) de değişik konuları iltifat başlığı altında toplama konusunda kendisinden öncekileri izlemiştir. Zerkeşî *el-Burhân fi 'Ulûmil-Kur'ân* adlı eserinde iltifatı: “ الإلتفات هو نقل الكلام من أسلوب الى آخر : İltifat, sözü bir üsluptan başka bir üsluba nakletmektir”⁴⁸ şeklinde tanımlar. Zerkeşî'nin bu tanımlamasından anlaşıldığına göre o, iltifatı sadece mütekellim, muhâtap ve gâîp sîgaları arasındaki geçişle sınırlı tutmamış, kendisinden öncekilerin iltifat başlığı altında ele aldıkları diğer türleri de iltifat kapsamı altında ele almıştır. Ancak burada Zerkeşî'nin bu vecihleri iltifata yakın türler başlığı altında ele almış olması dikkat çeken bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁹

ez-Zerkeşî bazı belâğat âlimlerine isnâden cümlenin nahvî yapısındaki değişimin de iltifat sayılacağını söyler.⁵⁰

Örneğin *والموفون بعهدهم ... والصابرين فى البأساء والضراء* / anlaşmalarını yerine getirenler sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabredenler..” (Bakara, 2/177) âyetindeki ref hâlinden nasb hâline geçiş ve “ *والمقيمين الصلوة* ” (Nisâ, 4/162) âyetindeki ref hâlinden nasb hâline geçiş gibi. Zerkeşî'nin bu ifadesi iltifatın alanını daha da genişletmiştir. Zîrâ bu tanımlamaya göre cümle uslûbundaki bütün değişiklikler iltifat kapsamına dahil olmaktadır. Zerkeşî'nin bu tanımlaması kendisinden sonraki belâğatçileri de etkilemiş ve iltifat ta-

⁴⁷ Necmeddîn Ahmed b. İsmâîl İbnü'l-Esîr el-Halebî, *Cevherü'l-Kenz*, thk. M. Zağlûl Selâm, İskenderiye, s.28, 119, 122.

⁴⁸ Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmil-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Matbaatü İsâ el-Babî el-halebî, Mısır, 1957, c. III, s. 314.

⁴⁹ ez-Zerkeşî, *a.e.*, III, 323-327.

⁵⁰ el-Zerkeşî, *a.e.*, III, 334, 335.

nımı “Kelâmın bir hâlden başka bir hâle intikâlidir” şeklinde genişletilmiştir.⁵¹

ez-Zerkeşî'nin iltifat kapsamına dahil ettiği türleri şöylece sıralayabiliriz:

- Müfrede hitaptan tesniyeye hitâba geçiş
- Müfrede hitaptan cemiye hitâba geçiş
- Tesniyeye hitaptan müfrede hitâba geçiş
- Cemiye hitaptan müfrede hitâba geçiş
- Cemiye hitaptan tesniyeye hitâba geçiş
- Maziden emre geçiş
- Muzariden emre geçiş
- Mâziden muzâriye geçiş
- Muzâriden mâziye geçiş

80

OMÜİFD

Çağdaş araştırmacılardan Reşid Fâlih, Zerkeşî'nin bu türleri iltifata yakın türler (مما يقرب عن الإلتفات) saymasını haklı çıkaracak bir gerekçe göremediğini söyleyerek onun iltifata yakın türler ifadesini kullanmasını doğru bulmaz. Kaldı ki ondan önce İbnü'l-Esîr ve İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye bu sayılan geçişleri iltifat kapsamı içerisinde ele almışlardır.⁵²

Görüldüğü gibi iltifat tanımlarında belâğat alimlerinin tutumu iki grupta şekillenmektedir. Bunlardan birincisi iltifat sadece zamirler arası geçişle sınırlı tutanlar, diğeri ise kelamda bir usluptan başka bir usluba yapılan her intikali iltifat sanatı kapsamında ele alanlar. İltifatla ilgili makalesinde konunun tarihi kökenlerine de inceleyen Fâlih birinci gruba mezhebu't-tahsîs (yâni konuyu dar kapsamlı olarak ele alanlar grubu), ikinci gruba ise mezhebu't-ta'mîm (yâni konuyu geniş kapsamlı olarak ele alanlar grubu) adını verir.⁵³ Birinci gruba göre iltifat, bilinen üç şekilde sınırlı tutulmaktadır. Bunlar mütekellim, muhâtap ve gâip sîgaları arasındaki iltifattır. İkinci gruba girenler ise iltifatın sadece zamirler arası geçişle sınırlı tutulmaması gerektiğini, bunların dışında konuşmadaki

⁵¹ *Arûsü'l-Efrâh Dimne Şurûhu't-Telhîs*, I, 464.

⁵² Fâlih, *a.g.m.*, s. 80

⁵³ Fâlih, *a.g.m.*, s. 71-72

pek çok dönüştürümün de iltifat kapsamı içerisinde ele alınabileceğini ileri söylemişlerdir. Böylece bu edebî sanatın alanını genişlemiş ve zamirler arası geçiş dışında pek çok şey iltifat kapsamına dahil olmuştur. İltifatı geniş kapsamlı ele alan bu ikinci görüş de aslında yeni değildir. Zira bize ulaşan ilk ıstılâhî tanımlamalar içerisinde bu görüşe açık ifadelerle yer verildiği görülür ki İbnü'l-Mu'tez'in daha önce zikrettiğimiz tanımı bunlardan biridir.

Öte yandan iltifat kavramının belâğat çalışmalarında yerleştiğini, *sarf*, *insırâf*, *udûl*, *nakl*, *telvîn*, *telvînü'l-hitâb*, *mütelevvîn* gibi kavramların ise iltifat kavramına delalet eden sıfatlar mesabesinde kaldığını görmekteyiz.

İltifat Sanatının Belâğat İlmindeki Yeri

Belâğat kaynaklarını incelediğimizde iltifatın kimi yerde beyân, kimi yerde Bedî', kimi yerde de meânî ilmi içinde ele alındığı görülür. Örneğin İbnü'l-Esîr iltifatı "beyân ilminin hulâsası" olarak niteler.⁵⁴ Aynı şekilde Zemahşerî'nin de bu sanatı beyân ilmi içinde mütalaa ettiğini görürüz.⁵⁵ et-Tîbî (ö. 743/) ise bu sanatı bedî' bölümünde ele alır.⁵⁶ el-Alevî ise iltifatı me'ânî ilminin bir türü sayar.⁵⁷ Sekkâkî de iltifatı meânî ilmi içerisinde geniş bir bölümde ele alır.⁵⁸ Sekkâkî'nin takipçisi olan Hatib el-Kazvîvî, Tâceddin es-Sübki, Teftâzânî, Süyûtî ve Isâmuddîn el-İsferâyînî gibi âlimler de iltifata meânî ilmi konuları arasında yer vermişlerdir.⁵⁹ Bu farklılık ise görüldüğü kadarıyla bu ilimlerin tanımı, konusu ve sınırlarının kesin çizgilerle birbirinden ayrılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Alevî'nin me'ânî ilminin tanımı ile İbnü'l-Esîr'in beyân ilmini tanımlamalarına baktığımızda ise her iki tanımın da benzerlik arz ettiği görülür.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir*, II, 167.

⁵⁵ ez-Zerkeşî, *a.e.*, III, 314; es-Süyûtî Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Mu'tereku'l-Akrân fi'l-câzi'l-Kur'ân*, nşr. el-Becâvî, Kahire, 1392, I, 377.

⁵⁶ Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed et-Tîbî, *İlmu'l-Bedî' ve Fenmu'l-Fesâha*, thk. Abdülhamîd Ahmed Yûsuf Hindâvî, Kahire, trs, s. 345-347

⁵⁷ Alevî, *et-Tırâz*, II, 131.

⁵⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 86, 179, 181.

⁵⁹ Durmuş, İltifat, XXII, 152

İltifatın belağat ilimlerinden hangisinin konusu olduğuna dâir bu farklılığa dikkatleri çeken Hasan Tabl iltifatın meânî ilmi içerisinde ele alınmasının doğru olacağını beyanla, bunun me'ânî ilmi dışında başka bir ilme nispetini gerektiren haklı bir gerekçe olmadığını söyler ve bunun nedenlerini ayrıntılı olarak sıralar.⁶⁰

Bu sanatı, kurgulanması ve inşası açısından meânî ilminin, hedeflediği gayeleri gerçekleştirilmesi açısından ise bed'î ilmi kapsamında ele alınması gerektiğini söyleyenler de vardır.⁶¹

Sonuç

İltifat, meânî ilminin çok tartışılan konularından biri olmuştur. Bunun aslı insanın yüzüyle sağına veya soluna dönmesinden alınmadır. Konuşmada ise bir sîgadan başka bir sîgaya (örneğin gaipten muhâtaba, muhâtapdan gâibe, mâzîden muzârîye, muzârîden mâzîye, mâzîden emre, tekilden çoğula, çoğuldan tekile) geçmektir. Daha sonraları cümlelerin nahvî yapı-sındaki değişiklikler de iltifat sayılmıştır. Bunların her biri bir takım sebep ve hikmetlere bağlı olarak cereyan eden değişiklikleri ihtiva eden iltifat türleridir. Arap dilindeki iltifat türleri hiç kuşkusuz sadece zikredilen örneklerle de sınırlandırılmaz. Bu türlerin dışında aynı anlamdaki fiil, isim veya edatların birinden diğerine geçişler de iltifat kapsamında ele alınmıştır. İltifatın bu türlerinde de tıpkı diğerlerinde olduğu gibi bir takım edebi ve belağat amaçlarının gözetildiği anlaşılmaktadır.

⁶⁰ Bk. Hasan Tabl, *Uslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kur'âniyye*, Medine, 1990, s. 28-29 Çünkü beyân ilmi iltifatla hiç ilgisi olmayan mecâzî delâlet çeşitlerini ele alırken bed'î ilmi ise cinâs sec'î, izdivâc gibi ses yapısından kaynaklanan ve lafızların delâletleri arasında cereyan eden değerleri inceler. Yâni bu iki ilim dalı da meânî ilminin kapsamı dışındaki konuları ele alır..

⁶¹ Bk. Dağ, *a.g.e.*, s. 116-117.

Kaynakça

- Ahmed Matlûb, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâğiyye ve Tetavvuruhâ*, Matba'atü'l-Mecma'ı'l-İlmiyyi'l-'Irakî, 1403/1983.
- Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmil-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Matbaatü İsâ el-Babî el-halebî, Mısır, 1957.
- Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh, ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, trs.
- Celîl Reşîd Fâlih, *Fennu'l-İltifât fi Mebâhisi'l-Belâğiyyîn*, Mecelletü Âdâbi'l-Mustansırıyye, sayı:9, Bağdad, 1984.
- Dağ, Mehmet, *"Kur'ân'da Üslûp Diyalaktiği: İltifat (Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş)* Salkımsöğüt Yay., 1. Bas. Ankara, 2008.
- Dîvânü'n-Nâbiğa ez-Zübyânî, San'atu İbnü's-Sikkît, Şükrî Faysal, Dâru'l-Fikr, Lübnân.
- Durmuş, İsmail, "İltifat", DİA, İstanbul, 2000, cilt: XXII.
- Ebü 'Ali el-Hasen b. Reşîk el-Kayrevânî, *'Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbihî*, thk. Muhammed Karkazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, Lübnân, 1408/ 1988.
- Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî *el-Câmi'u li-Ahkâmi'l-Kur'ân*.
- Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *Kitâbu's-Smâateyn*, I. Baskı, Âsitâne, 1320.
- Ebü Ubeyde Ma'mer b. El-Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin, 1380/1970, (2. baskı).
- Ebu'l-Abbâs Abdullah b. el-Mu'tez, *el-Bedî'*, tkd ve thk. Muhammed Abdulmun'im Hafâcî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, Lübnan, I. Baskı, 1410/1990.
- Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmidü't-t-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvül fi Vücûhi't-Te'vül*, Kahire, 1953.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu 'Akli's-selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Beyrut, trs.
- Ebü'l-Abbâs el-Müberrid, *el-Kâmil fi'l-Lüga ve'l-Edeb*, II.
- Ebü'l-Ferec Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü's-Şi'r*, thk. Abdülmü'min Hafacî, Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

- Ebü'l-Feth 'Osman b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Dâru'l-Hüdâ li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, Beyrut, 1952.
- Ebü'l-Feth 'Osman b. Cinnî el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vüücûhi şevâzi'l-kırâati ve'l-izâhi anhâ*, 392/1001, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'îl Şiblî, Kahire, el-Medîsü'l-Alâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1415/1994.
- Ebü'l-Hasan Hâzîm Kartacî, *Minhâcü'l-Bülegâ ve Sirâcü'l-Üdebâ'*, Tunus, 1966.
- Ege, Ramazan, *Telvînü'l-Hitâb (İbn Kemâl)*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1995.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Me'âni'l-Kur'ân*, 'Âlemül-Kütüb, 2. b., Beyrut, 1980, c. I.
- Hasan Tabl, *Uslûbu'l-İltifât fi'l-Belâğati'l-Kur'âniyye*, Medine, 1990.
- Hıfînî Muhammed Şerîf, *et-Tasvîru'l-Beyânî*, Dâru'n-Nehda, Mısır.
- Hüseyn b. Abdullah b. Muhammed et-Tîbî, *İlmu'l-Bedî' ve Fennu'l-Fesâha*, thk. Abdülhamîd Ahmed Yûsuf Hindâvî, Kahire, trs.
- 84 İbn Ebî'l-İsbî', *Bedî'u'l-Kur'ân*, thk. Hıfînî Muhammed Şerîf, Kahire, 1957.
- OMÜİFD İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkilu'l-Kur'ân*, Şrh ve nşr. Ahmet Sakr, Dâru't-Turâs (2. baskı) Kahire, 1393.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, c. II.
- İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-Sâir fi Edebi'l-Kâtib ve's-Şi'r*, nşr. Ahmed el-Hûfi-Bedevî Tabane, Kahire, 1973, Dâru Nahdati Mısır, II.
- İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yay. İstanbul, 1986, s. 831; Mevlüt Sarı, *Arapça-Türkçe Lügat*, Bahar yayınları, İstanbul, 1982.
- İshak b. İbrâhim b. Süleyman b. Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fi Vüücûhi'l-Beyân*, thk. Ahmed Matlûb- Hatice el-Hadîsî, Bağdat, 1967.
- Kınar, Kadir, *Belağatta İltifât*, Bilimnâme (Düşünce Platformu), Kayseri, 2006, VII/2, s.75-106.
- Mehmed Fehmî, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî (el-Mu'allakâtu'l-Aşr ve Şuarâuha)*, İstanbul, 1322, II.
- Molla İbrahimoğlu, Süleyman "Kur'ân-ı Kerîm'de İltifât Sanatı", Diyanet İlmî Dergi, cilt 33, sayı: 1, 1997.
- Necmeddîn Ahmed b. İsmâîl İbnü'l-Esîr el-Halebî, *Cevherü'l-Kenz*, thk. M. Zağlûl Selâm, İskenderiye.

- Özdemir, Abdurrahman, “*Kadîm Bir Söz Sanatı: İltifat ve Kur’ân’da İltifat Örnekleri*”, İslâmî İlimler Dergisi, yıl: 1, sayı: 2, 2006.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara, 1989.
- Saraç, M. A. Yekta, *Klasik Edebiyat Bilgisi, Belağat*, Bilimevi, İst. 2000.
- Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, nşr. Nuayme Zerzûr, (II. baskı) Beyrut 1407/1987.
- Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 88, 199; Celâleddin Muhammed b. Abdurrahmân el-Kazvînî, (Hatibi Kazvînî), *el-İzâh fi Ulûmi'l-Belağâ*, nşr. Kâsım Muhammed, Kahire, trs.
- Tahiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, Enderûn Kitabevi, İstanbul, 1973.
- Tâmir Selûm Yusuf Selûm, *Zâhiretu'l-İltifât fi Keşşâfi'z-Zemahşerî, Mecelletü Mecma'ı'l-Lüğati'l-'Arabiyye*, Dimaşk, c. 71, sy. 2, (1416/1996).
- Tarlan, Ali Nihat, *Edebiyat Meseleleri*, İstanbul, 1981.
- Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul, IV.
- Usâme b. Mürşid b. 'Ali b. Munkız *el-Bedî' fi'l-Bedî'*, thk ve tkd. Abdullah Ali Mühennâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, I. Baskı, 1407/1987.
- Yahyâ b. Hamza el-'Alevî, *et-Tırâz el-Mütadammîn li-Esrâri'l-Belağâ ve Ulûmi Hakâkiki'l-İ'câz*, Mısır, 1914.
- Yedi Askı*: çev. Nureddin Ceviz-Kenan Demirayak-Nevzat H. Yanık, Ankara Okulu Yay. Ankara, 2004.
- Zerkeşî, *a.e.*, III, 314; es-Süyûtî Celâleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Mu'tereku'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, nşr. el-Becâvî, Kahire, 1392.
- Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-Seb'*, Kahire, trs.
- Ziyâüddîn b. el-Esîr, *el-Câmi'u'l-Kebîr fi Smâati'l-Manzûm mine'l-Kelâmi ve'l-Mensûr*, thk. Mustafa Cevâd- Cemil Saîd, Matbaatü'l-Mecma'ı'l-İlmiyyi'l-İrâkî, 1956.



GEORGES DUMÉZİL VE TÜRK DİNLER TARİHİNDEKİ YERİ**

CENGİZ BATUK*

Georges Dumézil and His Place
in the Turkish History of Religions

Abstract: Georges Dumézil, a well known man of science who had taught in Istanbul University between the years 1925-1931, was acquainted with Caucasian people living in Anatolia during the years of teaching in Turkey. Along with other subject matters, he made some studies on Caucasian mythology and languages. He published his works in the Annual Journal of Daru'l-Funun Faculty of Theology and Journal of Turkish Anthropology. Dumézil kept in touch with Turkey by studying on Caucasian mythology. Though he was one of the first scholars of history of religions in Turkey, he was recognized more in European countries. This paper will explore the scope of the works by and thought of Dumézil along with the question of his place in the field of Turkish history of religions.

Key Words: Georges Dumézil, Turkish History of Religions, Caucasian Mythology, Daru'l-Funun, Anthropology Journal.



** Bu çalışma, Türkiye Dinler Tarihi Derneği tarafından düzenlenen "Türkiye'de Dinler Tarihi, Dünyü, Bugünü ve Geleceği Sempozyumu (Ankara: 4-6 Aralık 2009)"nda sunulan "Georges Dumézil'in Kafkas Mitolojisi Araştırmaları ve Türk Dinler Tarihi" başlıklı bildirinin gözden geçirilerek geliştirilmiş halidir.

* Yrd. Doç., Dr., OMÜ İlahiyat Fak.Dinler Tarihi Anabilim Dalı.

Özet: Ünlü Fransız bilim adamı Georges Dumezil, 1925-1931 yılları arasında İstanbul Üniversitesi'nde dinler tarihi hocası yapar. Türkiye'de bulunduğu süre içinde Anadolu'da yaşayan Kafkas halklarıyla tanışır. Türkiye'de farklı konularla da ilgilenmekle birlikte Kafkas mitolojisi ve dilleri üzerine çalışmalar yapar. Yazılarının bir kısmını Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasında ve Türk Antropoloji Mecmuasında yayımlar. Türkiye'den ayrıldıktan sonrada uzun yıllar Türkiye'yle irtibatını koparmaz ve Kafkas mitolojisi üzerine çalışmalarını sürdürür. Türkiye'nin ilk dinler tarihçilerinden olmasına rağmen çalışmaları ülkemizden çok yurtdışında bilinir. Bu makalede onun çalışmaları ve düşüncesi incelenerek Türk dinler tarihindeki konumu tartışılacaktır

Anahtar Kelimeler: Georges Dumézil, Türki Dinler Tarihi, Kafkas Mitolojisi, Daru'l-Fünun, Antropoloji Mecmuası.



*Anılarımı yazmayı hiçbir zaman istemedim,
bir bilim adamı yapıtlarının arkasında silinmelidir. G. Dumézil¹*

88 Giriş

OMÜİFD

Yirminci yüzyılın önemli bilim adamlarından birisi de hiç kuşkusuz Georges Dumézil'dir. Onu tanımlamak için dinler tarihçi, filolog, etnolog, antropolog, mitograf (mythographer: mit derleyici), karşılaştırmalı mitoloji uzmanı gibi çok sayıda unvan kullanılır. Bunun sebebi ise ilgi alanlarının çokluğu ve çalışmalarının tek bir disiplinin dar penceresinden görülenenden daha geniş olmasıdır. Bütün farklı ilgilerinin merkezinde ne olduğu sorusuna verilebilecek en güzel yanıt ise mitolojidir. Bu nedenle de hayatı boyunca mitoloji araştırmalarına özel bir önem vermiştir. Mitler onun için dinden, dile ve toplumsal yaşama kadar her türlü alanı açığa çıkarabilecek son derece önemli yapılarıdır.

Dumézil'in Türkiye'ye Gelişi

4 Mart 1898'de Paris'de doğan Dumézil, Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Dinler Tarihi hocalarındandır. Genç bir Dinler Tarihi doktoru olarak Türkiye'ye gelen Dumézil bu gelişi "1925'te Türkiye'ye gitmem çaresizlik-

¹ Didier Eribon, *Georges Dumézil'le Konuşmalar*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Sinatle Yayınları, 1998, s.15.

tendi.”² şeklinde ifade edecektir. Ancak zorunluluklarla başlayan Türkiye gelişi aslında onun hayatının sonraki yıllarının şekillenmesini sağlayacaktır. Dumézil Türkiye’de Kafkas halklarıyla tanışır ve Kafkas mitolojisi hakkında çalışmalar yapma imkânı bulur. Bu çalışmalarını Türkiye’den ayrıldıktan sonra da devam ettirir ve 1972’ye kadar hemen hemen her yaz Türkiye’ye gelerek çalışmalarını sürdürür. Bunun dışında İkinci Dünya Savaşı sırasında 1940 yılı Nisan ayından Eylül başına kadar Türk ordu-suyla irtibatı sağlama göreviyle askeri görevli olarak Ankara’da bulunur.³

Onun Türkiye’ye gelmek zorunda kalmasının sebeplerinden birisi çalışmalarının geleceği olmadığına inanan doktora hocası Prof. Dr. Antoine Meillet’in (1866–1936) “kariyerinizi yabancı ülkelerde yapmaya çalışın. Fransa’da yer yok size.”⁴ şeklindeki sözleridir. Yine tez jürisinde bulunmayı reddeden ve kendisiyle çalışmadığı için Dumézil’e kızgın olan sosyolog Henri Hubert, Dumézil’in ilgi alanı olan Hint-Avrupa Mitolojisi çalışmaları için “Bu yolda devam etmek zahmete değmez, her şeyden önce iyi çalışmıyorsunuz, ayrıca benim ardılım da belli, Jean Marx.” der. Bu nedenle o, akademik hayatını uzun süre Fransa dışında ya da üniversite dışındaki kurumlarda geçirir. Nitekim, *Homo academicus*’ta Pierre Bourdieu onu takdim ederken, Claude Lévi-Strauss’la birlikte geleneksel üniversite dışında, kurumların sınırında kariyer yapmış biri olarak tak-dim eder.⁵

Dinler Tarihi bilim dalının 1873 yılında Cenevre’de Dinler Tarihi (*Religionswissen-schaft*) kürsüsünün kurulmasıyla başladığı kabul edilir. Bu dönemde Batı’daki gelişmeleri yakından takip etmeye çalışan bir Osmanlı eğitim kurumunun en azından ders bazında bu yeni bilim dalına yer verdiği görülmektedir. 1898’de Darülfünun-i Osmani Ulûm-i Aliyey-i Diniyye Şubesinin yerine kurulan Medresetü’l Mütetassisin’de okutulan dersler arasında Tarih-i Edyan dersi vardır. II. Meşrutiyet (1908) sonra-

² Eribon, *age*, s.52.

³ Eribon, *age*, s.62.

⁴ Eribon, *age*, s.52.

⁵ Eribon, *age*, s.46.

sında yapılan düzenleme (1911) ile Dinler Tarihi dersi Edebiyat şubesinden çıkarılarak Şer'î İlimler şubesinde İslam Tarihi ile birlikte "Tarih-i Din-i İslam ve Tarih-i Edyan" adıyla okutulur. 1914'de "Ulum-i Şer'iyye Şubesi"nin Medresetül Mütihazsisin'e dönüştürülmesinden sonra "Kelam, Tasavvuf ve Felsefe Şubesi"nin ders programında da "Tarih-i Edyan" bulunmuştur. 1918'de Medresetü'l-Mütihazsisin, Medrese-i Süleymaniye'ye çevrildiğinde "Hikmet ve Kelam Şubesi"nde yine bu ad altında Dinler Tarihi dersi okutulmuştur. Cumhuriyet sonrasında 1924 Tevhid-i Tedrisat kanunu ile Dâru'l-fünûn'a yeni düzenlemeler getirilmiş ve Medrese-i Süleymaniye İlahiyat Fakültesi'ne dönüştürülmüştür.⁶ Cumhuriyet sonrasında Dinler Tarihi derslerine bizzat Atatürk'ün çok yakın bir ihtimam gösterdiği görülmektedir. Dumézil'in anılarında anlattığı üzere onlar bu dönemde Dinler Tarihi dersinin Fransa'daki gibi laikliğin yerleşmesi konusunda katkı sağlayacağını düşünmektedirler.

90

OMÜİFD

Dumézil, 1985 yılında kendisiyle yapılan bir mülakatta bu konu hakkında şöyle söylüyordu: "Türkiye'ye geldiğim zaman Mustafa Kemal iki yıllık Cumhurbaşkanıydı ve bir demokrasi kurduğuna inanıyordu. Üniversitelerde bir Dinler Tarihi kürsüsünün oluşturulmasının Fransa'daki laikleşme sürecinin en önemli işaretlerinden biri olduğunu bildiği için, Kemal hemen İstanbul'da böyle bir kürsü açtı ve bu kürsüde ders vermek bana nasip oldu. Millî Eğitim Bakanlığı yetkilileri benden bu derslerde İslam'ın tarihsel bir rastlantı, bir kaza olduğunu ispatlamamı istiyorlardı ki benim buna hiç de niyetim yoktu. Bu bakımdan altı yıl boyunca ne Yahudilikten ne Hıristiyanlıktan ne de Müslümanlıktan bahsettim."⁷

⁶ Mehmet Ali Aynî, *Dâru'l-fünûn Tarihi*, haz. Metin Hasırcı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1995, ss.61-95; Osman Cilacı, "Cumhuriyet Devri Öncesi Dinler Tarihçilerinden M. Şemseddin ve Tarih-i Edyan'ı" *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu* (24-25 Eylül 1992), (Samsun: O.M.Ü.İ.F., 1992), ss.161-163; Süleyman Karataş, *Batılılaşma Döneminde Ders Programı Değişimi*, Basılmamış Yük. Lis. Tezi, (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., 2002); Ayrıca bkz. Nureddin Bey (Darülfünun Emni), "İstanbul Darülfünunu'nun Şekli-hâzır (12 Teşrin evvel 1926'da Paris'te Verilen Konferans Metni)", *Türk Antropoloji Mecmuası*, İstanbul: sayı: 4, Mart 1927), ss.48-60.

⁷ Adnan Ekşigil, "Georges Dumézil" *Tarih ve Toplum Dergisi*, no:42, Haziran 1987, s.49'dan aktaran M. Ertuğrul Düzdağ, *M. Akif Mısır Hayatı ve Kur'an Meali*, Şule Yayınları, İstanbul, 2003, s.206.

Dumézil, zorunlulukları nedeniyle kendisine teklif edilen görevi hemen kabul eder. Zira yeni evlidir, iş ihtiyacı vardır ve hocalarının veto-ları nedeniyle Fransa'da üniversitede iş bulma şansı yok gibidir. Ancak kendisine yüklenen misyon ve ondan beklenen iş büyüktür. "Vatanı kutsaldan arındırma" ya da "devleti din kimliğinden arındırma" konusunda katkı yapması bekleniyordu.⁸ Bu ise öncelikle İlahiyat fakültesindeki hocalarla çatışması demektir. Ama kimsenin kendisine karşı olumsuz tavır takınmadığını yine kendisi Eribon'la yaptığı mülakatta ifade ediyor: "Devleti din kimliğinden çıkarma sorununa gelince, en hassas, en alıngan din adamları bile alınmadılar, gücenmediler: Kesinlikle "Kitap dinleri'ne girmedim ben ayrıca. Zaten ikinci yıldan itibaren işlerimi ayarladım ve sessiz sedasız Edebiyat Fakültesi'ne geçtim."⁹ Belki de onun Darülfünun'da (İstanbul Üniversitesi) daha uzun süre görev yapmamasını etkileyen faktör kendisinden beklenilene yerine getirmemiş olmasıdır. Oysa o görev yaptığı süre içerisinde sadece Dinler Tarihi değil sosyoloji ve felsefe alanlarında da son derece faydalı dersler vermiş ve Türkiye'deki birçok bilim adamını etkilemiştir. Örneğin ilk kuşak felsefecilerden Macit Gökberk, H. Vehbi Eralp, Takiyettin Mengüşoğlu, Nusret Hızır, Mahzar Şevket İpşiroğlu gibi felsefecilerin kendi felsefi düşüncelerini oluştururken Dumézil'den de yararlandıkları iddia edilmektedir.¹⁰ Yine onun Sosyoloji derslerini takip eden öğrencilerinden psikolog Belkıs Halim Vassaf'ın büyük bir özenle tuttuğu ders notları Gündüz Vassaf tarafından kitaplaştırılmıştır.¹¹

⁸ Ali Akay Dumézil'in Türkiye geliş sebebini kendisinden şöyle aktarır: "1924 yılında Mustafa Kemal vatanı "kutsaldan arındırmak istiyordu." diyor Dumézil, Fransa'da din dersleriyle toplumun dinden uzaklaştırıldığını Mustafa Kemal'e anlatmışlardı." Ali Akay, "Bir Bilim Sanatçısı İstanbul'daydı", *Dumézil'in Sosyoloji Notları*, haz. Gündüz Vassaf, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2009, s.13.

⁹ Eribon, *age.*, s.48.

¹⁰ Ebru Güven, "Çeviri Felsefe Tarihlerinin Felsefe Tasavvurumuza Etkileri" *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt: 4 Sayı: 1 Yıl: 2007, s.3 [www.insanbilimleri.com].

¹¹ Gündüz Vassaf, *Belkıs Halim Vassaf'ın Defterinden Dumézil'in Sosyoloji Ders Notları*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi, 2008.

Yine Türkiye'nin ilk Dinler Tarihçilerinden olan Hilmi Ömer Budda, Dumézil'in asistanlığını (müderris muavinliği) yapar. Dumézil'den sonra Budda, 1933'de Darülfünla birlikte İlahiyat Fakültesi de kapatılınca yeni kurulan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne bağlı olarak kurulan İslâmî İlimler Enstitüsünde Doçent olarak görevine devam eder.¹²

Dinler Tarihi derslerini verdiği ilk yıllarda Darülfünun'da öğrenci olan Halil Vehbi Eralp, tercümanlığını yapar. Onun Fransızca anlattığı dersi Türkçe'ye çevirir. Bununla birlikte Eralp, onun dil öğrenme konusunda müthiş bir yeteneğinin olduğunu ve çok kısa zamanda iyi derecede Türkçe öğrendiğini, bir defasında ona Yahya Kemal'in *Kendi Gök Kubbe-miz* adlı kitabını hediye ettiğini ve kitabı alır almaz "Süleymaniye'de Bir Bayram Sabahı" şiirini Fransızcaya çevirdiğini ifade eder. Türkiye'de kaldığı süre içinde ailevi dostlukları oluşan Dumézil'in Türkiye'yi çok sevdiğini ve bunun bir defasında şöyle ifade ettiğini aktarır: "Kuşku yok ki ikinci vatanım İsveç'tir, ama birinci vatanım Fransa mıdır, Türkiye midir, bunu söyleyecek durumda değilim."¹³

Yaklaşık 30 dil bildiğini söyleyen Dumézil, "Türkçe en az kötü konuştuğum dil."¹⁴ der. Eskisi kadar iyi konuşamıyorum birçok kelimeyi unuttuğum diye de ilave eder. Türkiye'de kaldığı zaman hayatın en mutlu zamanları olduğunu sık sık ifade eder: "Türkiye'de gerçekten çok mutluydum... Türkiye benim ikinci vatanım gibidir... orada evimde gibiyim -ya da gibiydim. 1972'den beri gitmedim Türkiye'ye: Yüreğim ikinci Roma'nın dağlarını kaldırmıyor pek. Özlüyorum dağları ve halklarını."¹⁵ "...tekrar ediyorum, yaşadığım ülkeler içinde, her şeye yeniden başlamak elimde olsaydı, öyle sanıyorum ki Türkiye'de yaşamak ve muhtemelen ölmek isterdim. Özellikle de Boğaz'da."¹⁶

¹² Münir Koştaş, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:31, 1989, s.7.

¹³ Arslan Kaynardağ, "Halil Vehbi Eralp'le Konuşma" *Yazko Felsefe Yazıları*, 2/1982, s.8.

¹⁴ Eribon, *age*, s.76.

¹⁵ Eribon, *age*, s.127.

¹⁶ Eribon, *age*, s.128.

İlk Kitabı “Ölümsüzlük Şöleni” ve Hint-Avrupa Çalışmaları

Dumézil’in ilk kitabı 1924’deki tezi “Le festin d’immortalité: Etude de mythologie comporée indo-européenne” (Ölümsüzlük Şöleni: Hint-Avrupa Karşılaştırmalı Mitolojisi Etütleri)’dir. Guimet Müzesi tarafından basılır. Bu dönemde aydınlatıcı kıvılcımların ancak Yunan mitleriyle Hint mitlerinin çakıştırılmasıyla ortaya çıkabileceği şeklindeki on dokuzuncu yüzyılın mirası, ön yargılar ve el yordamıyla yol aldığını söyleyen Dumézil, bu çalışmasını sonradan felaket olarak niteleyecektir. Kitabında tanrılara ölümsüzlük veren içkinin Hint Avrupa “çevrim”ini yeniden oluşturmayı denediğini, olmadığı bir yerde de icat ettiğini söyler. Filoloğa ölümsüzlük içkisi vermeyen İskandinavlılarda birayı bu düzeye yükselttiğini; lakin *Edda*¹⁷’da biranın hem tanrılar hem de insanlar için bir içecek olmasının ötesinde bir anlam taşımadığını ifade eder. Dolayısıyla zorlama bir çıkarımda bulunmuştur. Bu yüzden “itiraf ediyorum ki, eleştirilerin de ötesinde felaketti.” der.¹⁸

93

OMÜİFD

Hocası Meillet baştan beri karşılaştırmalı mitolojinin bittiğine inandığı için tez konusuna sıcak bakmaz. Ona göre karşılaştırmalı mitoloji artık yoktu buna karşılık dilbilim geliyordu. Oysa Dumézil, hocasının aksine karşılaştırmalı mitolojiyi yeniden canlandırma arzusu taşımaktadır. Dumézil’in bu ilk ciddi çalışması büyük oranda J. G. Frazer’in etkisinde yazılmıştır. Frazer’in çalışmaları özellikle *Altın Dal (Golden Bough)*, en önemli referans kitabıdır. Dumézil, Frazer’in “*Taboo and the Perils of Soul*” adlı kitabıyla ilgilenmediğini daha çok Altın Dal’ın diğer bölümleriyle ilgilendiğini belirtiyor. Bunun nedeni Altın Dal’ın Hint-Avrupa konularıyla ve özellikle Avrupa mitolojileriyle ilgilenmesi, tabularla ilgili kitabın ise doğaç olarak Amerika ve Avustralya yerlilerinden söz ediyor

¹⁷ Edda: Eski İskandinav diniyle ilgili bilgilerin temel kaynağı konumunda olan metindir. Yaklaşık olarak MS IX-XII. yy’da pagan dönemde kompozite edilmiş olan Poetic Edda, şiirsel bir tarzda tanrılar, kahramanlar, yeryüzü, gökyüzü, gelecek dünya ve tanrıların kaderiyle ilgili mitolojileri içerir. Prose Edda ise 13. yy’da Hıristiyan Snorri Sturlusen (yaklaşık olarak 1220’lerde) tarafından kompozite edilmiştir. Bu metinde de tanrıların evi Asgard ile ilgili yerli İskandinav mitolojileri (ayrıca ölümsüzlük elmalarının çalınması ve tanrı Odin’le ilgili bazı mitolojiler) anlatılır.

¹⁸ Eribon, *age*, ss.24-25.

olmasıdır. Oysa totem, tabu ve Amerika-Avustralya mitolojisi onun ilgi alanının dışındadır.¹⁹ Zaman zaman Durkhemci teorileri savunmakla itham edilmekle birlikte Dumézil, Frazer kadar Durkheim'den yararlanmadığını ve onun "*Elementary Forms of Religious Life*" adlı çalışmasından hoşlanmadığını belirtir. Ona göre Durkheim, olguları önsel bir şemaya uydurmaya çalışmaktadır. Bu ise araştırmacının araştırma konusuna kendisinin önceden hazırladığı elbiseyi giydirmesi gibi bir şeydir. Ona göre bir araştırmacı fiili olarak deneysel bir çalışma yayımlarken nasıl olup ta yöntem üzerine bir metin üretebilir? Bu yüzden Durkheim'in *The Rules of Sociological Method (Sosyolojik Yöntemin Kuralları)* adlı çalışmasını da eleştirir.²⁰ Ona göre bu bilim değildir ve onun çalışması da ideolojiktir.²¹ Oysa Frazer'ın kitabı Dumézil için adeta bir başucu kitabıdır. Bir karşılaşmalarında ona Kafkas dilleri hakkında sorular sorar fakat Frazer Kafkas dilleriyle ilgilenmediğini söyler.²²

94

OMÜİFD

Dumézil'in Frazer'a ilgisinin bir diğer önemli nedeni, 19. yy Müller'le başlayan ve sonrasında bittiğine, o devrin kapandığına inanılan mukayeseli mitoloji araştırmalarını sürdürmektir. Mitolojinin yanı sıra dil ve ideolojilerle ilgilenmesinin bunları özellikle dil ve mitolojiyi birbirine bağlı yapılar ya da kendi tabiriyle "ikiz kardeşler" olarak görmesidir. Ona göre diğerinden bağımsız olarak birini anlamak mümkün değildir.²³

Max Müller'in 1856'da kaleme aldığı "*Essays On Comparative Mythology*" adlı çalışması büyük oranda XIX. yüzyıldaki Hind-Avrupa diller ve mukayeseli dil bilim çalışmalarının üzerine oturmaktadır. Ancak Müller'in çalışması kısa zamanda yapılan yeni çalışmalarla aşılmış ve karşılaştırmalı metodun gerilediği düşünülmüştür. Bu bağlamda Dumézil'in çabaları karşılaştırmalı mitoloji araştırmalarını yeniden can-

¹⁹ C. Scott Littleton, "Georges Dumézil", *Encyclopedia of Religion (2nd Edition)*, Lindsay Joney (ed.), Detroit, New York: Thomson and Gale, 2005, cilt: 4, s.2518; Eribon, *age*, ss.46-47.

²⁰ John Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, Florence: Routledge, 1994, s.57.

²¹ Akay, "Bir Bilim Sanatçısı İstanbul'daydı", s.13.

²² Akay, "Bir Bilim Sanatçısı İstanbul'daydı", s.12.

²³ Littleton, "Georges Dumézil", s.2518; Eribon, *age*, s.96.

landırma çabası olarak görülmüştür. Hem bu gelenekten geldiği için, hem de dili sosyal organizasyonun sözlüğü olarak kabul ettiği için ona özel önem atfeder. Aynı zamanda dil, din, teoloji ve ideoloji gibi eski düşünce sisteminin önemli parçasıdır. Yalnız Julien Ries'in "genetik karşılaştırma metodu" olarak adlandırdığı yöntemiyle Dumézil'in ortaya çıkarmaya çalıştığı şey ne bir arketip ne de bir prototiptir. O diğer mukayesecilerden farklı olarak din ve medeniyetin sistemini ve yapılarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.²⁴ Ana gövdeyi, yapıyı aradığı için de her bir parça, her bir ayrıntı onun için büyük önem arzeder. O yüzden de başta yaptığı ve sonradan hata olarak nitelendirdiği gibi yüzeydeki isimsel benzerliklerle değil de derinlerdeki kavramsal yapıların benzerliğiyle ilgilenir.

Michel Foucault ve Claude Lévi-Strauss'u ciddi derecede etkileyen Dumézil'in kuşkusuz hayatı boyunca yaptığı bütün çalışmaların ana ekseninde Hint-Avrupa medeniyeti yer almaktadır. Sonradan tam bir felaketti nitelemesini yaptığı ve ancak o olmasaydı akademik hayata giriş yapamayacaktım dediği doktora tezinden itibaren mukayeseli olarak Hint-Avrupa Mitolojisi üzerine yoğunlaşır. Kafkas mitolojisinden İskandinav mitolojisine kadar farklı gibi gözüken çalışmaları aslında bu ana eksenini desteklemek üzere yapılmış çalışmalardır. Bu çalışmaları ile birbirinden kopuk gibi gözüken ve çoğu araştırmacı tarafından bağımsız olarak ele alınan mitlerin bütünlüğünü ortaya koyar. Bunu şöyle ifade eder: "Bir dinin, zihnin herhangi bir etkinliği gibi bir birlik oluşturduğu düşüncesinden, patolojik durumlar dışında bir mitolojinin, bir kodun, bir stratejinin genel olarak tutarlı olmaları gerektiği, bir başka deyişle unsurların en azından temelde düzenlenmeleri gerektiği düşüncesinden hareket ettim. ... Benim Hint-Avrupalılarda en eski mirasçılarında kalmış,

²⁴ Julien Ries, "Mukayeseli Dinler Tarihi", çev. Mehmet Aydın, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD)*, yıl: 1996, sayı:6, ss.21-22;
Onun bu yaklaşımlarına rağmen kimi araştırmacılar onu bir tarihçi değil dilci (linguist) olarak nitelendirirler. Bk. François Dosse, *History of Structuralism*, v.2, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998, s.232.

kaydedilmiş olan unsurların karşılaştırılması yoluyla ortaya çıkarmaya, görmeye çalıştığım bu tür bütünlere.”²⁵

Bu düşünceleri dolayısıyla Dumézil, Lévi-Strauss’la birlikte karşılaştırmalı yapısalci yöntemin ilk savunucularından birisi hatta ilk kuramcısı olarak kabul edilir. İlk kuramcılığın kendisi için haksız bir unvan olduğunu düşünür. Aslında o, öncelikle “sistem” terimini kullanır. Victor Goldschmidt’in kendisine yönelttiği “Sistem, bilinci, iradeyi, hesabı, kitabı kapsar. ... oysa bir toplumun mitsel zenginliği bu toplumun her bireyi için iradesinin bağımsız bir verisidir; dolayısıyla yapı sözcüğünü kullanmak daha doğru olur.” şeklindeki eleştirisine tam olarak katılmamakla birlikte “yapı”yı kullanmayı tercih eder. Dumézil’e göre Yunanca’da “sistem”in ifade ettiği şey Latince’de “yapı” ile ifade edilir ve dolayısıyla aslında iki kelime de eş anlamlıdır. Ancak yine de eleştiriye kabul eder ve “yapı”yı kullanmaya başlar ve bir anda yapısalcılığın ilk kuramcılarında biri olarak nitelenir.²⁶ Ama o, çoğu zaman mütevazı bir şekilde kendisini karşılaştırmacı olarak nitelemeyi tercih eder. Karşılaştırmalı mitoloji alanında yaptığı çalışmalar aynı zamanda din fenomenolojisinin gelişmesine katkıda bulunmuştur.²⁷

Hint-Avrupa uygarlığı konusunda yaptığı çalışmalar 1938’de ona asıl ününü kazandıran tespitiyle meyvesini verir. Dumézil, Hint-Avrupa uygarlıklarının değişmez üçlü bir sisteme dayandığını öne sürer.²⁸ *Egemenlik, savaş ve üretim*.²⁹ Bu bağlamda klasik Hint-Avrupa ideolojilerinin üçlü temel bir prensip doğrultusunda oluştuğu söylenilebilir: 1) Kozmik

²⁵ Eribon, *age*, s.96.

²⁶ Eribon, *age*, s.98; Yapısalcılığın ilgili yorumlar için bk. N.J. Allen, “Hinduism, Structuralism and Dumézil”, E.C. Polomé (ed), *Miscellanea INDO-Europea: Journal of INDO-European Studies Monograph Series No. 33*, Washington: Institute for the study of Man, November 1999, ss.241-260.

²⁷ F.A. Isambert, “Din Fenomenolojisi II”, çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 4, sayı: 4, 1992, s.367.

²⁸ Dumézil’in üçlü işlev teorisiyle ilgili bk. Emily B. Lyle, “Dumézil’s Three Functions and Indo-European Cosmic Structure”, *History of Religions*, Vol. 22, No. 1. (Aug., 1982), ss.25-44.

²⁹ Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, s.54.

ya da yargısal düzenin sürdürülmesi; 2) Fiziksel gücün kullanılması; 3) Fiziksel iyiliğin/refahın artırılması. Bu prensipsel formlardan her biri Dumézil'in fonksiyon olarak adlandırdığı şey için bir temeldir: yani hem ideolojik prensipleri hem de birçok antik Hint-Avrupa sosyal ve doğaüstü sistemlerdeki çok sayıdaki farklı tezahürlerini içeren kompleks bir bütündür.³⁰ Hind toplumsal düzeni içerisinde üçlü yapıyı oluşturan unsurlar *Brahmanalar* (din adamları), *Kshatriya* (savaşçılar) ve *Vaisya-Sudra* (tüccarlar/üreticiler)'dir.³¹ Tanrısal âlemde birinci fonksiyona karşılık gelen kozmik alanla ilgili olan "Varuna figürü" ve insanlar arasındaki yargısal ilişkilerin idamesiyle ilgilenen "Mitra figürü"dür. Bu ikili, tıpkı sosyal hiyerarşik düzenin en tepesinde oturan rahipler gibi doğaüstü sistemin en tepesinde otururlar. Roma'da Jüpiter ve Dius Fidius; Antik İskandinavya'da Odib ve Tyr bu ikili egemenliği sembolize eder.³² Genel olarak ise Roma mitlerinde üç işlev Jüpiter (ruhban sınıfını temsil eder), Mars (savaşı temsil eder) ve Quirinus (tarım ya da üretkenliği temsil eder). Hindistan'da Veda dininde bu üç işlev Mitra-Varuna, İndra ve Nâsatyâ tarafından temsil edilir. Yine bu üç işlev, İskandinav mitlerinde Odin, Thorr ve Freyr olarak görülür. Alman mitolojisinde bunların karşılığı Thorr, Wodan ve Fricco'dur.³³

Dumézil bu üç işleve evrensel olmayan ya da genel olmayan dördüncü bir unsur daha ekler. Bu unsur, temel eril grubun yakını ya da akrabası olan kadın(ya da gelin)dır. Örneğin Hinduizm'deki Sarasvati, İskandinav mitolojisindeki tanrıça Freya.³⁴ Hind-Avrupa mitolojisindeki eriller üçlüsüne bağlı tek bir tanrıça³⁵ figürü ve üç asli unsurun yanında yer alan dördüncü yardımcı ya da tamamlayıcı dışı öge Hıristiyanlık açısından da düşünülebilir mi? Dumézil, hem tanrılar panteonu içerisinde-

³⁰ C. Scott Littleton, "Introduction", *Gods of the Ancient Northmen*, Georges Dumézil, Berkeley: University of California Press, 1973, s.xi.

³¹ John Milbank, "Sacred Triads: Augustine and The Indo-European Soul", *Modern Theology*, v.13, no:4, October 1997, s.452.

³² Littleton, "Introduction", s.xi.

³³ Lechte, *Fifty Key Contemporary Thinkers*, s.55-56.

³⁴ Littleton, "Introduction", s.xii.

³⁵ Eribon, *age*, s.149.

de hem de insanların sosyal yaşamında üçlü bir sistematikten söz eder. Hıristiyanlık açısından bakıldığında Baba, Oğul ve Kutsal Ruh şeklindeki teslisin üçlü unsuru onun sistematığıyla tam olarak uyumlu gözükmemektedir. Ancak yine de Tanrı'nın saç ayağı şeklinde üçlü tasavvuru ve bu üçlünün eril olmaları Meryem'in ise adeta teslisin dördüncü unsuru olarak yapıya dahil olması Dumézil'in sistemini çağrıştırmaktadır. Yine Kilise-Krallar, Şövalyeler (Haçlılar vd.) ve köylüler şeklindeki üçlü bir sınıf sisteminden Ortaçağ Hıristiyan dünyası için söz etmek mümkündür.

Bütün bunlarla birlikte Dumézil üç işlevin hayatın her alanıyla ilgili olduğunu düşünür. Farklı açılımlarla birçok yere uygulamak mümkündür. Nitekim Académie Française seçildikten sonra Cumhurbaşkanı takdimi sırasındaki bir anısını aktarır. Cumhurbaşkanı Dumézil'e ne yaptığını sorar ve o da üç işlevle ilgili düşünceleri anlatır. Cumhurbaşkanı bir müddet sonra onu durdurur ve "Yahu siz benim yönetim biçimimi anlatıyorsunuz." der. Dumézil'in cevabı bu uyum kadar anlamlıdır: "Evet ama siz ondan dünyayı açıklayan bir sonuç çıkarmıyorsunuz." Bu şunu göstermektedir ki, üç işlevi her yerde görmek ve uygulamak mümkün ancak onun asıl kastı buradan bir dünya tasavvurunun çıkarılıp çıkarılmamasıdır. Dumézil, her şeye rağmen üç işlevinin toplumlar var oldukça etkinliğini sürdüreceğini düşünmekle birlikte, tarihin bütün dönemlerinde geçerli evrensel bir kural olmadığının da farkındadır. İki dünya savaşından sonra modern dünyadaki hızlı gelişmeler, teknolojik ilerlemeler üç işlevi insan deneyiminin bütünü için düşünmeye olanak vermemektedir. Ona göre günümüzde on sekizinci yüzyıl arasındaki fark, on sekizinci yüzyıla Hind-Avrupalılar arasındaki farktan daha fazladır.³⁶ Dumézil'in kendi keşfinin günümüzde geçerliliğine dair yaptığı tespitlerin benzerleri bazı bilim adamları da yapmaktadır. Onlara göre üç işlev artık iletişim ve endüstriyel devrimin modern küreselleştirici güçleri tarafından devre dışı bırakılmıştır.³⁷

³⁶ Eribon, *age*, s.150-151; "Üç işlev" uyandırdığı geniş ilgiye karşın kimi çevrelerce ciddi şekilde eleştirilmiştir. Eleştiriler için bk. Milbank, "Sacred Triads", ss.453-457.

³⁷ Donald R. Kelley, *Frontiers of History: Historical Inquiry in the Twentieth Century*, New Haven: Yale University Press, 2006, s.184.

Türkiye'deki Kafkas Halklarıyla Tanışması ve Onlarla İlgili Çalışmaları

Ondokuzuncu yüzyılda karşılaştırmalı dilbilgisiyle karşılaştırmalı mitolojinin aynı zamanda ikiz olarak doğduğuna inanan Dumézil, Türkiye'de bulunduğu süre içinde büyük oranda dil ve etnik ağırlıklı çalışmalar yapar. Türkiye'ye geldiğinde Hind-Avrupa çalışmalarını sürdürmekte zorlanır. Zira kütüphane sıkıntısı vardır ve üniversite Türkiye için oldukça yenidir. Fransa'da alıştığı koşulları bulmakta güçlük çeker. Lakin daha sonra İsveç'e gittiğinde Türkiye'de olmaktan her bakımdan rahattım diyecek kadar da buraya alışır. Hind-Avrupa çalışmalarından uzaklaşmak istemeyen Dumézil, Türkiye'ye geldiğinde Hint-Avrupa araştırmalarında önemli bir kilometre taşı olduğunu çalışmalarına katkı sağlayacağını düşündüğü Osetleri arar.

1930'da *Journal Asiatique*'de yayınlanan bir yazı dolayısıyla Kafkasyalılarla yakından ilgilenmeye başlamakla birlikte asıl ilgisi 1926'larda başlar. 1926 yazında gittiği Doğu Dilleri Okulu'nda çok sayıda Oset dergisi görür. Dergilerde bir kısım Nart destanları da anlatılmaktadır. Hint-Avrupa mitleriyle benzerlik gösteren Nart destanları özellikle ilgisini çeker. Bir Kafkas halkı olan Osetler, Dumézil'e göre diğer Kafkas halklarından farklı olup, kesinlikle bir Hint-Avrupa kavmi olan İskitlerin soyundan gelmektedir. Onun için Osetler inşa etmeye çalıştığı yapının temel taşlarından biridir. Roma'yı aydınlatan bilinmeyen bir Kafkas halkı olarak nitelendirir onları. *Mythe et épopée*'nin birinci cildinde üç bölüm yer almaktadır: Mahabbarata Üstüne, Roma Üstüne ve Osetler Üstüne.

1926 Yaz tatilinden dönüşte İstanbul'da Osetleri aramaya başlar. Çar orduları Kafkasya'yı işgal ettiğinde Osmanlı İmparatorluğuna göç etmek zorunda bırakılan Osetler'in bir kısmını bulabileceğini düşünecektir. Oysa Türkiye'ye göç eden Osetler'in sayısı çok azdır ve onlar da İstanbul dışındadırlar. Bu yüzden uzun süre tek bir Oset bulamaz; ama Çerkesler ve Ubıhları keşfeder. Bir süreliğine Hint-Avrupa araştırmalarını askıya alıp özel olarak bu konularla ilgilenmeye başlar. İlk kez 1927'de karşılaştığı Çerkeslerle dostluğunu ilerletir ve 1929, 1930 ve 1931'de Çerkes köylerine ziyaretlerde bulunur, İstanbul'da yaşayan Çerkeslerle tanışıp, gö-

rüşür.³⁸ Bu ziyaretlerinde aradığı şey öncelikle Nart destanının Adigece versiyonudur. Elde ettiği ilk dokümanları *Legendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques*, adıyla 1930'da Paris'te yayımlar. Bu çalışmasının bir sonraki versiyonu *Kahramanların Hikayeleri (Le livre des Héros)*³⁹ adıyla 1965'de Unesco'nun dünya literatür ve folklorunun şaheserleri serisinde yayınlanır. Dumézil, Adige, Kabarday, Ubıh, İnguş ve Çerkesler folklor, mitoloji ve gelenekleri üzerine çoğunlukla Türkiye kaynaklı olarak yaptığı çalışmaları *Journal Asiatique*, [1955:1-47, 439-59; 1963:1-19]; *Anthropos*, [54 (1959):99-128, 149-70; 55 (1960):431-62; 56 (1961):269-96]; *Orientalia Suecana*, [1962:41-80] gibi dergilerde yayımlar. Son derece önem verdiği Nart destanlarının öncelikle Oset versiyonunun peşindeyken araştırmaları Nart destanlarının farklı versiyonlarını da dikkate almak zorunda bırakır ve uzun yıllar devam eden araştırmaları destanları bütün yönleriyle ortaya çıkarmasını sağlar. Zira Nart destanlarının bütün Kafkas dillerindeki versiyonları dikkate alınmadan tam olarak değerlendirmek imkânsızdır. Bunun fakında olan Dumézil, hiçbirini önemsiz olarak addetmesizin bütün farklı anlatımlarla ilgilenir. Ayrıca onun bu çalışmalarının yanı sıra *Loku* (1948) and *Mytheet épopée* (1968) adlı çalışmalarının Rusya'da da Kafkas araştırmalarının gelişmesi üzerine etkili olduğu söylenilmelidir.⁴⁰

1929'da Caucasia adlı bir Almanca dergide Adolf Dirr imzalı Ubıhça üzerine yazılmış bir makale okur. "Ölmekte olan bir dil" olarak nitelenen ve Çerkes ve Abhazçayla birlikte Güneybatı Kafkas dilleri grubunun bir üyesi olan Ubıh diliyle özel olarak ilgilenmeyi düşünür. Bu konuda kendisini sorumlu hisseden Dumézil, öncelikle Dirr'in savaş nedeniyle yarım bırakmak zorunda olduğu araştırmalarını tamamlamak amacıyla onun

³⁸ Eribon, *age*, ss.49-51; Dumézil'in ziyaret ettiği köylerden bir kısmı Sapanca civarındaki Kırkpınar ve Yanık köyleriyle İzmit civarındaki Uzuntala ve Adliye köyleridir. Bk. Alexandre Toumarkine, "Dumézil'in Türkiye'deki Kafkasya Çalışmaları", *Toplumsal Tarih*, sayı: 186, Haziran 2009, s.39.

³⁹ Bu çalışmanın Türkçe çevirisi Dumézil, *Kahramanların Destanları "Nartlar" (Oset-Nart Destanları)*, çev. Aysel Çeviker, Ankara: Kaf-DAV Yay., 2007.

⁴⁰ Alla Alieva, "Caucasian Epics: Textualist Principles in Publishing", *Oral Tradition*, 11/1 (1996), ss.157-158.

Türkiye’de Ubıhların köyü olarak anlattığı Sapanca yakınlarındaki köye gider ve Ubıhça konuşan insanlarla tanışır. İlk araştırmalarını Ubıh dili tanımlaması olarak yayımlar. Dirr’in çalışmasının bir adım önüne geçmekten mutludur; ancak ondan daha fazla bu dili özümlediğini düşünmemektedir. Zira Ubıhça fonetik sistemi çok karmaşık bir dildir. 82 Ünsüz harfiyle dünyanın en fazla ünsüzü bulunan dillerdendir.⁴¹ Dumézil, Dirr’in ziyaret ettiği köylere gider ve onun çalışmasının bir adım önüne geçerek daha iyi bir şekilde Ubıhça’nın tasvirini yaparak *Ubıhların Dili* (La Langue des Oubykhs)⁴² adıyla yayımlar.

1932’de Üç Kafkas dili Abhazca, Adigece ve Ubıhça üzerinde *Kafkas Dilleri Üzerine Mukayeseli İncelemeler* mukayeseli bir inceleme yayımlar. Daha sonra da Kuzey Kafkas dillerinin mukayeseli dilbilgisine giriş ve Lazca’yla Gürcüce’yi de kapsayan *Kafkas Dillerinde Fiil Üzerine Mukayeseli Araştırmalar* adlı çalışmalarını yayımlar.⁴³ 1933 yılında *Le Journal Asiatique*’de Avarca’dan iki tercüme yazısı ve Dağıstan’da yayınlanan kitapların özetlerini yayımlar. Dumézil Avarca’yı da Türkiye’de kaldığı sırada 1931 yılı Ocak –Mayıs ayları arasında Dağıstanlı bir göçmen olan Yahya Bey’den öğrenir.⁴⁴

Dumézil Türkiye’deki görevi sona erdiğinde Ekim 1931’de İsveç, Uppsala’ya Fransızca okutmanı olarak gider. 1933 Temmuz’una kadar orada görev yapar. Böylelikle Türkiye’de ara verdiği Hint-Avrupa araş-

⁴¹ Eribon, *age*, s.52.

⁴² A. Sumru Özsoy, “Georges Dumézil ve Kafkas Dilleri Çalışmaları”, *Belkıs Halim Vassaf’ın Defterinden Dumézil’in Sosyoloji Ders Notları*, Haz. Gündüz Vassaf, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008, s.27. Çalışmanın tam künyesi: Georges Dumézil, “La Langue des Oubykhs” Collection de la Société de Linguistique de Paris, vol. XXXV, Champion, 1931.

⁴³ Toumarkine, “Dumézil’in Türkiye’deki Kafkasya Çalışmaları”, s.35. Çalışmalarının künyeleri: Georges Dumézil, *Etudes comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Quest (morphologie)* Adrien Maisonneuve, Paris, 1932; Georges Dumézil, *Introduction a la grammaire comparée des langues caucasiennes du Nord*, Paris, Honoré, Champion, 1933; Georges Dumézil, *Les recherches comparatives sur le verbe caucasien, vol. I Les suffixes du temps dans les langues caucasiennes et vol. II, Les éléments préradicaux du verbe autres que les préverbes et les indices de personnes ou de classes*, Paris, Honoré, Champion, 1933.

⁴⁴ Toumarkine, “Dumézil’in Türkiye’deki Kafkasya Çalışmaları”, s.35.

tırmalarına yeniden başlama fırsatı bulur ve burada da özellikle İskandinav araştırmalarına yoğunlaşır. 1933'te Fransa'ya döner ve Ecole des Hautes Etudes'ün din bölümüne atanır. Önce Sylvain Lévi'nin girişimiyle oluşturulan "karşılaştırmalı mitoloji" araştırma müdürlüğüne getirilir. Daha sonra bu ad değiştirilerek Hint-Avrupa Araştırmaları olur. 1935'e kadar geçici olarak burada görev yapar ve kadroya geçme girişimi bilimsel sebeplerle engellenir. Araya giren Pierre Gaxotte gibi kişiler atanmanın yapılmasını sağlarlar ve 1939'a kadar burada ders verir.⁴⁵

Dumézil'in 1937 yılında aslen Batumlu olup Arhavi'de büyümüş olan Niyazi Ban(oğlu)'ndan istifade ederek Laz kültürüne ilişkin metinleri derler. Bu derlemede masal ve hikâyelerin yanı sıra evlilik, hastalık ve ölüme ilişkin merasim ve adetlerin yanı sıra kadın ve erkeklerin özel yöresel giysilerinin özelliklerini anlattığı çalışması, *Contes Lazes* adıyla (Paris: Institut d'ethnologie, 1937) yayınlanır. Buların dışında Lazlar ve Hemşinliler üzerine çalışmalar yapar. Hopa Lazcası, Ardeşen Lazcası adlı çalışmalar yayınlar. Toumarkine Lazlara ilişkin yaptığı çalışmaların Çerkeslerle ilgili olanların önem derecesine ulaşamadılar değerlendirmesinde bulunur. Nitekim Japon dilbilimci Kojima Goisi'de onun Lazca hakkındaki çalışmalarını yapıldığı dönem açısından iyi olmakla birlikte yetersiz olduğunu her şeyin net olarak ortaya koymaktan uzak olduğunu söyler.⁴⁶

Dumézil Paris'e döndükten sonra da Kafkaslara olan ilgisini sürdürür. Paris'te siyasi sığınmacı olarak ikamet eden Kuzey Kafkasya Dağlılar Cumhuriyeti'nin (Mart 1917-Ocak 1920) eski kadrolarından küçük bir grupla temasa geçer. Bu cumhuriyetin meclisinin eski başkanlarından olan Hasan Giray Jabagi ile birlikte çalışmalara başlar ve 1935'te İnguş halk metinleri üzerine *Textes populaires ingouches (Popüler İnguş Metinleri)*,

⁴⁵ Eribon, *age*, s.53.

⁴⁶ Röportaj: İsmail Hakkı Bucaklısı, "Japon Dil Bilimcisinin Laz Dili Üzerine İnceleme ve Gözlemleri" <http://istanbul.indymedia.org/news/2005/10/73214.php> [14.09.2007]; Yine onun Lazlar ve Hemşinliler üzerine yaptığı çalışmaların kimileri için esin kaynağı olduğu da unutulmamalıdır. Örneğin bk. Bert Vaux, "Hemshinli: The Forgotten Black Sea Armenians", <http://panterfle.uwn.edu/vaux/www/hamshen.pdf> (20.11.2009).

adlı ortak çalışmayı yayınlar. Yine grup içerisindeki Aytek Namitok ile özel dostluk kurar. Onunla özel olarak görüşerek Adigece'sini iletir ve *Fables de Tsey İbrahim (tcherkesse occidental), (Tsey İbrahim'in Masalları)* adıyla daha önce Rusya'da Adigece yayınlanan masalların şerhli bir çevirisini 1938'de Paris'te yayınlı. ⁴⁷ Namitok, 1949'da yılında Türkiye'ye gelir. Sonrasında birliktelikleri devam eder ve 1955'te *Journal Asiatique'*nin iki sayısında Ubıhça Hikayeler (recits oubykhs) yayınlıdır. Namitok aynı zamanda Ubıhça üzerine yaptığı çalışmalara katkıda bulunmuş ve bu dili konuşan insanlarla tanışmasında yardımcı olmuştur. ⁴⁸ Böylelikle 1934'teki Ubıhça üzerine yayınladığı çalışmalarını daha da geliştirme fırsatı bulur.

1960-1967 yılları arasında Anadolu'daki Kafkas halklarının kaybolmaya yüz tutan dil, kültür ve folklorunun kayda geçmesi açısından son derece önemli olan *Documents anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase* (Kafkasya Dilleri ve Gelenekleri Üstüne Anadolu Belgeleri) adlı beş kitap yayınlıdır.

Ubıhça'yla ilgili çalışmaları yaparken Tevfik Esenç'le tanışır ve bu dil için eşsiz bir kaynak bulduğunu düşünür. Bu dönemde asistanlığını yapan Georges Charachidze'yle birlikte Tevfik Esenç'in birikiminden istifade etmeye başlarlar. Dedesi tarafından yetiştirilen Tevfik Bey'in diğer Kafkas dillerine olan vukufiyeti son derece azdır ancak Ubıhça'sı diğer Ubıhça konuşanlardan daha iyidir. Zaten diğerleri de yaşlı insanlardır ve birer birer vefat ederler. Bu yüzden Dumézil bu kaynağının önemini farkındadır ve onunla gerek Türkiye'de, gerekse 1962'den itibaren Fransa'da çalışır. Yaptığı çalışmaların bir kısmının altına ortak imza atacak ve Tevfik Esenç isminin de dünya literatürüne girmesini sağlayacaktır. 1992'de Ubıhça'yı konuşan son kişi olan Tevfik Esenç'in ölmesiyle Ubıhça

⁴⁷ Toumarkine, "Dumézil'in Türkiye'deki Kafkasya Çalışmaları", s.36; Alieva, "Caucasian Epics: Textualist Principles in Publishing", s.161.

⁴⁸ Toumarkine, "Dumézil'in Türkiye'deki Kafkasya Çalışmaları", ss.36-37; Özsoy, "Georges Dumézil ve Kafkas Dilleri Çalışmaları", s.30.

da resmen ölmüş oldu.⁴⁹ Çok sayıda (540'dan fazla) çalışmaya imza atan Dumézil için Ubihça'nın yeri özeldir ve yaklaşık kırk kadar çalışması bu dille ilgilidir.⁵⁰

Görüldüğü üzere Türkiye geldikten sonraki hadiseler hiç de düşünüldüğü gibi gelişmez ve Türkiye ona bambaşka bir dünyanın kapılarını açar. Bu yeni dünya Kafkasya ya da daha doğru bir ifadeyle Türkiye'deki Kafkasya'dır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Türkiye'den gittikten sonra da bu dünyayla irtibatın koparmaz. 1972'ye kadar hemen hemen her yaz Türkiye'ye gelir ve bazen uzun süreler kalır. Bazen de Tevfik Esenç örneğinde olduğu gibi kaynak kişilerden istifade eder ve kendisi gelemediği zamanlarda onları Fransa'ya davet eder. Bunların dışında Fransa diyasporasında bulunan Kafkas kökenli insanlardan da Aytek Namitok örneğinde olduğu gibi istifade eder. Bu bağlamda bir diğer kaynak kişisi de Kube Şaban'dır. 1956 yılında Paris'te bulunan ve Sorbonne'de Adige dil, folklor ve edebiyatı üzerine dersler veren Şaban da, Dumézil'in araştırmalarına ciddi katkılar sağlar.

104

OMÜİFD

Türkçeye iyi derecede vakıf olan Dumézil'in hayatındaki önemli keşiflerinden birisi de Keçuva diline ilişkin tezidir. 1952'de Keçuva dilini öğrenmek amacıyla Peru And dağlarındaki Cuzco'ya gider. Altı ay kaldığı Peru'da kısa bir sürede bu dili öğrenir lakin bu dilin Türkçe'yle şaşırtıcı derecede benzeştiğini keşfeder. Bu konuda Türkologlar beni onaylamadılar ama "bu benim işlediğim zararsız suçlardan biridir: Türkçe ve Keçuva dili arasındaki yakınlık."⁵¹ der. Bu konudaki ısrarını hayatı boyunca sürdüren Dumézil, "ben oynadım ve kağıtlarım masada. Tezlerim ve sonucun kabul edilir olup olmadığını söylemek dilbilimcilere düşer."⁵² İnkaların dili olarak kabul edilen bu dilin Türkçe kökenli bir dil olduğunu, Amerika kıtasının Asya'yla çok yakın olduğu dönemlerde kuzeyden Amerika'ya gelen kavimlerin bu dili kullandığını öne sürer.

⁴⁹ *Revue des Études Georgiennes et Caucasiennes* dergisinin 1991-92 (No 6-7) sayısı Tevfik Esenç'e adanmıştır.

⁵⁰ Özsoy, "Georges Dumézil ve Kafkas Dilleri Çalışmaları", s.32.

⁵¹ Eribon, *age*, s.69.

⁵² Eribon, *age*, s.70.

Türkiye’de Bulunduğu Sürede Yayınlanan Çalışmaları

Türkiye’de bulunduğu yıllarda ilgilendiği tek konunun Kafkaslar olduğunu söylemek onun Türkçe akademik dergilerde çıkan yazılarına hak-sızlık olur. İstanbul Darülfünun İlahiyat Fakültesi ve Edebiyat Fakültesi’nde görev yaptığı yıllarda Dumézil’in *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*’nda ve *Türk Antropoloji Mecmuası*’nda yazıları yayınlanır. Cumhuriyetin ilk akademik dergileri olarak kabul edilebilecek olan bu dergilerden Antropoloji Mecmuası Fransızca ve Türkçe olarak çift dilli olarak yayınlanmaktadır. 1926 – 1928 yılları arasında bu dergilerde yayınlanan beş makalesi vardır:

Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası’ndaki Makaleleri

- *Hindu Avrupai Alemde Totemciliğin Pes Zinde Şekilleri* (cilt/yıl:1 sayı: 2 İstanbul, Mart 1926, ss.117-135).
- *Fransız Hükümeti ve 50 Seneden Beri İlahiyat*, (cilt/yıl: 2 sayı: 5, İstanbul, Haziran 1927, ss.173-186).

Türk Antropoloji Mecmuası’ndaki Makaleleri:

- *Vurma Altının Beynelmilel Eski Bir İsmine Dair Bir Tekrir*, (Yıl:2 Sayı/No:2, Mart 1926, ss. 25-31); [Fransızcası: “Note sur un vieux nom international d’instrument frappant” s.28-34].
- *Sibirya Hikayelerinde ‘Mani’ Dininin Bir Tesiri*, (No:6, Mart 1928, ss. 15-18); [Fransızcası: “Une survivance du manichéisme dans le folklore sibérien” ss.15-18].
- *Bazı Esassız Katliamlara Dair*, (Yıl:3 Sayı/No:4, Mart 1927, ss.39-47); [Fransızcası: “De quelques faux massacres” ss.39-47].

Klasik İslam ulemasının tepkisini çekmemek için İslam’dan ve hatta Hıristiyanlık ve Yahudilikten söz etmemesine karşın *Türk Antropoloji Mecmuası*’ndaki yazılarından dolayı Ermeni tezlerini savunanlar tarafından ciddi şekilde eleştirilir.

Dumézil’in *Türk Antropoloji Mecmuası*’ndaki “Bazı Esassız Katliamlara Dair” (De quelques faux massacres) adlı makalesinin 1915 yılında ger-

çekleştığı iddia edilen Ermeni soykırımı iddialarını asılsız çıkarmak ve bu konuda Türklerin tezlerini desteklemek üzere yazdığı iddia edilmiştir. Bu makalesinde Dumézil öncelikle Limni Adası Plaj (Pélasge) kadınlarının babaları, oğulları ve eşlerine karı yaptıkları katliamları ele almakta daha sonrada farklı kültürlerde var olan katliam öykülerini irdelemekte ve bunların tarihsel vakalara tekabül etmediği üzerinde durmaktadır. Bu yüzden de yazının başlığı “asılsız katliamlar” ifadesini taşımaktadır. Ancak gerek bu makalesini, gerekse bunun dışında Türkiye’de bulunduğu sürede kaleme aldığı bazı makalelerini milliyetçi/ırkçı olarak tanımlanan⁵³ Türk Antropoloji Mecmuası’nda yayınlamış olması suçlanmasının önemli bir nedeni olarak görülebilir. Amerikalı araştırmacı Bruce Lincoln, bu makaleyi İstanbul’daki dostlarının lehine yazdığını ve Ermeni katliamını unutturma çabasında olarak “dünyada o kadar çok otantik kıyım yapıldı ki, bunları uyutmak sadece birer mit olarak anlaşılabilen kıyımların insanlık kurgularının barışçıl hazinesine koymaktan”⁵⁴ geçebileceği ifadesini yazdığını iddia eder. Eribon’a göre bu cümleyi yazarken Dumézil, muhtemelen I. Dünya Savaşı katliamlarını düşünmekteydi.⁵⁵ “Gizli bir kararla Ermenilerin soykırımı için ahlak dünyasının izlerini ortadan kaldırmak üzere Türk işverenini memnun etmek yönünde çabalar içine girdi.” diyen Ugo Bianchi de Dumézil’in Türk davası konusunda yardım etmeleri için Avrupalıyı ikna etmeye çalıştığı konusunda Türkleri

⁵³ Türk Antropoloji Mecmuasının ırkçılığı üzerine yapılmış bir tez bulunmaktadır. Bk. Nazan Maksudyan, *Türklüğü Ölçmek, Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin İrkçi Çehresi 1925-1939*, İstanbul: Metis Yayınları, 2005. Ayrıca tez hakkındaki tartışmalar ve karşıt görüşler için de bk. Ayhan Aktar, “Kemalistlerin ırkçılığı meselesi” *Radikal Kitap*, 15.07.2005; Umut Özkırmı, “Maksudyan’da yeni bir şey yok” *Radikal Kitap*, 05.08.2005,

⁵⁴ Bu ifade Türkçe metinde “Kainat hakiki birçok mukâtelelere vâkif olduğundan, ancak esâfîrî masallar gibi telakki edilebilen bu gibi katliamların, hurâfât-ı beşeriyenin sakin ve zengin hazinesinde bırakılması pek doğru ve musîb olur.” şeklinde yer almaktadır. Geroges Dumézil, “Bazı Esassız Katliamlara Dair” *Türk Antropoloji Mecmuası*, yıl: 3 sayı: 4 Mart 1927, s.47.

⁵⁵ Akay, “Bir Bilim Sanatçısı İstanbul’daydı”, ss.20-21.

iknaya çalıştığını ifade eder.⁵⁶ Özelde bu konuda Dumézil ne düşünüyordu bunu bilmiyoruz. Ama Türklere ve Türkiye'ye olan sevgisi bilinen bir gerçek. Yine kendisini bu ülkede mutlu ve huzurlu hissettiğini ifade etmekten geri durmaz. Bu tarz söylemlerinin ve ırkçı olarak kabul edilen hatta bu konuda üzerine tezler yapılan bir dergide yazmış olması da şimşekleri üzerine çekmesi için yeterli neden olarak görülebilir.

Dumézil, Türkiye dışında yaptığı bir çalışma nedeniyle de benzer bir durumla karşılaşır. 1939'da yayınlanan "Mythes et Dieux des Germains" (Germen Mitleri ve Tanrıları) adlı çalışmasından ötürü de Nazilere destek vermekle itham edilmiştir. Blandine Barret-Krigel, Daniel Lindenberg ve Carlo Ginzburg'un 1990 ve 1991 yıllarında yazdıkları makalelerinde onun 1939'da yayınlanan bu çalışmasını II. Dünya Savaşı sonrasında kütüphanelerden toplayıp sakladığını iddia etmişlerdir.⁵⁷ Türk Antropoloji Mecmuasındaki makalesinde Ermeni sorununa ilişkin tek bir cümle kurmasına karşın bu kitapta Alman gençlerinin toplantılarını, gruplaşmalarını ve çeteleşmelerini, kardeşlik birlikteliklerini ve fütüvvet teşkilatlarını konu alarak Hitler gençliğinin bunlarla benzerliği üzerinde durmuştur. Dumézil'in Nazilikle suçlanmasının haksızlık olduğunu savunan Erigon, bu ithamlara cevap olarak 1992'de "Dumézil'i Yakmak mı Gerekir?" (*Faut-il brûler Dumézil?*) adlı bir kitap yazar.⁵⁸ Sınırlarda gezen bir araştırmacı olarak itham edilmekle birlikte Dumézil, marjinal nasyonalist hareketlerin içinde yer almadığını özellikle ifade eder.

Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuasında yazdığı ilk makalesinde Hind-Avrupa medeniyetinde totemciliği irdeler. Dumézil bu makalesinde Hind-Avrupa lisanı konuşan insanların düşüncelerine değineceğini ifade ederken kendisinin uzmanlık alanın bu saha olduğunu, dolayısıyla

⁵⁶ Ugo Bianchi, *Una vita per la storia delle religioni*, Roma 2002, ss.10-11, "Dumézil was trying to persuade Turks that he was trying to persuade Europeans of things that would be helpful to Turkish cause."

⁵⁷ Carlo Ginzburg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, translated by John and Anne C. Tedeschi, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989, ss.126-145.

⁵⁸ Bu konudaki tartışma ve değerlendirmeler için bk. Akay, "Bir Bilim Sanatçısı İstanbul'daydı", ss.20-21.

totem hakkındaki değerlendirmelerinin onlarla sınırlı olacağını, Hind-Avrupa ifadesiyle kastının da ırk değil dil olduğunu özellikle belirtir. Nitekim ona göre Hind-Avrupa dil grubuna dâhil çok sayıda farklı ırktan söz etmek mümkündür.⁵⁹

İlahiyat Fakültesi Mecmuasındaki diğer yazısında ise Fransa'daki İlahiyat eğitimi hakkında bilgi verir. Türk Antropoloji Mecmuası'ndaki tartışmalı makalelerinde ise daha çok mitolojik tahliller yapar. Bir makalesinde vurma altının eski bir ismi üzerindeki birazda filolojik incelemelerde bulunurken bir diğerinde Sibirya'daki Türk kavimlerinin hikâyelerinde/efsanelerinde Maniheizmin izlerini arar.⁶⁰

Bu makalelerin dışında –görebildiğimiz kadarıyla- maalesef Türkçe'de yayınlanmış çalışması yoktur. Bir de doğrudan kendisinin yazmadığı ve hayatta iken gözden geçirme imkânı olmayan Daülfünun'da verdiği Sosyoloji derslerinde Belkıs Halim Vassaf tarafından tutulan “Sosyoloji Ders Notları” adlı çalışma vardır. Kafkas mitolojisi ve dilleri üzerine, özellikle Ubihça üzerine yaptığı çalışmalarda Türkçe'ye çevrilmemiştir. Şimdilik doğrudan çevirisi yapılan iki eseri bulunmaktadır. Bunlardan birisi Ayraç Yayınları'nda *Kafkas Halkları Mitolojisi* adıyla yayınlanan Kafkas mitoloji sözlüğü olarak da nitelendirilebilecek olan eseridir.⁶¹ Diğeri ise Kafkas Bilimsel Araştırma Merkezi ve Yayıncılık (KAfDav) tarafından yayınlanan *Oset –Nart Destanları* adlı çalışmasıdır.⁶² Dumézil'le ilgili Türkçe'deki bir diğer eser de Sinatle yayınları tarafından yayınlanan Didier Eribon'un 1987'de onunla yaptığı röportaj kitaptır.

⁵⁹ Georges Dumézil, “Hindu Avrupai Alemde Totemciliğin Pes Zinde Şekilleri” *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt/yıl:1 sayı: 2 İstanbul, Mart 1926, s.117.

⁶⁰ Georges Dumézil, “Sibirya Hikayelerinde 'Mani' Dininin Bir Tesiri” *Türk Antropoloji Mecmuası*, No:6, Mart 1928, ss. 15-18.

⁶¹ Georges Dumézil, *Kafkas Halkları Mitolojisi*, çev. Musa Yaşar Sağlam, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.

⁶² Georges Dumézil, *Kahramanların Destanları “Nartlar” (Oset-Nart Destanları)*, çev. Aysel Çeviker, Ankara: KafDAv Yay., 2007.

Sonuç

Sonuç olarak Türk Dinler Tarihi kürsüsünün ilk yıllarında İstanbul'da görev yapan Dumézil, yazdığı makalelerle Dinler Tarihi çalışmalarına katkıda bulunur. Ancak siyasal tartışmaların ortasında kalmaktan da hoşlanmaz. O bir bilim adamıdır ve sadece öyle kalmak istemektedir. Ona yüklenmeye çalışılan misyondan ve bu misyondan kaynaklanabilecek tartışma ortamından kaçınır. Kısa sürede İlahiyat Fakültesinden Edebiyat Fakültesine geçmesi de bunun en önemli göstergesidir. Bu kaçış ve sonrasında İlahiyat Fakültesinin kapatılması Türk Dinler Tarihi çalışmalarında onun etkisini geri plana itmiştir. Yetmişli yıllara kadar sürekli Türkiye'deki Kafkas göçmenleriyle, Laz ve Gürcülerle ilgili çalışmalar yapması, sık sık Türkiye'ye gelip gitmesi de nedense Türk bilim çevrelerinin yeteri kadar ilgisini çekmemiştir. Kuşkusuz bunda Dumézil'in "anılarımı yazmayı hiç düşünmedim, bir bilim adamı yapıtlarının arkasında silinmelidir." diyebilecek kadar mütevazı ve sadece işine odaklanan yapısının etkisi olduğu söylenilebilir. Popüler olmak ya da Türk Dinler Tarihi kürsüsünün kurucusu olmak gibi bir derdi olmamıştır. Bu nedenle de geride durmayı, sonradan ilgilisi olan araştırmacıların değer vermesiyle ortaya çıkacak çalışmalar yapmayı yeğler. Oysa gerek Türkçe bilgisi, gerek Türkiye'yi ikinci vatanı olarak görmesi ve gerekse Kafkas halklarına dönük çalışmaları nedeniyle, Türk Dinler Tarihi çalışmalarına daha fazla katkılar sağlayabilirdi. Dumézil, bilim çevrelerinde yarattığı etki ve Kafkas Mitolojisi ve dilleri alanında dünyada sahip olduğu ün kadar ülkemizde tanınmamaktadır. Türkiye'de daha çok Kafkas dernekleri onun isminden saygıyla söz etmektedir. Ama onun çalışmaları tıpkı arzu ettiği gibi kütüphane raflarında ilgisini bekliyor.

Kaynakça

- Akay, Ali, "Bir Bilim Sanatçısı İstanbul'daydı", *Dumézil'in Sosyoloji Notları*, haz. Gündüz Vassaf, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2009, ss.5-34.
- Alieva, Alla "Caucasian Epics: Textualist Principles in Publishing", *Oral Tradition*, 11/1 (1996), ss.157-158.

- Allen, N. J., "Hinduism, Structuralism and Dumézil", E.C. Polomé (ed), *Miscellanea INDO-Europea: Journal of INDO-European Studies Monograph Series No. 33*, Washington: Institute for the study of Man, November 1999, ss.241-260.
- Aynî, Mehmet Ali, *Dâru'l-fünûn Tarihi*, haz. Metin Hasırcı, İstanbul: Pınar Yayınları, 1995.
- Bianchi, Ugo, *Una vita per la storia delle religioni*, Roma 2002.
- Bucaklısı, İsmail Hakkı, Kojima Goisi ile Röportaj: "Japon Dil Bilimcisinin Laz Dili Üzerine İnceleme ve Gözlemleri" <http://istanbul.indymedia.org/news/2005/10/73214.php> [14.09.2007].
- Cilacı, Osman, "Cumhuriyet Devri Öncesi Dinler Tarihçilerinden M. Şemseddin ve Tarih-i Edyan'ı" *Türkiye 1. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu (24-25 Eylül 1992)*, Samsun: O.M.Ü.İ.F., 1992, ss.159-170.
- Dosse, François, *History of Structuralism*, v.2, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.
- Dumézil, Georges, "Hindu Avrupai Alemde Totemciliğin Pes Zinde Şekilleri" *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt/yıl:1 sayı: 2 İstanbul, Mart 1926, ss.117-135.
- _____, "Sibirya Hikâyelerinde 'Mani' Dininin Bir Tesiri" *Türk Antropoloji Mecmuası*, No:6, Mart 1928, ss. 15-18.
- _____, *Kafkas Halkları Mitolojisi*, çev. Musa Yaşar Sağlam, Ankara: Ayraç Yayınları, 2000.
- _____, *Kahramanların Destanları "Nartlar" (Oset-Nart Destanları)*, çev. Aysel Çeviker, Ankara: Kaf-DAV Yay., 2007.
- _____, "Bazı Esassız Katliamlara Dair" *Türk Antropoloji Mecmuası*, yıl: 3 sayı: 4 Mart 1927, ss.39-47.
- _____, "Fransız Hükümeti ve 50 Seneden Beri İlahiyat", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, cilt/yıl: 2 sayı: 5, İstanbul, Haziran 1927, ss.173-186.
- _____, "Vurma Altının Beynelmile Eski Bir İsmine Dair Bir Tekrir", *Türk Antropoloji Mecmuası*, Yıl:2 Sayı/No:2, Mart 1926, ss. 25-31.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, M. Akif Mısır *Hayatı ve Kur'an Meali*, Şule Yayınları, İstanbul, 2003, s.206.
- Eribon, Didier, *Georges Dumézil'le Konuşmalar*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Sinatle Yayınları, 1998.
- Ginzburg, Carlo, *Clues, Myths, and the Historical Method*, translated by John and Anne C. Tedeschi, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.
- Güven, Ebru, "Çeviri Felsefe Tarihlerinin Felsefe Tasavvurumuza Etkileri" *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt: 4 Sayı: 1 Yıl: 2007 [www.insanbilimleri.com].

- Isambert, F.A., "Din Fenomenolojisi II", çev. Zeki Özcan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 4, sayı: 4, 1992, ss.367-374.
- Karataş, Süleyman, *Batılılaşma Döneminde Ders Programı Değişimi*, (Basılmamış Yük. Lis. Tezi), Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enst., 2002.
- Kaynaradağ, Arslan, "Halil Vehbi Eralp'le Konuşma" *Yazko Felsefe Yazıları*, 2/1982, s.5-13.
- Kelley, Donald R., *Frontiers of History: Historical Inquiry in the Twentieth Century*, New Haven: Yale University Press, 2006.
- Koştas, Münir, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:31, 1989, ss.1-27.
- Lechte, John, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, Florence: Routledge, 1994.
- Littleton, C. Scott, "Georges Dumézil", *Encyclopedia of Religion (2nd Edition)*, Lindsay Joney (ed.), Detroit, New York: Thomson and Gale, 2005, cilt: 4, ss.2518-2520.
- Littleton, C. Scott, "Introduction", *Gods of the Ancient Northmen*, Georges Dumézil, Berkeley: University of California Press, 1973, ss.ix-xix.
- Lyle, Emily B., "Dumezil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure", *History of Religions*, Vol. 22, No. 1. (Aug., 1982), ss.25-44.
- Milbank, John, "Sacred Triads: Augustine and The Indo-European Soul", *Modern Theology*, v.13, no:4, October 1997, ss.451-474.
- Nureddin Bey (Darülfünun Emni), "İstanbul Darülfünunu'nun Şekl-i hâzırı (12 Teşrini evvel 1926'da Paris'te Verilen Konferans Metni)", *Türk Antropoloji Mecmuası*, İstanbul: sayı: 4, Mart 1927, ss.48-60.
- Özsoy, A. Sumru, "Georges Dumézil ve Kafkas Dilleri Çalışmaları", *Belkıs Halim Vassaf'ın Defterinden Dumézil'in Sosyoloji Ders Notları*, Haz. Gündüz Vassaf, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008, ss.23-34.
- Ries, Julien, "Mukayeseli Dinler Tarihi", çev. Mehmet Aydın, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD)*, yıl: 1996, sayı:6, ss.17-24.
- Toumarkine, Alexandre, "Dumézil'in Türkiye'deki Kafkasya Çalışmaları", *Toplumsal Tarih*, sayı: 186, Haziran 2009, ss.34-39.
- Vassaf, Gündüz, *Belkıs Halim Vassaf'ın Defterinden Dumézil'in Sosyoloji Ders Notları*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008.



TOPLUMSAL DEĞİŞİM PATOLOJİSİ VE TEMEL DEĞİŞİM GÜDÜSÜ

OSMAN EYÜPOĞLU^a

ERKAN PERŞEMBE^b

Patology of Social Change and Motivation for Basic Change

Abstract: Social changes are of necessity due to nature of human life, and essentially useful. Just as we are in need of getting prepared for an event of earthquake, so we have to get prepared in detail and in lasting manner for the possible negative results of social changes which are basically under our control. In this context, it can be claimed that fundamental solution lies in determining a basic instinct in the form of parole-like discourse which can be taught and learned for the aim of orienting us toward common social behaviour, and in mental absorption of this instinct through education. This paper claims that this discourse, which has an ethical and religious content, can be expressed thus: 'I must act basically in order to make the life of humanity more trustable and in welfare'.

Key Words: Social change, pathological change, motivation for basic change.



Özet: Toplumsal değişimler beşerî hayatın tabiatı icabı zorunlu ve esasen faydalıdır. Ancak, bir deprem hadisesine karşı nasıl hazırlıklı bulunmak gerekiyorsa, temelde kendi kontrolümüzde olan toplumsal değişimlerin muhtemel olumsuz sonuçlarına karşı da detaylı ve kalıcı tedbirler almamız kaçınılmazdır. Bu hususta en köklü çözümün, bizi ortak/toplumsal davranışa itmeye yönelik olarak öğrenilebilir/öğretilebilir bir temel güdünün parolamsı söylem biçiminde belirlenmesi ve eğitim aracılığıyla zihniyetleşmesini sağlamakta

^a Yrd. Doç. Dr., OMÜ İlahiyat Fak. Din Sosyolojisi Anabilim Dalı. eyupoglu@omu.edu.tr

^b Doç. Dr. OMÜ İlahiyat Fak., Din Sosyolojisi Anabilim Dalı erkanper@omu.edu.tr

yattığı söylenebilir. Makaleye göre ahlakî-dinî bir muhtevaya da sahip olması gereken bu söylem, 'ben tüm davranışlarımı en temelde, insanlığın hayatını daha rahat ve güvenilir kılmak arzusuyla gerçekleştirmeliyim' biçiminde ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal değişim, patolojik değişim, temel değişim güdüsü.



Tabiata ilişkin veya yaşadığımız topluma dair herhangi bir değişim olgusu nesnel bir gerçekliğe sahiptir ve bu nedenle değer yargılarından da bağımsızdır. Başka bir ifadeyle değişim hayatın tabii bir akışını ifade eder. Tabiata ilişkin değişimler canlılar için en ideal şartların oluşmasına yönelik olarak gerçekleşir. Bu nedenle bir deprem hadisesi veya bir sel baskını nedeniyle evi zarar gören kimseye göre bunlar kötü olsa bile bu değerlendirme bir anlık duygusallığı ifade eder ve gerçeği yansıtmaz. Zira tüm canlılar dünyası için hayati önem arz eden yağmurun yağması bir kişinin seçimine bağlı olamaz. Dolayısıyla normal bir değişim olan sel baskınına karşı almamız gereken tavır/önlem onu kötülecek ve yok etmeye çalışmak değil; meskenlerimizi sellerden veya depremlerden en az etkilenecek zeminlere sağlam bir şekilde inşa etmek olacaktır. Benzer şekilde iş arayışına bağlı olarak ortaya çıkan göç ve bunun neticesinde oluşan gecekondulaşma vakası da normal bir değişimdir. Sel baskınlarına benzer biçimde gecekondulaşmanın da normal olan zararlı etkilerine karşı almamız gereken öncelikli tutum/tedbir gecekonduda oturanları kötülecek ve meskenlerini yıkmak değil, temelde aşırı göçü ve bunun bir neticesi olan gecekondulaşmayı gerektirmeyecek sosyal tedbirleri (kırsal yaşamı desteklemek, iş merkezlerinin ülkeye dengeli bir biçimde kurulmasını teşvik etmek, yapılan bir gecekonduyu yıkmaktan daha çok onun yapılmaması için gayret göstermek, meşru mesken sahibi olmayı özendirici imkânlar sunmak... gibi önlemleri) önceden almaktır.

Görüldüğü üzere ister tabii olsun ister sosyal olsun gerçekte normal her değişimin olumlu sonuçları yanında olumsuz tarafları da bulunmaktadır. Diğer bir husus, tabiattaki bir değişimin bazı sosyal değişimlere de neden olabilmesidir. Örneğin tabii bir değişim olarak kuraklık başka bir

tabii değişim olarak kıtlığa, kıtlık da göç, yiyecek stoku, yiyeceği iktisatlı kullanma ve yiyeceklerden yararlanma öncelikleri gibi bir dizi sosyal değişime neden olabilir.

Tamamen bizim dışımızda ve engel olamayacağımız kadar büyük bir tabii değişimde yapabileceğimiz şeyler yok denecek kadar azdır. Fakat deprem, sel, kuraklık gibi normal tabii değişimler karşısında önlem almamızdan kaynaklanacak sonuçlar bizim sorumluluğumuz dâhilindedir. *Bu açıdan tabii değişimleri kısmen beşerî/toplumsal nitelikli olarak da görmek mümkündür.* Artan nüfusu istihdam edememeye dayalı olarak biriken işsizlik sonucu oluşan ani göçler ve buna bağlı olarak ortaya çıkan düzensiz şehirleşmeler, kentlerde suç oranlarının çoğalması, çevre kirliliği... gibi değişimler ise çok daha doğrudan beşerî/toplumsal nitelikli hususlardır. Dolayısıyla bu değişimlerin olumsuz sonuçları tamamen bizim sorumluluğumuz dâhilindedir. *Bu nedenle de sosyal değişimleri tamamen beşerî nitelikli olarak görmek gerekir.*

Tabii Değişim Olgusu: Sel Baskını	Sosyal Değişim Olgusu: Göç
Kaynağı açısından tabii nitelikli bir olgudur.	Kaynağı açısından beşerî nitelikli bir olgudur.
Sonuçları açısından beşerî nitelikli bir olgudur.	Sonuçları açısından da beşerî nitelikli bir olgudur.

Değişimin muhtemel sonuçlarından sakınmak adına insanın hareket-siz kalması düşünülemez. Her nimet nasıl ki bir külfete tabidir, benzer şekilde her değişim de olumlu sonuçları yanında olumsuz bazı neticeler doğurabilir. Bu ifadeler değişimin (hareketin) gerekliliğini ve/veya kaçınılmazlığını ifade etmektedir. İnsan niçin bir şeyler için hareket eder, çırpınır ve bunun neticesinde de değişir? Kısaca değişim neden zorunludur?

Değişim olgusunun, dinin en üst fenomeni olan Kutsal/Tanrı kavramı için de geçerli olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Kur'an'a göre Allah her gün yeni bir yaratma [değişim] eylemi sergilemektedir.¹ Bu

¹ "O her gün (her an) yeni bir iştedir" (Rahman 55/29).

husus, *evrenin düzenini insanın ortaya çıkmasını sağlama amacından aldığını ifade eden antropik ilke*² ile birleştirildiğinde, değişimin temelinde beşeri ihtiyaçları en uygun bir biçimde karşılama arzusunun yattığı anlaşılmaktadır. Bu durumda insanın neden sürekli değişim peşinde olduğunu şu şekilde izah etmek daha tutarlı gözükmektedir:

İnsanı harekete, değişime, sürekli bir arayışa iten en temel husus, onun gücünün sınırlı olması ve bu sebeple bir şeylere kendini muhtaç hissetmesidir. Muhtaç olmak, ihtiyacı olan şeyi aramayı gerektirir. Buradaki 'ihtiyaç' kavramı, insanın her arzusunu değil, *temel insani gereksinimleri* ifade eder. Dolayısıyla bu 'ihtiyaç' kavramının içinin doldurulmasında, *enerji kaynaklarını iktisatlı/tutumlu kullanmak, israf etmemek, kanaatkâr olmak, başkalarını da düşünmek, diğerkâm ve hoşgörülü olmak...* gibi dinî-felsefî-iktisadî ve sosyal psikolojik kavramlara başvurmak gerekir.

Bu aşamada ihtiyaçları kısaca maddi-manevi diye iki kategoride ele almak mümkündür. *Enerji* gibi maddi bir ihtiyaç ile *hoş görülme* gibi manevi bir ihtiyacı elde ettiğimizde, dünyamızın en önemli zorluklarından ikisini aşmış; böylece hayatımızı daha rahat ve güvenilir kılmış oluruz. Burada maddi bir ihtiyaç olarak enerji daha çok rahatlığı ve manevi/ahlaki bir ihtiyaç olarak hoş görü de genellikle güveni sağlamış olmaktadır. Zira herkesin herkesten emin olduğu bir dünya maddi üstünlükten daha ziyade dürüstlük-güvenilirlik gibi manevi/ahlaki kazanımlarla kurulabilmektedir.³

Birer ihtiyaç olmaları açısından maddi ihtiyaçlarla manevi ihtiyaçlar aynı noktada birleşeler de, elde edilme yolları açısından aralarında önemli farklar vardır. Hoş görü ihtiyacını karşılamak için insanların kav-

² Kur'an-ı Kerim'e göre de Allah, evreni insanın yaşamasına uygun bir tarzda yaratmış ve insanın hizmetine sunup emanet etmiştir. Bu bağlamda birkaç örnek olarak, İbrahim (14)/32-33; Nahl 14/12; Ankebut 29/61; Lokman 31/20 ayetlerine bakılabilir.

³ Hz. Peygamber'in İslam'ı tanımlamaya ilişkin şu sözleri bu bağlamda hatırlanabilir: "Herhangi biriniz, kendisi için sevdiğini kardeşi için de sevmedikçe gerçek mümin olmaz" (*Buhârî*, İman, 6); "Müslüman, Müslümanların/insanların dilinden ve elinden zarar görmediği kişidir. Mümin ise, kanları ve malları hususunda halkın güven duyduğu kimsedir" (*Tirmizî*, İman, 12).

ga ettiği duyulmamıştır ama enerji ihtiyacını karşılamak için ise adeta kavgadan başka bir yol bilinmemektedir. Bunun nedeni, manevi ihtiyaçları karşılamamanın bizden bir şey vermekle, maddi ihtiyaçları karşılamamanın ise tarafımıza bir şey almakla gerçekleşiyor olmasıdır. Örneğin bir kusuru hoş görürken ceza verme (azarlama) hakkımızdan vazgeçeriz, yardım ederken bizim olan bir şeyi (el emeğini, fiziki gücü, parayı, eşyayı...) karşı tarafa veririz. Ancak evimizi ısıtacak enerjiyi sağlamak üzere kömürü/odunu/elektriği ise meşru veya gayri meşru yolla dışarıdan alırız. Bir hayır kurumuna yardım etmek üzere kuyruğa girdiğimizde sıra kavgası yapma ihtimalimiz ile aynı hayır kurumundan yardım almak üzere kuyruğa girdiğimizde sıra kavgası yapma ihtimalimiz arasında kuşkusuz çok büyük fark olacaktır. Bu nedenle çıkarıcılık mücadelesi *biz verirken değil biz alırken* gerçekleşmektedir. Çıkarıcı nitelemesi, bir iyilik yaparak sevap alan kişi için değil, tarafına gayri meşru yolla maddi bir şey geçiren kişi için kullanılmaktadır. *Dolayısıyla beşerî sorunlar da neredeyse tamamen maddi ihtiyaçların temininde ortaya çıkmaktadır.*

Kısaca, maddi ihtiyaçlarımızı temin etme sürecinde bir dizi değişim gerçekleşir ve bu değişimlerin olumlu sonuçları iyi niyete, olumsuz sonuçları daha çok kötü niyete bağlı olarak ortaya çıkar. Kimi zaman değişimlerin sonuçlarının olumlu veya olumsuz olması tesadüfî de olabilir. Aşağıdaki tablo bu hususu örneklendirmektedir:

İHTİYACI TEMİN ETME ARAYIŞININ FACİAYA DÖNÜŞMESİ	
Enerji ihtiyacı →	→ Kaynak arayışı → X mineralindeki potansiyel enerjiyi açığa çıkarma → $E=M.C^2$ → Uranyum + elektrik santralleri → Elektrik enerjisi → $E=M.C^2$ + kötü niyet → Hiroşima faciası
Enerji arayışı →	→ Masum bir arayış
Uranyum →	→ Masum bir keşf
$E=M.C^2$ →	→ Masum bir icat
Atom enerjisi →	→ Masum bir enerji kaynağı; masum bir çözüm
Hiroşima →	→ Cani bir sonuç
Hiroşima →	→ ÇÖZÜMÜN FACİAYA DÖNÜŞMESİ

Enerji gibi meşru bir ihtiyacı temin etmek için gerçekleştirilen bir dizi değişim sonucu amaca ulaşılmakta, çözüm gerçekleştirilmekte ancak bu çözüm kısa bir süre sonra faciaya da dönüşebilmektedir. Çözümün faciaya dönüştüğü bu noktayı değişimin neden olduğu hastalıklal bir durum olarak değerlendirdiğimizden *patolojik toplumsal değişim* veya *toplumsal değişimin patolojisi* olarak da adlandırmayı uygun gördük.⁴ Toplumsal değişimlerin olumsuz sonuçları kalıcı zararlar verebildiğinden, bunlar kuşkusuz birer hastalık durumu (patolojik) olarak görülüp sosyolojik incelemeye tabi tutulmalıdır. Kaldı ki patolojik toplumsal vakalar tıbbi hastalıklardan çok daha geniş bir alana etki ederler ve daha uzun ömürlüdürler. Bu nedenle de geliştirilecek çözümler olabildiğince köklü bir kalıcılık göstermelidir.

Toplumsal değişimlerin ani ortaya çıkması ve hızla ilerlemesi gibi durumlarda gerekli uyum davranışlarını sergilemek daha da güçleşir. Dönmezer'e göre bunun nedeni örf ve adetlerin [birer istikrar unsuru olmaları nedeniyle] yavaş değişim geçirmeleridir ve dolayısıyla hızlı değişimler bir iç çatışmaya sebep olabilir; hatta akıl hastalıklarına kadar varabilir:

“Çağdaş uygarlık, kapsadığı uzmanlaşma, karmaşıklık ve geniş değişme temposu dolayısı ile ortaya birçok sorunlar da çıkarmaktadır. Sosyolog bakımından bunun önemli görünüşü, hızlı değişmelerin, başarılı bir uymanın koşulu olarak, bireylerin yeni davranışlar [tutumlar]... oluşturmalarını zorunlu kılmasıdır. Bu ise güçtür; zira sosyal kurumlar, örf ve âdetler, değişen bir toplumda bireyin yeni davranışlar [tutumlar] elde etmesi bakımından sağlam bir zemini ortaya koymamaktadır. Bu durum karşısında değişen bir Dünya önünde, kişi de devamlı olarak kendisini değişen koşullara uydurmak zorunda kalmaktadır. Şu durum çağdaş toplumun bireylerinde meydana çıkan dengesizlikler, geniş akıl hastalıklarını kısmen de olsa açıklayabilir. Belki günümüzün büyük suç dalgalarının da bir nedenini bu olay açıklayabilir... Özetlenecek olursa, değişme mekanizması hem sosyal

⁴ Bilindiği üzere patoloji Yunanca bir terim olup hastalık bilimi anlamına gelmektedir (*pathos*: hastalık; *logos*: bilim; *patoloji*: hastalık bilimi).

sitemin varlığını koruma ve hem de bu varlığı tehlikeye düşürme yönünde etkiler yapmaktadır".⁵

Tabii çevre, nüfus artışı, göçler, eğitim, düşünce akımları, ekonomi, çatışma, lider, asker, keşif, icat, teknoloji, din... vb. birçok faktörün yol açması neticesinde; kısaca en temelde insan-doğa ve insan-insan ilişkilerine bağlı olarak bir şekilde oluşan toplumsal değişimlerin muhtemel olumsuz sonuçlarına karşı alınabilecek önlemlerin en köklü olanı kanaatimizce felsefi, sosyal, psikolojik ve ahlakî/dinî içeriğe sahip şu temel düşüncenin (temel değişim güdüsünün) bireylere içselleştirilebilmesinden ibaret olacaktır:

'Ben tüm davranışlarımı en temelde, insanlığın hayatını daha rahat ve güvenilir kılmak arzusuyla gerçekleştirmeliyim'.

Değişimin yukarıda sayılan birçok faktörünü de içine alacak en temel dinamiği insanın sürekli bir arayış içinde olmasıdır. 'Sürekli arayış' terki bindeki 'arayış' ifadesi insan zekâsının yaratıcılığına işaret eder. 'Sürekli' nitelemesi ise bu zekânın yaratıcılığının cüz'î/sınırlı olduğunu gösterir.

İnsan eksikliğinin farkında olur ve bunu gidermek için arayışa geçer. Ölümlü olmak, yaşlanmak, haksızlığa uğramak, ısınmamak, hızlı intikal sağlayamamak, eşyanın tabiatı hakkında yeter bilgiye sahip olamamak, hastalanmak... gibi beşer olmanın neticelerini bile eksiklik olarak görür ve kısaca ölümsüz olmak ister; ölümsüzlüğü ararcasına harekete geçer.

Netice itibariyle insan kurtuluşu arayacak kadar mükemmeldir ama onu arzuladığı seviyede elde edemeyecek kadar da eksik bir varlıktır. Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, onun mükemmelliği araması zekâsının yaratıcılığını, mükemmelliğe ancak bir parça yaklaşabilmesi de zekâsındaki yaratıcılığın cüz'î/sınırlı olduğunu ifade etmektedir. Bu da şu anlamda gelmektedir: İnsanın belli amaçlar doğrultusunda gerçekleştirdiği değişimler bazen kötü niyetle kullanıldığı için bazen de kendiliğinden (beklenmedik bir şekilde) olumsuz sonuçlar doğurabilmektedir. Hiroşima

⁵ Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 6. Baskı, İTİA Nihad Sayâr-Yayın ve Yardım Vakfı Yayınları (Hüsniyatı Matbaası), İstanbul, 1976, s.330.

faciası değişimin kötü niyetle kullanılmaktan kaynaklanan olumsuz sonuçlarına bir örnek olarak verilebilir. Sosyoloji disiplininin üç temel bağlamından⁶ birini oluşturan sanayileşmenin yol açtığı göçler ve bunun sonucunda ortaya çıkan kötü kentleşme olguları ise değişimin kendiliğinden (beklenmedik bir şekilde) ortaya çıkan olumsuz sonuçlarına iki örnek olarak gösterilebilir. Benzer şekilde, teknolojinin hayatı kolaylaştırıcı potansiyeli adeta bizi kendisine köle etmesi ve hayatımızı daha da zorlaştırması ile sonuçlanmaktadır.⁷

Patolojik toplumsal değişim vakalarına ilişkin kuşkusuz birçok örnek sayılabilir. Bu örneklerin en önemlilerinin genelleştirilmiş birkaçını şu şekilde ifade edebiliriz:

- ▶ Yeniliklerin hayatı kolaylaştırma amacına yönelik olarak kullanılma oranındaki düşüklük;
- ▶ Bir insanın ölmesi (silahlanma yarışı) için ayrılan yaklaşık 100 Dolara karşılık onun tedavisi için ancak 10 Dolar kadar bir pay ayrılması;
- ▶ Sanayileşme/modernleşme ile oranı yükselen çekirdek ailenin de parçalanarak özellikle Batıda 'birlikte yaşama' oranının %90'ları aşması;
- ▶ Sanayi ürünlerinin aşırı kullanılması sonucu doğal çevrenin ciddi tahribata uğraması;
- ▶ Aşırı üretim/tüketimin teşvik edilmesi sonucu israfın artması ve buna bağlı olarak kanaatkârlık duygusunun körelmesi; bunun iş-

⁶ Sosyolojinin üç temel bağlamı: **a)** 1768 Endüstri devrimi; **b)** 1789 Fransız devrimi; **c)** iş arama amacıyla gerçekleşen ani göçlere bağlı çevre sorunları (Anthony Giddens, *Sosyoloji*, 2. Baskı, Çeviren: M. Ruhi Esengün ve İsmail Öğretir, Birey Yayınları, İstanbul, 1994, s.14-17).

⁷ Erol Güngör'ün şu vurgusu bu konuda hatırlanmaya değerdir: "Teknoloji ne kadar göz kamaştırıcı bir şekilde ilerlerse, insana verilen kıymet o nisbette azalır gibidir. İnsanlar böyle bir medeniyet içinde kendi benliklerinden emin olamıyorlar" (Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1995, s.198).

sizlikle birleşmesi neticesinde her tür istismara açık olan bir neslin ortaya çıkması. Zira modernleşmenin göz alıcı ürünleri karşısında bunlara sahip olma imkânı bulamayan bireyler, sabırlı ve kanaatkâr bir tutum sergileyerek meşru bir imkân buluncaya kadar beklemek yerine, adeta içgüdüleriyle hareket eden bir organizma gibi aceleci davranıp gayri meşru bir meşgale edinebilmektedirler. Nitekim ahlakî/dinî eğitimden yoksun muhtaç/işsiz kesimlerde suç oranlarının yüksek olduğu bilinmektedir.

Değişimin kendiliğinden (beklenmedik bir şekilde) olumsuz sonuçlar ortaya çıkarması⁸ insan zekâsının yaratıcılığının cüz'î/sınırlı oluşuna işaret etmektedir. Tamamen hatasız bir değişimi ise ancak külli bir zekâyâ sahip olan varlık gerçekleştirebilir ki o da sadece Allah'tır. Bu durumda insanın yapıp etmelerinin potansiyel olarak (kuvve halinde) patolojik sonuçlar içermeleri doğal karşılanmalıdır. Ancak bu potansiyelin olabildiğince baskı altına alınıp kinetikleşmesini (fiililik kazanmasını) en aza indirmek sağlıklı bir toplumsal hayat için kaçınılmaz bir vazife olmalıdır. Bunun en sağlıklı çözümü de yukarıda değindiğimiz temel değişim güdüsünün bireylere içselleştirilebilmesinden geçmektedir.

İnsan davranışlarının temelinde hangi baş güdünün (motive, saik, muharrik) veya faktörün yattığı sorgulandığında genellikle akla ilkin Freud'un cinsellik güdüsü gelir. Başka bir ifadeyle daha çok psikolojide irdelenen temel/baş güdü arayışlarında *analık*,⁹ *seks*, *gerçekleşim*¹⁰ve *üstün-*

⁸ Masum bir enerji arayışı amacıyla ortaya çıkan $E=mc^2$ formülünün Hiroşima faciasına dönüşmesi daha çok bilimin sonuçlarının kötü niyetli kullanımına bağlanabilir. Ancak burada aynı zamanda değişimin kendiliğinden (beklenmedik bir şekilde) olumsuz sonuçlar ortaya çıkarması hadisesini dolaylı bir tarzda da olsa görmek mümkündür: "Bu öyküden [Hiroşima öyküsünden] alınacak birkaç ders var. Birincisi, fikirler ve sonuçları ile bilim ve teknoloji arasında açık bir ilişki yoktur. Bombayı yapmak teknik bir işti ve gerçekleşmesi bilimsel bilgiye dayanıyordu. Son ana kadar planlandığı şekilde gerçekleşeceği kesin değildi. *Bu olayda temel bilimsel bilgiyle onun uygulanması arasındaki uçurum çok genişti*" (Lewis Wolpert, *Bilimin Doğal Olmayan Doğası*, Çeviren: Evcimen Perçin, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1994, s.177, kalın ve italik vurgular bize aittir).

⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998, s.172.

¹⁰ Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1993, s.66.

*lük*¹¹ gibi farklı vurgulardan söz edilir. Bu vurgulara sosyolojik çağrışımlı başka örnekler de eklemek mümkündür. Marks'ın *özel mülkiyetin aşılması* vurgusu,¹² Victor E. Frankl'ın *anlam* vurgusu¹³ ve Hondrich'in *kültürel çatışma* vurgusunu¹⁴ bu bağlamda ele alabiliriz. Bunlara, toplumsal değişimin temel dinamiğine ilişkin iki vurguyu (*teknoloji* ve *ekonomi* vurgularını) da ekleyebiliriz. Sanayi veya Endüstri Devrimi olarak bilinen gelişmelerin sonucunda oluşan hızlı toplumsal hareketlilikler nedeniyle teknolojinin temel bir toplumsal değişim dinamiği olduğu ileri sürülmüştür.¹⁵ Osipov gibi bazı düşünürler ise maddi kültür dünyasını nitelirmede teknolojiye verilen bu önemi haksız bir ödün olarak görmüş ve bunun yerine ekonomi faktörünü vurgulamak istemiştir.¹⁶

Anılan örnekleri öğretici bir niteliğe sahip olmaları açısından anlamlı ancak teferruat açısından biraz fazla vurgulu olarak görmek mümkündür. Öz olarak şunu söyleyebiliriz ki, insanın tüm davranışlarının en temeline konabilecek baş güdü veya temel arzu/eğilim olarak, *hayatı daha kolay ve güvenilir kılmak* biçiminde bir ifadeyi koymayı denediğimizde, tartışmalardaki gereksiz teferruatın veya aşırı indirgemeci yaklaşımın belki de en asgari düzeye çekileceğini söyleyebiliriz. Bu durumda, söz konusu temel arzu/eğilim/güdü, belki teknoloji veya ekonomi kavramları kadar somut olmayacak ama buna karşılık, hem bir temel eğilimi hem de kısmi soyutluğu nedeniyle olası tüm diğer eğilimleri ihtiva etmiş; tabir caizse, *efradını cami ayyarını mani* türünden bir tanımlama olmuş olacaktır. Değinilen temel güdüler içerisinde bizim vurguladığımız temel değişim

¹¹ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 2. Baskı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s.16.

¹² Karl Marks, *1844 Felsefe Yazıları*, Çeviren: M. Belge, V Yayınları, Ankara, 1986, s.114-115,118-119.

¹³ Victor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, Çeviren: S. Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1993, s.90.

¹⁴ K. Otto Hondrich, "*Günümüzde Sosyal Çatışma*", Çeviren: Serpil Durak, *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, Hazırlayan: İsmail Coşkun, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991, s.230.

¹⁵ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 4. Baskı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1985, s.24; Beşir Atalay, *Sanayileşme ve Sosyal Değişme*, Devlet Planlama Teşkilatı Yayınları, Ankara, 1983, s.26-28.

¹⁶ G. Osipov, *Toplumbilim*, Çeviren: Ü. Oskay, Sol Yayınları, Ankara, 1977, s.239-240.

güdüsünün öneminin daha açık anlaşılmasına yönelik olarak şu sade örneği verebiliriz:

Herhangi Bir Konferans Salonuna Girmeye Bizi İkna Eden Asli Unsur Nedir?
→ Herkes orada niye toplanıyor bir de ben bakayım gibi sıradan bir merak mı?
→ Gizli bir baskı mı?
→ Konferansı sunanın veya kendinizin bilgi düzeyini ölçmek mi?
→ Bilim aşkı mı?
→ Yanlışlıkla girdim, şimdi çıksam ayıp olacak, herkes çıkarken ben de çıkarım biçiminde bir tesadüf mü?
→ Geçen hafta gelmişim, o yüzden şimdi de geldim biçiminde anlamsız bir alışkanlık mı?
→ Arkadaş bizi dinledi, biz de onu dinlemezsek ayıp olur biçiminde bir hatır anlayışı mı?
→ Bizi buraya girmek biçiminde bir davranış değişimine iten temel unsur Freud'un cinsellik güdüsü müdür?
→ Adler'in üstünlük güdüsü mü?
→ Gerçekleşim güdüsü mü?
→ Frankl'in anlam arayışı dediği şey mi?
→ Marks'ın özel mülkiyetin aşılmasını gerçekleştirmek arzusu mu?
→ Müslüman sofilerin "fenâ fillah" ¹⁷ dedikleri zirve mistik hedef mi?
→ Nefsi emmâremize ¹⁸ ait 'git bak gıybet malzemesi çıkar mı?' biçiminde Şeytani bir dürtü mü?
→ Aksine, nefsi mutmainnemize ¹⁹ ait, 'git bak; kullarımın derdiyle dertlen' şeklinde Rahmani bir dürtü mü?
→ Bunlardan hiçbiri mi, hepsi mi, bazıları mı, kararsızım mı?

Sayılan örnekler şüphesiz çoğaltılabilir. Daha önce de değinildiği üzere ihtiyaç hissetmek bizi arayışa, arayış da belli bir yer ve zamanda değişime itebilir. İhtiyacımız manevi nitelikli ise genellikle manevi değişimler, maddi nitelikli ise daha çok maddi değişimler gerçekleşir. Birçok

¹⁷ Fenâ fillah: "Kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması anlamında bir tasavvuf terimi. Sözlükte "geçici olmak, yok olmak, ölmek" gibi mânalara gelen Arapça **fenâ** kelimesi, genellikle "var olmak, sürekli olmak" anlamındaki bekâ kelimesiyle birlikte kullanılagelmiştir... Ebû Saîd el-Harrâz (ö.277/890[?])... Ona göre fenâ, kulun kulluğunu görmekten [ibadetlerine güvenmekten] fâni olması, bekâ ise ilahi tecellileri temaşa etmekle bâki olmasıdır". Mustafa Kara, "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Diyanet Vakfı Neşriyat Pazarlama ve Ticaret A.Ş. (DİVANTAŞ) Yayınları, İstanbul, 1995, Cilt 12, s.333.

¹⁸ "Nefis daima kötülüğe teşvik eder" (Yusuf 12/53).

¹⁹ "Ey huzura kavuşan nefis! Allah'ı/kullarını memnun etmiş ve Allah/kulları tarafından da memnun edilmiş olarak Rabbine dön" (Fecr 89/27-28).

ihtiyaca binaen birçok değişim vuku bulur. Yukarıdaki örnekte konferans salonuna girmek biçiminde gerçekleşen davranış değişiminin hangi muhtemel ihtiyaçlardan kaynaklanmış olabileceği irdelenmektedir. Aşağıdaki tablo ise bir ihtiyacın veya çözüm arayışının sebep olabileceği diğer değişim zincirlerine örnek olarak oluşturulmuştur:

İLK DEĞİŞİM	SEBEP OLDUĞU DİĞER DEĞİŞİMLER		
Kıtlık ▶	Göç ▶	Konut sıkıntısı ▶	Gecekondulaşma ▼
...	◀ Yeni imkânlar (Mortgage, TOKİ)	◀ Yeni tedbirler (cezalarda artırım)	◀ Düzensiz şehirleşme
Sanayileşme ▶	Şehirlere akın ▶	Kentleşme sorunları ▶	Suçların artması ▼
...	◀ Yeni oluşumlar (dernekleşme)	◀ Yeni imkânlar (İşsizlik sigortası)	◀ Yeni tedbirler (cezalarda artırım)
İşsizlik ▶	Kentlere göç ▶	Pahalı kent yaşamı ▶	Çekirdek aile ▼
...	◀ Yeni imkânlar (KÖYDES Projesi)	◀ Yeni tedbirler (göçün zorlaştırılması)	◀ Köylerin boşalması
Demokratikleşme ▶	Otoriterliğin çöküşü ▶	Milli devletler	Yeni yapılanmalar ▼
...	◀ AB'ye üyelik	◀ Tevhid-i Tedrisat (tek tip eğitim)	◀ Kadın-erkek eşitliği
Marmara depremi ▶	Yardımlarda aksama ▶	Yolsuzluk iddiaları ▶	Güvensizlik ▼
...	◀ Deprem sigortası (üye artışı)	◀ Yeni imar yasası	◀ Tedbirler
Misyonerlik ▶	Ulusal değerlere tehdit ▶	Tedbir paketleri ▶	Ekonomik destek ▼
...	◀ Kutlu Doğum Haftası (dinî canlanış)	◀ Dinî destek	◀ Siyasal destek
İslam ▶	Yeni bir toplum ▶	Kadına önem vermek ▶	Köleye iyilik ▼
...	◀ Teyemmüm (değişimi önemsemek)	◀ Susuzluk	◀ Namaz-abdest
Teknoloji ▶	Çevre kirliliği ▶	Çevre koruma yasası ▶	Motorlu taşıtlar ▼
...	◀ Trafik kuralları	◀ Yeni yollar	◀ Hızlı ulaşım İmkânları
Borcu Ödeyememek ▶	Borçlu A bireyi ▶	Alacaklı B bireyi ▶	Yaklaşan vade ▼
...	◀ Uzun saçlı ve sakallı bir görünüşe bürünmesi	◀ Tanınmamak için kılık değiştirme	◀ Kısa saçlı ve saksalsız A bireyinin

Aktarılan her iki tablonun da özü şudur: Birçok değişimi gerçekleştiriyoruz; tek bir amaca yönelik değişimimiz arzulan sonuçları yanında önceden kestirilemeyen diğer bazı önemli değişimlere de neden olmaktadır. Bütün bu davranışlarımızın daima bir ilk (bilinen veya hedeflenen) amacı olsa da, sonuçları açısından bunların başka gizli (ikincil ya da ni-

hai) amaçları da söz konusudur. Örneğin bugün ihtiyacını öncelikle ısıtmak için duysak bile, bunun peşinden yemek pişirmek, aydınlatma, bilgisayarları çalıştırma ve diğer birçok amaç da gizli olarak gelmektedir. Tüm bu amaçların yönelik olduğu nihai hedef değindiğimiz üzere *hayatımızı daha kolay ve güvenilir kılmak arzusudur*.

Son tabloda ifade edilen değişim örneklerinin sonuncularını yeniden hatırlayacak olursak; *Mortgage-TOKİ, dernekleşmenin yaygınlaşması, KÖYDES Projesi, AB'ye üyelik, deprem sigortası yaptırmadaki artış, Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinin daha kapsamlı yapılması, dinde mazeretlerin dik-kate alınışı (teyemmüm), trafik kurallarının daha da sistemleştirilmesi, herhangi bir nedenle kılık kıyafet değiştirme gereği duyma...* gibi hayatın birçok alanında gözlemleme imkânı bulduğumuz tüm bu değişim örnekleri içinde dinî hayat da yerini bir şekilde almaktadır. Dinî yaşantı, hayatı hem kolaylaştırmada hem de güvenilir kılmada etkili bir faktördür. Örneğin İslam insan hayatını kolaylaştırmada kısaca "kolaylaştırınız zorlaştırmayınız"²⁰ ilkesini esas almaktadır. Dinî kurallar, dinin hayatta yer alması nedeniyle bir bakıma hayat kuralları anlamına gelmektedir. İslam'dan diğer bir örnek verecek olursak, barışı esas alması²¹ nedeniyle hayatı daha güvenilir kılmaya da yardımcı olmaktadır. Zira kök anlamı açısından İslam *barış* demektir. Ayrıca ahiret inancı insanın ebedi yaşama (sonsuz emniyet) arzusunun tek karşılık bulabildiği yerdir.

Daha önce sözünü ettiğimiz değişimin patolojik bir vaka halini alması gibi arzulanan olgularla karşılaşmamak için alınacak köklü önlemin, sosyal bireylere gerçekleştirdikleri her davranışın gerçekte insan hayatını daha kolay ve güvenilir kılmak amacına yönelik olduğunu idrak etmelerini sağlamak; tüm davranışlarını bu hedefe dönük olarak gerçekleştirmeleri gerektiğini onlara benimsetmek olmalıdır. Bencil insan zekâsına/nefsine bu parolamsı söylem eğitim yoluyla temel değişim güdüsü

²⁰ "Biz Kur'an'ı kolay öğüt alınabilir bir kitap yaptık" (Kamer 54/17).

²¹ "Ey inananlar, hep birlikte barışa [*silm'e / İslam'a*] koşun. Şeytan'ı [kavgayı/savaşı] izlemeyin" (Bakara 2/208).

olarak benimsetilebilirse, çıkar yarışları hizmet yarışlarına²² (şerde yarışlar hayırda yarışlara) çok daha hızlı bir şekilde dönüşebilir.

Sosyal bireylere anılan temel değişim güdüsünün içselleştirilmesinde dinden azami ölçüde yararlanılabilir. İnsanoğlu, kendi beşerî dünyasını kurarken de yıkarken de yalnız ve özgür olduğunun bilincine sadece Aydınlanma Çağı ile varmamıştır. Kur'an'ın bazı ayetlerinden anladığımızı göre bu farkına varış, Kur'an öncesi çağlara kadar uzanır veya en azından Kur'an'ın, insanın kendi mutlu *dünyasını kurabilecek potansiyelde yaratıldığını* kabul ettiği söylenebilir: "İnsanların kendi davranışları nedeniyle karada ve denizde fesat çıktı";²³ dolayısıyla bu fesadı insan ortadan kaldıracaktır ve "insanı ancak kendi gayreti kurtaracaktır".²⁴ "Nefse ve onu şekillendirene, ona *bozukluğunu ve korunmasını* (isyanını ve itaatini) *ilham edene* andolsun ki...";²⁵ "Amellerin değerini taşıyan niyet belirler"²⁶...

126
OMÜİFD

Değişimlerin patolojik birer vaka haline gelmemesi için çare, değinilegelen temel değişim güdüsünün bireylere benimsetilebilmesinde saklıdır. Bu konuda her kültür kendi dininin zenginliğinden yararlanılabilir. Hatta bu bağlamda tüm dinler kendi evrenselliklerini birbirleriyle paylaşabilirler. Bu hususta birçok ortak payda bulunabilir. Örneğin *akla yakınlık* açısından bakıldığında hemen hemen her kültürün insanlığın ortak menfaatlerine hitap eden bir ilkeyi benimseyeceği düşünülebilir. Örneğin, Kur'an'da zikri geçen aklın mevcut sosyo-kültürel koşullara bağımlı olduğunu söylemek mümkünse de, aklın her zaman sorgulayıcı yönü açısından veya daha çok gündelik hayatta kullanılan *akıl için yol birdir* ifadesine mikrososyolojik açıdan bakıldığında ise ortak bir toplumsal payda olarak akıl dikkati çekmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ı dinlemenin evrensel akli dinlemek anlamına geleceği söylenebilir: "İnsanı

²² "Yararlı işlerde yarışın" (Bakara 2/148).

²³ Rum 30/41.

²⁴ Necm 53/39.

²⁵ Şems 91/7-10.

²⁶ *Buhâri*, Bed'ül-Vahiy, 1.

ancak kendi gayreti kurtaracaktır”;²⁷ “Allah [geri kalmışlık] pislği[ni ve rezilliğini] aklını (yeterince etkin) kullanmayanlara verir”.²⁸

İnsan zekâsının ve/veya nefsinin bencilliği değişimlerin getirdiği imkânları insanlığın zararı yönünde kullanabilir. Zekânın bu olumsuz potansiyeli kültürün diğer yardımcı unsurlarıyla kontrol altına alınabilir. Bu yardımcı unsurların en önemlilerinden biri de kuşku yok ki dindir. Bir örnek olarak Bergson’ın yaklaşımı hatırlanabilir. Bergson, insan zekâsının tabiatı icabı yıkıcı/bencil olduğunu; zekânın bu yıkıcılığının dinî muhtevalı bir ahlaki eğitim sayesinde ancak kontrol altına alınabileceğini ifade etmektedir:

“Adaletin ilerlemesinin şekli peygamberlikle kesinleşmiştir”; “... din zekânın bozucu veya dağıtıcı kuvvetine karşı tabiatın bir savunma tepkisi olarak görünür”; “... bütün dini tasavvurlar böylece şu şekilde tarif edilebilir. Bunlar zekânın girilen iş ile arzu edilen netice arasında cesaret kırıcı bir beklenmedik payı tasavvur etmesine karşı tabiatın savunma tepkileridir”.²⁹

Masum bir kaynak arayışı olarak başlayan atom enerjisi serüveninin Hiroşima faciasına dönüşmemesi, bilim adamlarının, siyasetçilerin, kısaca her sosyal bireyin tüm evreni kuşatacak dinî muhtevalı bir sevgiye sahip olmasıyla ancak başarılabilir. Böyle bir sevgi eğitim yolu aracılığıyla tüm sosyal bireylere benimsetilemezse aşağıdakine benzer patolojik durumlar ortaya çıkabilir:

“Konuyla [atom bombası konusuyla] ilgili bilim adamları kendi sorumluluklarıyla hükümetin sorumluluğu arasında açık bir ayırım görüyorlardı. Bombayı yapmakla yükümlü Robert Oppenheimer bunu şöyle açıklıyordu: “Bilim adamları doğanın yasalarından sorumlu değildir, onların işi bu yasaların nasıl işlediğini bulmaktır. Bu yasaların insan iradesine nasıl hizmet edebileceğini bulmaktır. Ama hidrojen bombasının kullanılıp kullanılmamasına karar vermek bilim adamlarının sorumluluğundadır”.

²⁷ Necm 53/39.

²⁸ Yunus 10/100.

²⁹ H. Bergson, *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, 2. Baskı, Çeviren: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986, s.100,166,192. Dinin önemli işlevine dair diğer birkaç olumlu vurgu için ayrıca s.99,101’e de bakılabilir.

da değildir. Bu sorumluluk Amerikan halkına ve onun seçilmiş temsilcilerine aittir” ”.³⁰

İnsanı ilgilendiren boyutları nedeniyle tüm değişimler sosyal nitelik taşırlar ve yaraları yanında beşerî dünyamızı tehdit eden bir potansiyele de sahiptirler. Kısaca, insan bir değişimle kendi sorununu çözerken bunun başkalarına zarar verecek şekilde kullanılmaması için de önlemler almalıdır. Bu evrensel gayeyi gözetmesi onun diğer tüm insanları kardeşi olarak görmesine ve sevmesine bağlıdır. Günümüzde insanları birbirine yaklaştıran birçok bağ vardır. Bunlar aile/kan bağı (anne-çocuk...), sop/klan bağı (Akkoyunlular, Karakeçililer...), köy-şehir bağı (Trabzonlu, İstanbullu...), kabile bağı (Seferoğulları, Telliğulları...), milli/etnik bağ (Türk, Arap, Rus...), cinsiyet bağı (kadınlar-erkekler), yaş bağı (çocuklar, gençler, yetişkinler, yaşlılar), din bağı (Müslüman, Hıristiyan...)... biçiminde çoğaltılabilir. Tüm bu bağların üzerinde veya temelinde de bir bağ söz konusudur ve o da *herkesin Âdem'in çocukları olması gerçeğidir*. Yeryüzünde tek insan olarak kalsak, kendi varlığımızın farkında olmamızın hemen peşinden *'hemcinsimizden başka biri daha var mı?'* diye merak eder; aramaya koyuluruz. Neslimiz çoğalmaya başlar başlamaz bu sefer de bir şekilde çıkar kavgasına gireriz. Bu çelişkili duruma düşmemenin en köklü çözümü sıkça vurguladığımız temel değişim güdüsünü tüm sosyal bireylere içselleştirebilmekte (benimsetme düzeyinde tutum değişimini sağlamakta) yatmaktadır: *'Ben tüm davranışlarımı en temelde, insanlığın hayatını daha rahat ve güvenilir kılmak arzusuyla gerçekleştirmeliyim. Çünkü her insan netice itibarıyla Hz. Âdem'in çocuğudur ve onu da Allah yaratmıştır'*. Bu dinî/ahlakî parolamsı söylem eğitim sisteminin temel hedeflerinden biri olarak kabul edilmeli ve eğitim-öğretimin tüm programlarında doğrudan ve/veya dolaylı bir biçimde işlenmelidir.

Netice itibarıyla, anılan temel değişim güdüsü aynı zamanda evrensel bir ahlaki ilke niteliği de taşıdığından, bedevîsinden hadarisine; askerisinden sınaîsine; mekaniğinden organiğine; cemaatinden cemiyetine; gelenekselinden modernine... hemen her toplumsal yapıda rahatlıkla

³⁰ Wolpert, s.178.

kabul görecektir. *Bu tür bir parolamsı söylemin zihniyetleşme imkânı bulunduğu toplumlarda sosyal değişmelerin patolojik birer vaka haline gelmeleri kuşkusuz asgariye indirilebilmiş olacaktır.* Bu durumda bir bilim adamı sadece araştırma yapmaz; araştırmasının muhtemel olumsuz sonuçlarına karşı kendi bireysel önlemini de alır (halkı ve onların siyasi temsilcilerini bir şekilde uyarır). Çünkü o öncelikle kendi ulusal toplumunun ve hemen peşinden insanlık denen en büyük cemiyetin bir üyesi olduğunun farkındadır; farkında olmalıdır.

Kaynakça

- Atalay, Beşir, Sanayileşme ve Sosyal Değişme, Devlet Planlama Teşkilatı Yayınları, Ankara, 1983.
- Baymur, Feriha, Genel Psikoloji, İnkılâp Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1993.
- Bergson, H., Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı, 2. Baskı, Çeviren: Mehmet Karasan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1986.
- Budak, Selçuk, Psikoloji Sözlüğü, 2. Baskı, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- Dönmezer, Sulhi, Sosyoloji, 6. Baskı, İTİA Nihad Sayâr-Yayın ve Yardım Vakfı Yayınları (Hüsnütabat Matbaası), İstanbul, 1976.
- Frankl, Victor E., İnsanın Anlam Arayışı, Çeviren: S. Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1993.
- Giddens, Anthony, Sosyoloji, 2. Baskı, Çeviren: M. Ruhi Esengün ve İsmail Öğretir, Birey Yayınları, İstanbul, 1994.
- Güngör, Erol, Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 1995.
- Hançerlioğlu, Orhan, Ruhbilim Sözlüğü, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1998.
- Hondrich, K. Otto, "Günümüzde Sosyal Çatışma", Çeviren: Serpil Durak, 75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji, Hazırlayan: İsmail Coşkun, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1991, (s. 219-238).
- Kara, Mustafa, "Fenâ", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Diyanet Vakfı Neşriyat Pazarlama ve Ticaret A.Ş. (DİVANTAŞ) Yayınları, İstanbul, 1995, Cilt 12, (s.333-334).
- Kongar, Emre, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği, 4. Baskı, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1985.
- Marks, Karl, 1844 Felsefe Yazıları, Çeviren: M. Belge, V Yayınları, Ankara, 1986.
- Osipov, G., Toplumbilim, Çeviren: Ü. Oskay, Sol Yayınları, Ankara, 1977.
- Wolpert, Lewis, Bilimin Doğal Olmayan Doğası, Çeviren: Evcimen Perçin, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1994.



NASREDDİN HOCA FIKRALARINDAKİ ŞAHISLARIN SOSYAL STATÜLERİNE GÖRE SINIFLANDIRILMASI VE DEĞERLENDİRİLMESİ**

BEKİR ŞİŞMAN*

The classification of the individuals, took place in the jokes of the Nasraddin Hodja, due to their social statuses and criticism

Abstract: The jokes has got a unique role within the spoken folk epics due to giving the right message to the public, having a teaching side, announcing commonly to each individuals of public, having thought meanwhile get them laughed. The essential part of this study is to define the social statuses, took place in the past, to find out and to introduce the human affiliations and their role within the jokes by the help of the jokes of Nasraddin Hodja.

Key Words: Nasraddin Hodja, Joke, Social status, Jobs.



* Yrd. Doç. Dr., OMÜ Fen-Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

** Bu çalışma, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı'nın 24-25 Ekim 2008 tarihlerinde İstanbul'da düzenlemiş olduğu "Doğumunun 800. Yılında Nasreddin Hoca Sempozyumu"nda sunulan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

Özet: Halk anlatıları içerisinde halka doğrudan mesaj vermesi, didaktik bir yönünün bulunması, halktan her kesime hitap etmesi ve eğlendirirken düşündürebilmesi bakımından fıkraların ayrı bir yeri vardır.

Bu çalışmanın temel amacı, Nasreddin Hoca fıkraları aracılığıyla geçmişe dair sosyal statüleri, insan ilişkilerini ortaya çıkarmak, tanıtmak ve bunların fıkralardaki işlevlerini belirlemektir.

Anahtar Kelimeler: Nasreddin Hoca, Fıkra, Sosyal Statü, Meslekler.



Giriş

Nasreddin Hoca, Türk dünyasındaki müşterek bir şahsiyeti temsil yeteneği kazanmış ve şöhreti bütün dünyada yayılmış ortak bir fıkra tipimizdir. Türk irfanının ve Türk nüktedanlığının yedi yüz yıldan beri yaşayan müşahhas bir örneğidir. Nasreddin Hoca fıkraları Kırgızistan'dan Balkanlara, Tataristan sahasından Erbil ve Kerkük'e kadar uzanan Türk coğrafyasında hem sözlü hem de yazılı gelenek halinde günümüze kadar yaşama imkânı bulmuştur. Onun adı çeşitli Türk boylarından Özbeklerde Nasreddin Afandı, Uygurlarda Nasreddin Ependi, Kazaklarda Koja Nasr, Tatar ve Başkurtlarda Huca Nasredtin, Azerilerde Molla Nasreddin gibi adlarla anılır.¹

Anadolu'da yaşayan Türk kültürünün en güçlü figürlerinden birisi olan Nasreddin Hoca / Hoca Nasreddin, "Tarihi bir kişilik midir?" sorusunun cevabı hâlâ belirsizdir.² Aslında onun kişiliğinden ziyade, fıkraları ve bu fıkralarında vermek istediği mesajlar önemlidir. Onun fıkralarında zaman, mekân ve şahıslar kadrosu değişebilir; ancak fıkraların yapısı ve işlevi pek değişmez.

¹ İsa Özkan, "Türk Dünyasında Nasreddin Hoca", V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi -Nasreddin Hoca Seksiyon Bildirileri-, Ankara 1996, s. 195-196.

² Bugün Hoca'nın hayatı hakkındaki bilgilerin yetersiz olması yanında, genellikle kabul edilen ve fıkralarındaki muhtevaya da uygun olan, O'nun Sivrihisar'ın Horto Köyü'nde doğduğu, babasının imam olduğu ve Seyit Hacı İbrahim ile Mehmet Hayranî'den ders aldığıdır. Daha sonra Konya'ya gittiği ve öğrenimini burada tamamladığı anlaşılmaktadır. Öğrenimini tamamladıktan sonra, Akşehir'de imamlık ve müderrislik yaptığı ve orada seksen yaşlarında öldüğü kabul edilmektedir. (Fikret Türkmen, *Letâif-i Nasreddin Hoca (Burhaniye Tercümesi) İnceleme-Şerh*, Ankara 1989, s. 7.)

Onun fıkraları genellikle “Hoca” merkezli olarak ele alınır; ancak onun kadar olmasa da fıkralarında yapıya ve anlama doğrudan etki eden; Hoca’nın kimliğinin ve kişiliğinin ortaya çıkarılmasında etkin olan ikinci dereceden şahıslar kadrosu vardır. Bu şahısları cinsiyetlerine, yaşlarına, mesleklerine, gerçek ya da hayali oluşlarına veya sosyal statülerine göre sınıflandırmak mümkündür.³

Esas itibariyle fıkraların şahıs kadrolarında kesin bir belirlilik de yoktur ve bunlar genellikle cemiyetin her kesiminde görülebilen insanlardır. Subaşı, yeniçeri ağası, imam, kâhya, molla, derviş, muhtar, vali, bakkal, şâir, hekim vb. unvanlarla anlatı içinde yer almalarına karşın her birinin gerçek kimliğini tespit etmek çoğunlukla mümkün olmamaktadır. Her ne kadar Nasreddin Hoca fıkralarında Timur, Sultan Ala’addin, Sarı Saltuk ve Şeyyad Hamza gibi tarihî şahsiyetler geçse bile bu durum hiçbir zaman, fıkraların şahıs kadrolarındaki umumi belirsizliği değiştirmemektedir.⁴

Biz bu çalışmamızda Nasreddin Hoca’dan ziyade onun muhataplarına yani fıkralardaki diğer şahıslara bakmayı hedefledik. Bunu yaparken sadece metinden yola çıkarak bazı tespitlerde bulunduk. Ancak bu çalışmanın sınırlarının, yapısalcı bir çözümlemeyle, Hoca’nın muhataplarının metne ve metindeki anlam kodlarının oluşumuna ne denli etki yaptıklarını ortaya çıkarabilecek genişlikte olamayacağından hareketle; yalnızca onların sosyal aidiyetleri, konumları, ilişkileri, alışkanlıkları ve yaşam felsefeleri üzerinde durmaya çalıştık.

Bu çalışmanın temel amacı Nasreddin Hoca fıkraları aracılığıyla geçmişe dair sosyal statüleri, insan ilişkilerini ortaya çıkarmak, tanıtmak ve bunların fıkralardaki işlevlerini belirlemektir. Yani kısaca fıkralarda geçmişini aramaktır.

³ Bu sınıflandırma farklı biçimlerde de yapılabilir. Örneğin, Türk Edebiyatında *fıkra* türü ve Bektaşî fıkraları konusunda uzman Prof. Dr. D. Yıldırım, fıkralarda yer alan şahısları genel olarak; 1) Müspet, 2) Menfi, 3) Dinleyici/Seyirci tip olarak sınıflandırmıştır. (Dursun Yıldırım, *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*, Ankara 1999, s. 9.)

⁴ Dursun Yıldırım, A.g.e., s. 8.

Yaptığımız çalışmada kullandığımız metinler ve metin numaraları; Pertev Naili Boratav'ın *Kırmızı Yayınları* tarafından 2006 yılında basılmış olan "Nasreddin Hoca" kitabına aittir.⁵

Nasreddin Hoca Fıkralarındaki Şahısların Aidiyetlerine Göre Sınıflandırılması ve Statülerinin Belirlenmesi

I. Nasreddin Hoca'nın Tek Başına Rol Aldığı Fıkralar:

Bu tür fıkralarda Hoca'nın çoğunlukla kendi kendine konuştuğu ve yaşadığı olaylardan bir ders çıkardığı görülür. (6, 49, 75, 92, 126, 160, 190, 192, 205, 260, 264, 272, 273, 287, 290, 335, 343, 345, 388, 389, 450, 462, 485, 491, 522, 566, 587, 588 numaralı fıkralar.)

II. Belirsiz Kişilerin Rol Aldığı Fıkralar

a) Erkekler:

134 Bu gruba giren fıkralarda Hoca'nın muhatapları daha çok "bir herif, bir
OMÜİFD kişi, bir adam, birisi, adamın biri yahut cemaatten biri" şeklinde belirtilir. (17, 18, 20 bis, 25, 28, 38, 42, 43, 44, 47, 52, 56, 59, 61, 65, 66, 67 bis, 69, 70, 82, 88, 97, 99, 105, 108, 112, 138, 145, 149, 150, 167, 168, 170, 187 bis, 191, 220, 245, 283, 295, 299, 301, 302, 303, 338, 425, 427, 429, 438, 469, 473, 475, 497, 507, 510, 515, 520, 542, 571, 572, 574, 580, 582 numaralı fıkralar.)

Ayrıca "demişler, ayıtmışlar" şeklinde ifade edilen ancak muhatabın kimliği hakkında hiçbir açıklayıcı bilgiye rastlanılmayan fıkraları da bu gruba dahil etmek gerekmektedir. (5, 31, 33, 34, 36, 37, 54, 62, 74, 84, 94, 95, 103, 110, 123, 142, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 165, 166, 169, 173, 185, 188, 197, 202, 203, 204, 211, 212, 216, 221, 224, 269, 279, 284, 286, 305, 306, 333, 339, 340, 348, 349, 356, 358, 359, 360, 365, 376, 385, 387, 391, 396, 399, 400, 404, 410, 416, 422, 423, 430, 446, 446, 448, 465, 477, 486, 493, 498, 527, 536, 539, 540, 561, 563, 565, 593 numaralı fıkralar.)

⁵ Pertev Naili Boratav, *Nasreddin Hoca*, İstanbul 2006, s. 105-345.

(Bu kitap 350 sayfa hacminde olup, içerisinde yaklaşık 600 adet fıkra bulunmaktadır. Bu fıkralar Pertev Naili Boratav tarafından yurt dışı ve yurt içindeki pek çok yazma ve taş baskı eser incelenerek hazırlanmıştır -ki bu yazmalardan bazılarının tarihi 16. yüzyıla kadar gitmektedir.-)

b) Kadınlar:

Kadınları konu edinen bu türden fıkralar daha çok müstehcenlik içermektedir. Bunun dışında çocuğu olmayan ve buna çare arayan kadınlar Hoca'ya gelirler(521). Fattan kadınların (502), Hoca'dan dua isteyen kadınların (296), Hoca'ya yüz vermeyip onu tersleyen kadınların (144) yer aldığı fıkralar da yine bu gruba dâhildir. (16, 26, 63, 93, 122, 144, 157, 183, 208, 210, 296, 298, 313, 337, 502, 535, 547, 548 numaralı fıkralar.)

c) Çocuklar:

Fıkralarda daha çok şakacı, muzip, yaramaz, akıllı ve kurnaz olarak nitelendirilirler. (72, 90, 225, 226, 487, 569, 570, 573, 576 numaralı fıkralar)

d) Gençler:

Daha çok muzip (411), alaycı (492), dalgacı (114, 125) tipler olarak fıkralarda yer alır.

III. Belirli Kişilerin Rol Aldığı Fıkralar:

a) Aile Çevresi:

1. Hoca'nın Hanımı:

Nasreddin Hoca'nın eşi fıkralarda, ismi belirtilmeksizin hanımı, haremi, karısı şeklinde ifade edilir. Hocanın hanımları fıkradan fıkraya değişik kişilik özellikleri gösterebilmektedir:

Bazen cahildir (84), hin-cin fikirlidir (436), hocaya sözünü dinletir (83), inatçıdır (187), çirkindir (328, 466), çatık kaşlı ve somurtkandır (470), hastadır (111), Hoca'ya tavsiyelerde bulunur (238), Hoca'ya çok iş verir (76), Hoca'ya eza-cefa çektirir (362), şehvetlidir (120, 175, 176, 262, 331), Hoca'yla inatlaşır (167), Hoca'nın tembihini tutmaz ve Hoca'yı zor durumda bırakır (409); Bazen de Hoca'dan şikâyet eden ve baba evini özleyen bir hanım rolündedir (545).

Hocanın, hanımıyla rol aldığı fıkraların bazıları ise müstehcenlik(80, 81, 172) içerir. (20, 21, 45, 46, 69, 77, 78, 80, 81, 87, 107, 178, 179, 255, 259,

271, 274, 293, 331, 342, 363, 370, 372, 374, 409, 413, 419, 440, 464, 497, 500, 513, 532, 533, 534, 544, 545, 592 numaralı fıkralar.)

2. Hoca'nın Oğlu:

Fıkralarda Nasreddin Hoca'nın oğlu da hanımı gibi çeşitli karakter özellikleri göstermekle birlikte daha çok Hoca'ya problem çıkaran birisidir. Sakarlığından kuyuya düşen (253), halinden her daim şikâyet eden (263), cahil (113, 115), patavatsız (366), yeteneği olmadığı halde şairliğe hevesli (177); zaman zaman da aklı az, aptal oğlan tiplmeleriyle fıkralarda yer alır. (124, 135) Ancak bazı fıkralarda da babasının oğlu sözünü hatırlatacak kadar hazır cevaptır (426).

3. Hoca'nın Kızı:

Fıkralarda kızı ile ilgili en belirgin sahne; kızını suya gönderirken testiyi verdikten sonra ona bir de tokat atmasıdır (540). Bir fıkrada da Hoca'nın kızına görücü geldiği (91) belirtilmektedir (29, 241, 289, 347, 481).

4. Hoca'nın Babası:

Hoca, gençliğinde inatçı ve babasının söylediklerinin tersini yapan biri olduğu için; babası maksadı ne ise onun tersini Hoca'ya söyler ve böylelikle amacına erişirmiş (452).

5. Hoca'nın Annesi:

5.1. Öz Annesi: Hoca öz annesinin sözünü dinleyen hayırlı bir evlat izlenimi verir (433). Annesi, küçükken bir meslek sahibi olması için onu Kazaz'ın yanına çırak olarak verir (447).

5.2. Üvey Annesi: Yalnızca bir fıkrada geçer ve pişirdiği balıkları üvey oğlu olan Hoca'dan saklayarak adeta masallardaki üvey anne tipine yaklaşıır (236).

6. Hoca'nın Kardeşi:

Hoca'nın kardeşinden üç fıkrada bahsedilir (189, 261, 337). 337. fıkrada hocanın kardeşinden evden dışarı çıkmayan, içine kapanık birisi olarak belirtilir.

b) Aile Dışı Yakın Çevre:

1. İmad:

Hoca'nın yardımcısı, dayanağı ve yol arkadaşıdır (552). Birlikte ava (139) ve pazara giderler. Zaman zaman Hoca'ya olumlu tavsiyelerde bulunduğu (140, 373) ve Hoca'yı uyardığı görülür. (39, 40, 41, 242, 344, 367 numaralı fıkralar.)

2. Cariye:

Yalnızca bir fıkrada Hoca'nın cariyesinden bahsedilmektedir. Bu fıkrada da hanımıyla Hoca arasında arabulmaya çalışır (79).

3. Köle:

Yine bir fıkrada da Hoca köle sahibidir (212).

c) Aile Dışı Uzak Çevre:

1. Ahbap, Arkadaş, Dost, Yaren:

Hoca'nın aile dışındaki çevresini ifade eden bu sözcüklere pek çok fıkrada rastlamak mümkündür. (100, 217, 227, 237, 250, 406, 407, 424, 431, 441, 455, 456, 458, 476, 488, 499, 578 numaralı fıkralar.)

Bir fıkrada ise, dostlarının Hoca'dan borç para istediklerini; ancak alamadıklarını görürüz (392).

2. Komşular:

Hoca'nın fıkralarda en fazla münasebet kurduğu insanların başında komşuları gelir. Bu nedenle olsa gerek komşularının pek çok ve birbirinden farklı özellikleri fıkralara da yansımıştır.

Hoca'nın aile içi sırrını merak eden (484), münasebetsiz (259), Hoca'nın işine karışan ve ona hata yaptıran (474), ihtiyaçlarını daha çok Hoca'dan tedarik etmeye çalışan (74, 146), aile içi problemlerinde Hoca'dan yardım dileyen (501) ve hatta yeni yaptırdığı evi Hoca'ya gösterip bunun-

la böbürlenen; bizdeki sonradan görme komşulara benzeyen (479) komşu tiplerine Hoca'nın fıkralarında rastlamak mümkündür. Ayrıca Hoca'ya bayram ziyaretinde bulunan nezaketli komşular olduğu gibi (159); Hoca'yı düğününe davet etmeme nezaketsizliğinde bulunan (530) komşuları da vardır (490, 519, 529).

3. Misafir:

Bir fıkrada davetsiz misafir Hoca tarafından paylanır ve haddi bildirilir (258). Ayrıca diğer iki fıkrada ise misafirler çok obur, açgözlü ve kurnaz geçinen bir insan görüntüsü vermektedir (435, 471).

IV. Çeşitli Meslek Mensupları (Zanaatkâr / Esnaf):

1. Attar:

Hoca merak saikasıyla attardan haşhaş almış ve onunla kafayı bulmuştur (463).

2. Bağban:

Bahçe işleriyle ilgilenen ve bağ yetiştiriciliği yapan bağban, bazı fıkralarda daha çok Hoca'yı bağdan bir şeyler aşırırken suçüstü yakalayan kişi olarak karşımıza çıkar (32, 35, 116).

3. Bakkal:

Peynir, sabun gibi ihtiyaç malzemelerinin tedarik edildiği küçük alışveriş mekânları ve bunları işleten kişiler olarak fıkralarda karşımıza çıkmaktadır (282, 311). Bazen de Hoca'nın borç aldığı kişi olarak belirtilmektedir (511).

4. Berber:

Acemi bir berberin Hoca'yı tıraş ederken yaraladığı ifade edilir (317). Başka bir fıkrada ise Hoca'nın, kel olmasını gerekçe göstererek berbere eksik para vermeye çalıştığına şahit olmaktadır (353).

5. Çoban / Sığırtaç:

Kaba-saba biri olarak nitelendirilir (136, 288).

6. Dellâl:

Bağırarak başkalarının malını satan ve sattığı maldan komisyon alan aracı kişilerdir. Hoca eşeğini, ineğini ve evini dellal aracılığıyla satışa çıkarır. Ancak dellalların zaman zaman sahtekârlık yaptıkları ve Hoca'yı kandırmaya çalıştıkları da görülür (199). Çoğunlukla emin ve tekin insanlar değillerdir. (222, 395, 417, 451, 454 numaralı fıkralar.)

7. Dülger:

Yalnızca bir fıkrada geçer ve Hoca'nın evinin tavan ve döşeme tahtalarını onaran kişi olarak karşımıza çıkar (390).

8. Ebe:

Fıkralarda da bugünkü işlevini yerine getirdiği görülmektedir (80, 275).

9. Fırıncı:

Bir fıkrada parası olmadığı halde Hoca'ya ekmek veren ve yardım eden esnaf olarak geçmektedir (524).

10. Hakkâk:

Taş ve madenden mühürlere isimler kazıyan zanaatkâr olarak bir fıkrada zikredilmektedir (453).

11. Hamamcı / Tellâk:

Fıkralarda hamamda çalışan tellakların müşterilerine banyodan sonra "sıhhat" ya da "afiyetler olsun" şeklinde seslendikleri görülmektedir (59, 59 bis)

Ayrıca aldıkları bahşişe göre de müşterilerine hürmet gösterdikleri (405) anlaşılmaktadır. (117, 118, 121 numaralı fıkralar.)

12. Mimar:

Hoca'nın yaptıracığı evinin projesini bir mimara çizdirdiğini görmekteyiz (384).

13. Peyk-i Revân / Peyk:

Mektup taşıyan, haber getirip götüreren devrin postacısıdır. Hoca'nın fıkralarında rüya yorumlama geleneğine çokça rastlanmaktadır. Peyk-i revân da Hoca'ya rüyasını yorumlatmak için gelenlerdendir (7).

14. Tüccar:

Bir fıkrada Hoca'nın elinden malını ucuza almaya çalışan fırsatçı, irtikâpçı birisi (541) olarak tanıtılır. (459, 529 numaralı fıkralar)

Bunların dışında fıkralarda kendileri hakkında çok açıklayıcı bilgiler olmamakla birlikte; arabacı (352), çavuş (183), çiftçi (161), çuhacı (562), değirmenci (183, 432), gemici (523), hamal (421), hancı (528, 585), hekim (413), helvacı (23), kazzaz (447), tecir/hayvan satıcısı (52) gibi meslek mensubu insanlar da zikredilmektedir.

140

OMÜİFD

V. Yöneticiler:

1. Kadı:

Adaleti sağlamakla görevli ve yetkili olan kadıların zaman zaman rüşvet aldıklarından (243, 244), alaycı tavırlarından (196), taraf tutup haksızlık yaptıklarından (57) ve genelde zahire göre hükmettiklerinden (218) bahsedilir. Bir fıkrada Hoca Kadı'nın gayri meşru ilişkisine şahit olur. Ayrıca adının geçtiği fıkralarda eşleri boşama (381), tarafları uzlaştırma, hırsızları/suçluları cezalandırma gibi işlevlerle karşımıza çıkan kadıların; zeki, akıllı kimseler oldukları da ihsas ettirilir (132). Birkaç fıkrada kadı yerine hâkim ibaresinin kullanıldığı da görülmektedir (439, 528).

(43, 106, 139, 194, 196, 198, 206, 304, 319, 367, 386, 480 numaralı fıkralar.)

2. Sultan / Padişah:

Hoca bazı fıkralarında sultana yarenlik eder, onunla sohbet edip onu eğlendirir (292). Birlikte ava giderler. Ancak bazı fıkralarda sultan; sözü

kanun, astığı astık, kestiği kestik, sert mizaçlı bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır (300).

3. Sipahi:

Yanlca bir fıkrada Hoca'nın Akşehir'deki komşusu olarak anılır (558).

4. Subaşı:

Bugünkü jandarma komutanına tekabül eden subaşı; fıkralarda daha çok asayiş sağlayan (525), bazı yasaklamalar ve düzenlemeler getiren, gece keşifler yapan (393) kolluk kuvveti olarak zikredilir.

Ayrıca Hoca'nın çok samimi olduğu bir kişidir. Hatta Hoca; Subaşı ile, onun eşi hakkında konuşup, şikâyet ve nasihatte bulunacak kadar ona yakındır. Hocanın tavsiyelerini dikkate alan (434) biridir. Ancak bazen Hoca ile ince ince alay ettiği de olur (468).

VI. Tarihi Şahsiyetler:

1. Baba Sultan:

Tekke şeyhidir. Kendisine "Geyikli Baba" da denilir. Kalenderidir; bu nedenle kendisine ziyarete gelen Hoca'nın saç ve sakallarını gizlice tıraş ettirir.

2. Saltuk:

Nasreddin Hoca'nın halk içinde söylenen latifelerini önceden duymuş; Hoca'yı velî mertebesinde bilmiş bir hükümdar ve komutandır. Ayrıca Hoca'nın "Bu dünyada benim üç nesne hemân mülkümdür... Ol üç nesnenün birü zekerüm ve ikisi hayalarumdur." sözünün mecazi olabileceğini de keşfedebilecek idrak ve ferasete sahiptir. Çünkü bu üç nesne, mecazi olarak "ilim, amel ve ihlas" karşılığı kullanılmıştır (1, 2, 3).

3. Sultan Alâ'addin:

Adı yanlca bir fıkrada geçmektedir. Bir gün şehrin fazilette ileri gelenlerine davet verir ve bu davete hocayı da buyur eder. Davette Hoca'ya

elindeki elmayı uzatacak kadar alçakgönüllü, saygıdeğer ve hoşgörülü bir insan izlenimi uyandırır (242).

4. Şeyyâd Hamza:

Mutasavvıf-şairdir. Şiir gibi konuşur. Hoca'ya fazilet-furuşluk taslar ve ona: "Senin kemâlün, âlemde maskaralık mıdır?" diye sorar ve kendisinin, âlem-i anâsırdan geçip felekler katında dolaştığını ve aşağıdan yukarı feleğe el vurduğunu, söyler. Hoca da kendisine "Eline yumuşak ve nazik bir nesne dokundu mu?" diye sorar. Cevap, "evet" olunca da "O benüm hayalarumdur." der. Bunun elbette bir anlamı vardır: Hoca esasen Şeyyâd Hamza'ya, "Sen ne kadar yükselirsen yüksel, ben senin üstündeyim ve daha sen neye dokunduğunu bile bilmeyecek cehalettesin" mesajını verir. Onun fazilet-furuşluğuyla alay eder. Çünkü tasavvufta yüksek gönüllülük pek fena bir şeydir (4).

142 5. Timur:

OMÜİFD

Belki de üzerinde en fazla durulması; hatta müstakil olarak ele alınması gereken ve Nasreddin Hoca fıkralarına siyasi, fiziki ve psikolojik yönleriyle sirayet etmiş tarihi bir şahsiyettir. Ancak biz onun kimi özelliklerini, incelemeye çalıştığımız fıkra metinlerinden yola çıkarak belirlemeye çalışacağız.

Bir kere Timur kendisinden kesinlikle korkulan birisidir. Fiziki olarak bir gözü kör ve bir ayağı demirdendir (326); kendi çirkinliği karşısında üzüлüp, sıkılıp, ağlayabilecek bir ruh haline sahiptir (326); Tatar güzellerinden hoşlanır (324); acımasızdır ve insanlara haddinden fazla cezalar verir (483); hatta bir defasında kızdığı birine oradaki kâğıtları yutturmuştur (554). Ancak Hoca'yla şakalaşan (229, 265, 418, 460), Hocanın işneleyici sözlerine muhatap olan (181); onun esprilerine gülen (326); Hoca'nın yerinde cevapları sayesinde onun nedîm-i hassı olmuş olan yüce bir hükümdardır (496). Ayrıca Cehennem azabından korkacak kadar iman sahibidir (591).

Timur; insanların gazabından ve cezalandırmasından korktukları bir kişidir (550, 557). Bir beldeyi işgal ettiğinde, o beldenin ileri gelenlerini

toplar ve onlara talimatlar verir. Bu ileri gelenler içerisinde genellikle Hoca da olur. Tebdil-i kıyafet ederek halk arasında dolaşır ve gizlice onların kanaatlerini öğrenir (559).

6. Veli Efendizâde:

Zamanın kibarlarından, zenginlerinden ve beylerinden biri olarak nitelendirilir. Hassas ve titiz mizaçlı biridir. Ancak Hoca'yı iftara davet edecek kadar da ona yakınlığı vardır (505).

VII. Belli Bir Zümreye Mensup İnsanlar:

a) Etnik ve Dinî Mensubiyeti Olanlar:

1. Acem:

İran'dan gelmiş olan kişiler fıkralarda da bu şekilde adlandırılmaktadır (560). Bir fıkrada okuma yazma bilmeyen, mektubunu Hoca'ya okutmaya çalışan cahil bir insan olarak tavsif edilir (549).

2. Arap:

Yüzü ve vücudu kara olarak tarif edilir. Hatta hamamda renginin açılmamış olmasıyla da alay edilir (200, 201, 202). Bir başka fıkrada ise Arap ulemasından bir kişi Hoca tarafından ilmi tartışmada alt edilir ve daha sonra bu kişinin cehaletiyle alay edilir (164).

3. Dehrî:

Ecnebi âlimi olarak fıkralarda yer alır. Bunlar bir nevi seyyahırlar. Gittikleri yerlerde karşılaştıkları âlimlerle tartışır. Fikrî mugalâtaya girerler. Ancak onun meselelere felsefi yaklaşımına rağmen Hoca sığ denilebilecek bilgisiyle onu alt eder. Burada belki de Müslümanın cahilinin ecnebinin âliminden üstün olduğu mesajı verilmek istenmiştir (460).

4. İmam:

Fıkralarda bilgisi eksik, okuması hatalı (58), vermeye değil almaya alışık (472, 551), yiyici bir tip olarak (207, 235) gösterilir. Ancak bazı fıkralarda Hoca'yla alay etmekten geri durmaz; Hoca da ona haddini bildirir (131).

Ayrıca namazda okuyacağı sureyi uzun tutması da bir fıkrada eleştiri konusu olmuştur (503).

5. Keşiş:

Bunlar Anadolu'yu gezen ve âlim bilinen insanlarla fikri tartışmalara giren insanlardır. Ancak bir fıkrada Hoca'nın verdiği cevaplardan etkilenerek İslamiyet'i kabul eden bir keşişten bahsedilir (155).

6. Kürt:

Anlayışı kıt, Hoca'ya kaba davranan, çocuklarına dini bilgi verememiş bir kişi olarak nitelendirilir (461). Diğer bir fıkrada ise Hoca'ya misafir olmasına rağmen ona kabalık yapan bir kişi izlenimi verir (309).

7. Papaz:

Bir fıkrada Hıristiyan din adamı olarak Hoca'ya İslamiyet'e dair biraz da alaycı bir soru sorar ve ummadığı bir cevap karşısında dona kalır (526).

8. Türkmen:

Yalnızca bir fıkrada Türkmen adı geçer ve bu fıkrada da Hoca'yı fâkih olarak kendi obalarına götürmek isteyen iki Türkmen'in birbirleriyle olan kavgası anlatılmaktadır (248).

9. Yahudi:

Bir fıkrada kurnaz geçinen Yahudi'ye Hoca'nın haddini nasıl bildirdiği anlatılır (218).

b) Toplumsal Mensubiyeti Olanlar

1. Ağa:

Köyde yaşar; köyün zengini ve ileri gelenidir (564). Bir fıkrada silahlı adamları olan, sözü dinlenen, kendisinden çekinilen, ava meraklı, bir kişi olarak nitelendirilir; ancak Hoca onu da güldürmeyi başarır (330). Bir başka fıkrada ise Hoca'ya zulmeden Hoca'nın sırtına tayı yükleten mermer yürekli bir herif olarak tanıtılır (481).

2. Bey:

Hoca zaman zaman beylerin meclisinde de bulunur; onlarla ava gider ve onlarla hediyeleşir (133, 134, 228, 230, 231, 232, 233).

3. Cami Cemaati:

Daha çok Hoca'nın din adamı olarak karşımıza çıktığı fıkralarda zikredilir. Bu fıkralarda Hoca'ya, onu zor durumda bırakacak sorular yöneltilir; ancak o bunlara ustalıkla cevap verir. (8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 207 bis, 297, 357, 546 numaralı fıkralar.)

4. Dânişmend:

Bunlar genellikle kadıların yanında staj yapan bilgili, görgülü insanlardır. Hoca bunlarla sık sık görüşür ve sohbet eder. Hatta onları evinde misafir bile eder (207). Hoca'nın meşhur bir fıkrasında anlatıldığı üzere; eşeğe ters binmesinin nedeni, yolda giderken dânişmendlere karşı sırtını dönmek içindir (55). (239, 306 numaralı fıkralar.)

6. Köylüler:

Fıkralarda anlatılan köylüler daha çok hocaya soru soran ve her şeyi öğrenmek isteyen meraklı insanlardır (174, 567, 586). Sıkıntılarını Hoca'ya iletirler ve ondan yardım dilenirler (412). Saftırlar; ancak aptal değildirler; Hoca'nın numaralarını yutmazlar ve bunu Hoca'ya itiraf ettirirler (420). (256, 318, 394, 489 numaralı fıkralar.)

7. Molla:

Bir fıkrada soru soran ve sorusuna cevap arayan bir kişi olarak takdim edilir (346)

8. Seyyah:

Yalnızca bir fıkrada Arabistan'dan gelip orası hakkında insanlara bilgi veren bir seyyahтан bahsedilir (428).

9. Sûhte:

Bunlar medrese talebesi genç öğrencilerdir. Hoca bunları bazen evine davet edip ikramda bulunur. Bu öğrenciler Hoca'ya çeşitli sorular sorar, ondan bilgi alırlar. Ayrıca Hoca'yla bilgi yarıştırlar ve Hoca'yı tartışma ortamına çekerler. (71, 109, 152, 193, 370, 375, 583 numaralı fıkralar)

10. Zenginler:

Daha çok zenginlere hürmet eden ve alaka gösteren bu insanlar, fıkralarda "kiminde kürk, kiminde kaftan, kiminde kuşak, kiminde at, pusat, eğerli sim, raht ve atının yanında bir sarrâç..." şeklinde tarif edilmektedir.

VIII. Niteliksiz Tipler:

146

1. Dilenci:

OMÜİFD

Bir fıkralarda Hoca'yı zahmete koşan (329), insanlardan ısrarla sadaka isteyen (478) ve başkalarının yardımlarıyla geçinen miskin bir insan görünümündedir.

2. Eşkîya:

Bazı fıkralarda "birkaç atlı" olarak geçer (238). Bunlar yer aldığı fıkralarda karşılaştığı kişilere, mensubu olduğu kimselerin ve zümrelerin gücüne göre muamele eden; çekindiği kimselerin adamlarına dokunmayan; ancak garibanlara eziyet eden ve gücünü onlara karşı gösteren kanunsuzlar olarak belirtilir (240). Bazı fıkralarda ise bu kişiler, "harami" olarak adlandırılırlar (201).

3. Hırsız:

Bazı fıkralarda aptal bir insan imajı verirler. Hoca bu asalak tiplere karşı gereken dersi verir. (21, 21 bis, 22, 42, 137, 190, 223, 350, 267, 378, 383 numaralı fıkralar)

IX. Kişileştirilmiş Varlıklar:

a) Cansız Varlıklar:

1. Çeşme:

Hoca'nın çeşmeyi kişileştirerek onunla konuşması söz konusudur (247).

2. Kızılırmak:

Hoca'nın bir fıkrada da Kızılırmak'ı muhatap aldığı görülür (268).

3. Hayvanlar:

Fıkralarda zaman zaman Hoca'nın muhataplarının türlü vesilelerle hayvanlar olduğu ve Hoca'nın bu hayvanları adeta kişileştirerek onlarla konuştuğu görülür. Fıkralarda adı geçen hayvanların tam listesi ve geçtikleri fıkraların numaraları şu şekildedir:

Arı (141), at (163), ayı (467), bildircin (462), çaylak (398), eşek (43, 64, 70, 72, 75, 137, 278, 280, 281, 285, 351, 443, 444, 445, 485, 582), hindi (494), horoz (60), kaplumbağa (251), köpek (48, 184, 283, 291), kurbağa (351), kurt (85, 457), kuzgun (23), leylek (212), öküz (102, 246, 249), ördek (224), tavşan (312, 409), tavuk (60), tilki (567), tuti/papağan (494).

147
OMÜİFD

Hayvanlar içerisinde Hoca'nın fıkralarına en fazla konu olan eşektir. Eşek, Hoca'nın yalnızlığına yoldaş, iş arkadaşı, tesellisi ve her şeyden önemlisi Hoca'nın maddi fakirliğinin yansıyan tarafıdır. At, eşeğe göre daha güçlü, hızlı, soylu ve dolayısıyla pahalıdır ve ona sahip olmak için biraz varlıklı olmak gerekir. Hoca'nın bu yüzden atı yoktur. Eşek, sıradanlığı, fakirliği, saflığı, masumiyeti ve ezilmişliği simgelemektedir. Bu nedenle Hoca'nın karakterine ve hayat tarzına daha çok uymaktadır.⁶

⁶ Şeref Boyraz, "Nasreddin Hoca Fıkralarında Zaman, Mekan ve Şahıslar", Nasreddin Hoca'ya Armağan, İstanbul 1996, s. 82.

c) Manevî – Ruhanî Varlıklar:

1. Allah / Tanrı:

Hoca'nın bazı fıkralarında tek taraflı olarak Allah / Tanrı ile konuştuğu; ona yalvardığı yahut sitem ettiği görülür. Bazı fıkralarda ise Tanrı ile konuşmasında şathiyat tarzı ifadeler yer almaktadır. (172, 192, 201, 201 bis, 481)

2. Münker-Nekir:

Hoca'nın ölümünü ve öldükten sonra Münker-Nekir meleklerinin sualine verdiği cevabı konu edinen iki fıkrada Hoca'yla birlikte anılır (104, 171).

Eserde yer alan fıkraların ikisinde Hoca'nın adı hiç anılmaz (323, 334). Bu fıkraların ilkinde karı-koca arasındaki ilişkiden; ikincisinde ise hastalığına çare arayan bir adamdan bahsedilir.

148 Sonuç

OMÜİFD

Nasreddin Hoca'dan bugüne asırlar geçmiştir. Elbette bu zaman diliminde önemli toplumsal farklılaşmalar, değişmeler meydana gelmiştir. Fakat hocanın fıkraları günlük, anlık bir anlayışa değil, evrensel çözümlenmelere sahiptir. Bu özelliği ile toplumsal ilişkilerin temellendiği yapıyı tahlilde son derece önemli verilere sahip bulunmaktadır.⁷

Nasreddin Hoca, bu fıkralarında yöneticilerin yanlış tutumlarını, rüşvet yemeyi, halka uygulanan baskıyı, ikiyezlülükleri, çıkarıcılıkları, korkaklıkları, sahtekârlıları, cimriliği, önlemsiz davranmayı, dış görünüşe önem vermeyi, birden çok kadınla evliliği, evlilik yaşamındaki uyumsuzluğu, hoş görüsüzlüğü vb. pek çok konuyu dile getirerek; bütün bu bozukluklara dikkat çekmek ve onları gülmece silahıyla yok etmek istemiştir.⁸ Bunu yaparken de muhatap aldığı insanlar toplumun bütününden birer kesittir.

⁷ Niyazi Usta, "Nasreddin Hoca Nüktelerine Sosyolojik Bir Yaklaşım", *Din ve Toplum Yazıları*, Ankara 2008, s.116.

⁸ Hakan Ülper, "Nasreddin Hoca Fıkralarının Eğitimsel İşlevleri", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, S.48, Ankara 2006, s.284.

Nasreddin Hoca'nın çevresindeki kişilerin karakterleri söz konusu olduğunda, fıkralar arasında bir tutarlılık görülür. Bir fıkrada kadı tipi; işi ciddiye almayan, rüşvet yiyen bir devlet memuru olarak karşımıza çıkar- sa, diğer fıkralardaki kadılar da aynı kişilik özelliği gösterir. Fıkraların birinde Hoca'nın karısı tembel, aksi ve söz dinlemez biriyse, ötekilerde de aynı özellikleri gösterdiği görülür. Kişilerin belirtilen özellikleri, karakter- leri tüm fıkralarda birbirini doğrular ve tamamlar niteliktedir.⁹

O kimi fıkralarında Timur'la, kimi fıkralarında Sarı Saltuk'la, kimin- de ise Sultan Alâ'addin'le ya da adı anılmayan bir beyle çağdaş gösteril- mektedir. Anlaşılan o ki, Türk halkı onu çağlar üstü kabul etmiş ve her devirde kendilerinin sözcüsü ve söyleyemediklerini cesaretle söyleyen bir kahraman ilan etmiştir.

Nasreddin Hoca fıkralarının hemen hemen tek olumlu kişisi Ho- ca'nın kendisidir. Genelde olumsuz tipler öne çıkarılarak yerilir ve bu tip insanlar Hoca aracılığı ile paylanarak onlara gerekli dersler verilir. İnsan- lar, sosyal hayatta da karşılaşabilecekleri bu özellikteki insanlara karşı söyleyemeyecekleri sözleri Hoca'ya söyleterek; hem bir hakikati ifade ederler hem de kendilerini bu tür insanlardan gelebilecek kötülöklere karşı korumuş olurlar. Bu durum, fıkraların eleştirici, ders verici, doğru- ları gösterici ve yanlış yapanları yeric bir niteliğinin olduğunu da bizlere göstermektedir. Ayrıca fıkraların, üretildikleri ya da anlatıldıkları sosyo- kültürel ortamın/bağlamın özelliklerini yansıttıkları ve böylelikle tarihe ışık tuttıkları görölmektedir.

Kaynakça

- Boratav, Pertev Naili: *Nasreddin Hoca*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2006.
 Boyraz, Şeref: *"Nasreddin Hoca Fıkralarında Zaman, Mekan ve Şahıslar"*, Nasreddin Hoca'ya Armağan, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1996, s. 73-82.
 Kabacalı, Alpay: *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, Özgür Yayın, İstanbul, 1991.

⁹ Alpay Kabacalı, *Bütün Yönleriyle Nasreddin Hoca*, İstanbul 1991, s. 61.

- Özkan, İsa: *"Türk Dünyasında Nasreddin Hoca"*, V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi -Nasreddin Hoca Seksiyon Bildirileri-, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1996, s. 195-200.
- Türkmen, Fikret: *Letâif-i Nasreddin Hoca (Burhaniye Tercümesi) İnceleme-Şerh*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1989.
- Usta, Niyazi: *"Nasreddin Hoca Nüktelerine Sosyolojik Bir Yaklaşım"*, Din ve Toplum Yazıları, Platin Yayınları, Ankara, 2008, s.109-116.
- Ülper, Hakan: *"Nasreddin Hoca Fıkralarının Eğitimsel İşlevleri"*, Folklor/Edebiyat Dergisi, S.48, Ankara, 2006, s. 283-294.
- Yıldırım, Dursun: *Türk Edebiyatında Bektaşî Fıkraları*, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.



SAMSUN'DA AHŞAP BİR OSMANLI ESERİ, AYVACIK/TİRYAKIOĞLU CAMİİ

EYÜP NEFES*

Ayvacık/Tiryakioglu Mosque:

A recently discovered Ottoman Wooden Mosque in Samsun

Abstract: Samsun region is highly rich in terms of wooden mosques. It seems that the tradition of constructing mosques with wood has continued up till the present century. They were mostly discovered and analyzed within different scientific studies. This paper will attempt to present a recently discovered wooden mosque called *Tiryakioglu Mosque* which was constructed in Ottoman periods and seems to be neglected by governmental officials till now.

Key Words: Samsun, Wooden Mosques.



Özet: Samsun yöresi ahşap camiler bakımından oldukça zengin bir bölgedir. Yöre-deki ahşap cami yapım geleneği yakın zamana kadar gelişimini sürdürerek devam ettirmiş gözükmektedir. Son yıllarda yapılan değerli çalışmalarla bu eserlerin çoğu tanıtılmıştır. Biz bu çalışmamızda, Osmanlı döneminde inşa edilmesine rağmen henüz tespit edilememiş *Tiryakioğlu Camii*'ni tanıtarak, metruk halde bırakılan yapıyı yetkililerin ilgisine sunmaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Samsun, Ahşap (Çantı) camiler.



* Yrd. Doç. Dr. OMÜ İlahiyat Fak., Türk İslam Sanatları Tarihi Anabilim Dalı.

Giriş

Karadeniz Bölgesi, her mevsim önemli ölçüde yağış aldığından oldukça zengin bir bitki örtüsü ile kaplıdır. Türkiye ormanlarının üçte ikisini oluşturan söz konusu ormanlarda kayın, ıhlamur, kestane, gürgen, meşe, köknar, sarıçam, karaçam, ladin, kızılçam, akçaağaç gibi zengin bir ağaç çeşitliliği bulunur¹. Buna bağlı olarak bölgede ahşap malzemenin seranderlerde, köprülerde, teknelerde, iç mimaride, çeşitli el sanatlarında ve mimaride zengin kullanımının olduğunu biliyoruz².

Mevcut yayınlardan anlaşıldığına göre bölgede ahşap malzeme kullanılarak inşa edilen yapı grubu arasında ahşap camiler önemli bir yer tutmaktadır³. Yine bu yayınların işaret ettiği üzere Samsun ve çevresin-

¹ Selami Gözenç, *Türkiye'nin Doğal Bitki Örtüsü ve Hayvan Toplulukları*, (<http://www.aof.anadolu.edu.tr/kitap/IOLTP/2291/unite05.pdf>), Eskişehir, 1998, s. 48.

² Sivil mimari ile ilgili bkz. Bülent Çetiner, "Doğu Karadeniz ve Evleri", *İlgi*, S. 44, İstanbul, 1986, ss. 15-22; Erdem Yücel, "Trabzon'un Ev ve Konakları", *Kültür ve Sanat*, S. 5, Ankara, 1990, ss. 34-39; H. Karpuz, "Geleneksel Trabzon Evleri", *Kültür ve Sanat*, S. 18, Ankara, 1993, ss. 19, 22; Özlem Ataoğuz, "Kastamonu'nun Tarihi Evlerinden Örnekler", *Kültür ve Sanat*, S. 27, Ankara, 1995, ss. 40-43; Özdemir Tan, "Kastamonu Köylerinde Geleneksel Mimari", *Kültür ve Sanat*, S. 27, Ankara, 1995, ss. 60-62; Necati Demir, "Ordu ve Yöresinde Serendiler", *Kültür ve Sanat*, S. 36, Ankara, 1997, ss. 42-45; Suat İskender, "Trabzon'un Vakıfkebir İlçesinde Geleneksel Ahşap Mimari İçin Bir Örnek Refik Komut Seranderindeki Mimari Süsleme", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 14, İstanbul, 1997-98, s. 16; Şengül Öymen Gür, *Doğu Karadeniz Örneğinde Konut Kültürü*, İstanbul, 2000; Batı Karadeniz Bölgesi'nde bazı yapılarda görülen kilitlerin bile ahşap malzemeyle mamul olması ilgi çekicidir. Bkz. Nail Tan, "Batı Karadeniz Bölgesinde Ahşap Kapı Kilitleri", *Kültür ve Sanat*, S. 34, Ankara, 1997, ss. 35-37.

³ Karadeniz sahil şeridinde inşa edilen ahşap camiler için şu eserlere bakılabilir: Artvin'deki ahşap eserler için bkz. O. Aytekin, *Ortaçağ'dan Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin'deki Mimari Eserler*, Ankara, 1999, ss. 160, 169; Rize'deki benzer eserler için bkz. H. Karpuz, "Rize Çayeli Ormanlık Köyü Camii", *S. Ü. Selçuklu Araştırma Merkezi Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*, Konya, 1993, ss. 253-262; Rize, Ankara, 1992; Trabzon'daki eserler için bkz. H. Karpuz, "Trabzon'un Çaykara İlçesi Köylerinde Bulunan Bazı Camiler", *Vakıflar Dergisi*, S. XXI, Ankara, 1990, ss. 281-298; Giresun yöresindeki ahşap camiler için bkz. Eyüp Nefes, "Giresun'da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii, Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2009, ss. 187-209, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt9/sayi3/09030359.pdf>; Ordu yöresi ahşap eserleri için bkz. A. A. Bayhan, "Ordu/İlkizce'den Bir Ahşap Camii: Laleli (Eski) Camii", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 14, Erzurum, 2005, ss. 1-22; "Ordu'da Yeni Tespit Edilen Camiler", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 16, Erzurum, 2006, ss. 33-48;

deki ahşap camilerin tarihi oldukça eskilere dayanmaktadır. Zira dendrokronoloji uzmanı P.İ. Kuniholm'un Karadeniz Bölgesi'ndeki ahşap camilerden numuneler almak suretiyle ağaç halkalarından tarihlendirme metoduyla⁴ elde ettiği sonuçlara göre Çarşamba/Gökçeli Camii 1206, Yaycılar Köyü Şeyhhabıl Camii ise 1211 yılında inşa edilmiş olmalıdır⁵. Bu tespitle birlikte söz konusu iki yapı halen Anadolu'nun mevcut en

"Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camiler", http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayhan_ahmet_ali.pdf; Samsun'daki Ahşap Camiler için Bkz. H. H. Günhan Danışman, "Samsun Yöresi Ahşap Mimarisinin Gelenekselliği - Bafra, İkiztepe Arkeolojik Verilerinin ışığında Çarşamba Gölçeli Camii'nin İncelenmesi", IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, C. 1, Ankara, 1998, ss. 135-144; Y. Can, *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler*, İstanbul, 2004; "Samsun'da Bulunan İki Önemli Ahşap Eser Gökçeli ve Bekdemir Camileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, Samsun, 2007, ss. 509-527; C. Nemlioğlu, "Göçeli (Gökçeli) Camii", I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler, C.II, Konya, 2001, ss. 117, 136; Emine Yılmaz, "Tacüddinoğulları Beyliği'nden Günümüze Açılan Pencere Ordu Köyü", *Barış Gazetesi*, Samsun, 2001, s. 2; M. K. Şahin, "Samsun-Çarşamba/Yaycılar Köyü-Şeyhhabıl Köyü Camii", *Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 4, S. 2, Erzurum, 2004, ss. 15-36; M.S. Bayraktar, *Samsun ve İlçelerinde Türk Mimari Eserleri*, Atatürk Üniversitesi S.B.E., yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum, 2005; "Samsun'da Türk Mimarisinin Gelişimi", *Geçmişten Geleceğe Samsun 1. Kitap*, Samsun, 2006, ss. 399-425; "Samsun Çarşamba'da Taceddinoğulları ve Osmanlı Dönemine Ait İki Ahşap Eser; Ordu ve Porsuk Köyü Camileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, Samsun, 2007, ss. 529-557; "Samsun'da Anadolu Selçuklu ve İlhanlı döneminden kalan tarihi yapılar", http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayraktar_sami.pdf, ss. 85-118; E. Emine Naza Dönmez, *Wooden Mosques of the Samsun Region, Turkey from the Past to the Present*, England, 2008; Kastamonu ve Sinop yöresindeki ahşap camiler için bkz. Y. Can, "Kastamonu ve Sinop Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 14-15, Samsun, 2003, ss. 117-134; Batu Karadeniz'deki ahşap camiler için bkz. H. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdevendigar ve Yıldırım Beyazıt 630-805 (1230-1402) I*, İstanbul, 1989, ss. 120-133.

⁴ Bu yöntemle, belli bir iklim çevresinde yetişen ağaçların yıllık halkalarının dönüşümlü karşılaştırılması ve yıldan yıla büyümenin profilinin çıkarılması için elde edilen bilgilerin karşılaştırılması sonucuyla tarihlendirme yapılır. Söz konusu yöntemle yapının inşa edildiği tarih bulunabileceği gibi ağacın kesildiği yıl bile hesaplanabilir. Bkz. Bayhan, "Ordu'dan bazı ...", s. 59.

⁵ P. I. Kuniholm, "A 1503- Year Chronology For The Bronze And Iron Ages: 1990-1991 Progress Report of The Aegean Dendrochronology Project", VII. *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1992, s. 127; "Aegean Dendrochronology Project: 1993-1994", XI. *Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1996, s. 183. Yöredeki ahşap camilerle ilgili çalışmalarda Kuniholm'un verdiği bu bilgiden hareketle yapının 1206 yılında yapıldığı kabul görmektedir. Bkz. Can, *a.g.e.*, s. 26; Nemlioğlu, *a.g.m.*, s. 118; Bayraktar, *Samsun ve İlçelerinde ...*, s. 23; Dönmez, *a.g.e.*, s. 14.

eski ahşap camileri konumunu kazanmaktadır. 1071 yılında kazanılan Malazgirt Savaşı'nın Türklere Anadolu'nun kapılarını açtığı düşünülürse yüz küsur yıl sonra Samsun/Çarşamba'da tamamen ahşap, çivisiz ve çantı tekniğinde inşa edilmiş camilerle karşılaşılıyor olmamız oldukça dikkat çekicidir.

Esasen eski Türkler arasında ahşap yapı geleneği bilinmekte ve özellikle cami yapımında ahşap malzemenin kullanıldığı görülmektedir. Günümüze bir bütün halinde ulaşamayan bazı Karahanlı ve Gazneli camilerinin 10.yy'dan kalma ahşap aksamları Semerkant, Taşkent ve Pencikent müzelerinde sergilenmektedir. Sultan Mahmut'un Gazne'de inşa ettirmiş olduğu Arus'ül-Felek Camii'nin çatısının ahşap destekli olduğu ve içinde çok zengin ahşap süslemeler olduğu bilinmektedir. Anadolu'da ahşap cami yapım geleneğinin sistemli bir biçimde sürdürüldüğüne şahit oluyoruz. Konya Sahip Ata (Larende) Camii (1258), Beyşehir Eşrefoğlu Süleyman Bey Camii (1297), Bayındır Köyü Camii (1366), Köşk Köyü Mes-cidi (14.yy), Afyon Ulu Camii (1273), Sivrihisar Ulu Camii (1274), Ankara Arslanhane Camii (1289-90), Ahi Elvan Camii (1382), Ayaş Ulu Camii (1297), Kastamonu Kasaba Köyü Mahmut Bey Camii (1336) Anadolu'da inşa edilmiş ahşap unsurlu camilerimizdendir⁶. Karadeniz Bölgesi'ndeki bir grup cami ise tamamen ahşap malzemeyle ve çantı tekniğinde inşa edilmiş olup yaklaşık 800 yıllık bir zaman diliminde varlığını geliştirerek devam ettirmiştir.

Samsun yöresindeki ahşap camilerle ilgili yayınlarda son yıllarda bir artış söz konusudur. Bunda yöredeki ahşap eserlerin miktarı⁷ kadar cami-

⁶ Seyfi Başkan, "Anadolu Selçuklu Devri Türk Ahşap Sanatı", *Bilim Birlik Başarı*, S. 45, İzmir, 1986, ss. 20-24; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul, 1993, s.130-135; Yaşar Erdemir, "Nakışlı Ahşap Camilerimizden Bir Örnek Erbaa-Fidiköy Ömerpaşa Camii", *İlim ve Sanat*, S. 12, Ankara, 1987, s. 30, 31.

⁷ Bayraktar, Samsun çevresinde orman bulunan hemen her köyde eskiden ahşap bir cami olduğu izlenimi edindiğini ifade etmektedir. 1884'de kagir olarak inşa edilmeden önce Samsun merkezdeki şehrin ulu camisinin de ahşap malzemedan mamul olması şehrin ahşap cami inşası bakımından kıyaslanamayacak bir zenginliğe sahip olduğunun önemli göstergelerinden olmalıdır. Çalışmalarımız sonunda Bayraktar'ın kanaatine katıldığımızı ifade etmeliyim. Bayraktar, *a.g.t.*, s. 381.

lerin inşa tarihlerinin erken devirlere kadar ulaştığının tespiti de etkili olmuş gözükmetedir. Şimdiye kadar yapılan çalışmalarda Selçuklu ve Osmanlı dönemine ait toplam 20 ahşap cami tespit edilebilmiştir. Yakın tarihlerde, Samsun yöresinde inşa edilmiş olan son dönem ahşap camiler⁸ konusunda araştırma yaparken, henüz hiçbir yayında ele alınmamış Osmanlı dönemine ait Tiryakioğlu Camii'ni tespit ettik. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı Tiryakioğlu Camii'ni inceleyerek sanat tarihindeki yerini ifade etmeye çalışmaktır.

Tiryakioğlu Camii⁹

Tiryakioğlu Köyü'ne, Ayvacık ilçe merkezini geçtikten sonra, Hasan Uğurlu Barajı'na gelmeden doğuya sapan yaklaşık 14 km.'lik asfalt bir yol vasıtasıyla ulaşılmaktadır (harita 1). Köyün içindeki eski bir mezarlık içinde kurulu bulunan ahşap cami, kapı üzerindeki süslemeler arasına kabartma olarak yazılan tarihe göre H. 1284 (M. 1867-68) tarihinde inşa edilmiştir (resim 1, 2, 3). Biraz uzağına inşa edilen betonarme yeni bir cami nedeniyle Tiryakioğlu Camii halen metruk olup kısmen harap vaziyettedir (Çizim 1).

Ahşap malzemeye mamul yapı, bütünüyle yığma tekniğinde inşa edilmiş olup içten düz tavan, dıştan marsilya tipi kiremitlerle kaplanmış dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Yapının saçakları duvardan yaklaşık 80 cm dışa taşkındır. Cami, taban kısmına konan iri taşlar üzerine bindirilmiş ahşap kalaslar üzerine bina edilmiştir. Arazinin hafif meybinden dolayı yapının kuzey tabanı zemine otururken güney tabanı, yerden yaklaşık 60 cm yukarıya kaldırılmıştır. Böylece hem yapının düz bir zemine kurulması sağlanmış hem de alt kısmından çürümesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. İki katlı cephe düzenine sahip caminin revak, son cemaat yeri ve minaresi yoktur.

⁸ Eyüp Nefes, *Samsun Yöresindeki Son Dönem Ahşap Camiler*, Samsun, 2009.

⁹ Tiryakioğlu Camii Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu tarafından 238-21/07/2001 nolu kararıyla tescil edilmiştir. Bkz. Anonim, *Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri 2009*, Samsun, 2009, s. 302, 303.

Yapıyı oluşturan meşe¹⁰ ağacından mamul ahşap perdeler, 7 ile 8 cm kalınlığında ve 15 ile 30 cm arasında değişen genişliklere sahiptir. Perde genişlikleri arasında fazla fark olması, caminin geçirdiği onarımlarla izah edilebilir¹¹. Üst üste binen perdeler, kavilalarla¹² sağlamlaştırılmıştır. Caminin her bir katında sekizer perde ve arada yapıyı enlemesine dolanan bir kat kirişi bulunmaktadır. Söz konusu ahşap perdeler köşelerde kurtboğazı geçmelerle bağlanmıştır. Perde boyları bir uçtan diğer uca yetişmediğinden aralara, iki kanallı çalma boğaz geçme ile perdeleri biri birine bağlayan dikmeler yerleştirilmiştir.

Yapının kuzey cephesi ortasında görülen zengin süslemelerle bezeli ve yağlı boya ile mavi renge boyanmış orijinal giriş kapısı günümüzde kilitli tutulmaktadır (resim 4, 5, 6, 7). İki kanattan müteşekkil kapının her bir kanadındaki süslemeler, üçerli bölümlere ayrılmıştır. İlk bakışta simetrik hissi uyandıran süslemelere dikkatle bakıldığında kompozisyonda bir takım farklılıklar olduğu görülmektedir. Kapının sağ kanadının üst kısmında zencirek ve şematik bitkisel kıvrımları akla getiren süslemeler görülmektedir. Yapının tarihinin de bulunduğu bu kısımdaki kalan boşluklara, birbirinden farklı dört rozet ile çeşitli geometrik desenler yerleştirilmiştir. Sol kanadın, bu bölümün simetriğindeki yüzeyinde, zencirek, şematik bitkisel kıvrımlar ve iki rozet serbest biçimde işlenmiştir. Kapı kanatlarının orta bölümünde tüm yüzey, hasır örgü benzeri bir kompozisyonla kaplanmıştır. Sol kanattaki hasır örgü dörtlü, sağ kanattaki ise beşli yivle oluşturulmuştur. Bu nedenle sağ kanattaki süsleme daha iridir ve daha geniş bir yüzeye yayılmıştır. Sol kanattaki kompozisyon oval hatlarla başarıyla tamamlanmışken diğerinin uçları, alt ve üst kısımlarda kesik bırakılarak süslemenin yarım kaldığı hissi verilmiştir. Bu durum, ustanın acemiliğiyle izah edilebilir. Kanatların alt bölümlerinde, üst bölümlerinde olduğu gibi, zencirekler, rozetler ve bitkisel kıvrımlara benzer eğriler serbest bir düzende yüzeye işlenmiştir.

¹⁰ Yöre halkı meşe ağacına pelit ismini vermektedir.

¹¹ Onarımlar sırasında farklı ebatlarda ahşap perde kullanılmış olmalıdır.

¹² Ahşap parçaları birbirine bağlamak için kullanılan tahta çivi. M. Sözen – U. Tanyeli, *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1992, s. 126.

Caminin orijinal kapısının hemen üst kısmına mezar yapılması nedeniyle girişin zorlaştığı görüldüğünden doğu cepheye sonradan yeni basit bir kapı yapılmıştır. Kapının bulunduğu yerde, üst kattaki pencerenin hizasında, eskiden bir pencere olduğunu tahmin ediyoruz. Camiye, sözünü ettiğimiz muhdes tek kanatlı bu kapıdan girilmektedir. Harimin içi, güney ve batı cephede alt ve üst katlarda ikişer, doğu cephede alt kat bir, üst kat iki ve kuzey cephe üst katta bir olmak üzere toplam 12 pencere ile aydınlatılmaktadır. Pencereleden sadece batı cephedekiler simetrik diğerleri asimetriktir. Batı cephenin üst katındaki kuzey cepheye yakın pencere dıştan basit ahşap dikmelerle kapatılmıştır. Ayrıca güney cephenin batısında alt ve üst katlarda asimetrik küçük açıklıklara yer verilmiştir. İçten ve dıştan düzgün ahşap çerçeve içine alınan dikdörtgen açıklıklı ve giyotin kanatlı pencereler, dıştan yatay çubukluklu demir şebekelerle muhafaza altına alınmıştır. Pencere sayısının yeterli olmasından dolayı harimin içi aydınlık sayılabilir.

Kible duvarının ortasında görülen, yakın zamanlarda bordo mavi renklerle boyanmış mihrap, harime hafif çıkıntı yapan yarım yuvarlak niş formundadır. Dikine çakılmış ince tahtalardan oluşturulan mihrabın sağında, mahfil koluna yaslı minber gözükmektedir (resim 8). Gösterişsiz elemanlara sahip minberin kapı tacı, ortası ajurlu örgülü olup üst kısmı çeşitli geometrik oyma desenlerle tezyinlidir (resim 9). Güneydoğu cepheye bitişik vaaz kürsüsü ise kısmen tahrip olmuş sade bir unsurdur.

U şeklinde harimi dolanan kadınlar mahfili, oldukça geniş tutulduğundan, kibleye paralel üçerli iki sıra direk tarafından taşınmaktadır (resim 10). Mihrabın karşısında bulunan ahşap direk, diğerlerinden farklı olarak, oymalarla bezelidir. Kare kesitli başlayan direk, biraz üstte köşelerden kıvrımlarla yumuşatılmıştır. Bunun üzerindeki gövde, derin oyulmuş burmalarla sarmalanmış, daha sonra tekrar kareye dönüştürülmüş ve yüzeylerde kapı kanatlarındaki hasır ve şematik kıvrık dalların benzerlerine yer verilmiştir. Direklerin bazılarının profilli başlıklı, bazılarının ise sade olması, onarımlar sırasında eski direklerin yeni direklerle değiştirilmesiyle izah edilebilir.

Mahfile, kuzeybatı köşede yer alan iskele biçimli bir merdivenle çıkılmaktadır. Düz ahşap çatı, alt katın şakuli hizasında devam eden ahşap direklerle taşınmaktadır. Mahfil katındaki, profilli başlıklı orijinal direklerin alt ve üst kısımları kare, ortası silindirik gövdelidir. Onarımlarda değiştirilen diğerleri ise basit kare kesitli direkler şeklindedir. Mahfil katını taşıyan kiriş alınlıklarında boydan boya ajurlu zencirek kuşağına yer verilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

İncelemiş olduğumuz Tiryakioğlu Camii, eski bir mezarlık içinde inşa edilmiştir. Bölgede inşa edilen pek çok caminin konumlarını dikkate aldığımızda bu uygulamanın, istisnaları olmakla beraber genel bir kabul gördüğünü söyleyebiliriz¹³. Söz konusu camilerin yerleşim birimlerinden uzakta, birkaç köyün ortaklaşa kullandıkları bir konumda inşa edilmelelerini Cuma Camii¹⁴ olarak düzenlenmiş olmalarıyla izah edebiliyoruz.

158

OMÜİFD

¹³ Çarşamba/Gökçeli Camii, Şeyhhabıl Camii, Porsuk Köyü Camii, Kavak /Bekdemir Camii, Terme/Karacalı Camii, Tatarmuslu Camii, Dere Camii, Dağdıralı Camii, Aşağı Söğütlü Camii, Ondokuz Mayıs/Engiz Camii, Asarcık/Koşaca Camii, Salıpazarı/Gökçeli Camii, Ordu, Kumru/Şenyurt Köyü Camii, İkizce/Laleli Camii, Çaybaşı/Eski Asak Camii, Kumru/Şenyurt Köyü Eski Camii, Perşembe /Soğukpınar Köyü Hatipli Mahallesi Camii, Ünye/Tekiraz Kabadirek Camii, Akkuş/Çaldere Köyü Camii, Giresun, Çaldağ/Melikli Mahallesi Tahtalı Camii, Kastamonu, Tosya/ Geyikli Camii, Çatalzeytin/Çağlar Köyü Merkez Camii, Alaçam/Aşağıkoçlu Köyü Eski Camii, Çarşamba/Muslubey Köyü Mezarlık Camii, Aşağıkavacık Köyü Cuma Camii, Muşçalı Köyü Eski Camii, Salıpazarı /Yeşil Köyü Kayadibi (Albak) Mahallesi Camii, Esatçıftlığı Köyü Çatak Mahallesi Camii, Merkez Yavaşbey Camii, Karadere Köyü Camii, Karaman Köyü Camii, Alanköyü Camii, Esenli Mahallesi Cuma Camii, Yenidoğan Köyü Camii, Tekkeköy/Güzelyurt Köyü Eski Camii, Sarıyurt Köyü Eski Camii, Ayvacık/Ardıç Köyü Camii'leri mezarlık içinde inşa edilmiştir. Bkz. Can, *Samsun Yöresinde*, s. 15, 26, 34, 42, 46, 49, 52, 57, 60, 63, 66; " Kastamonu ve ...", s. 119, 121; Bayraktar, "Samsun Çarşamba'da", s. 539; Bayhan, "Ordu'da ...", s. 37; Bayhan, "Ordu/İkizce'den ...", s. 6, Bayhan, "Ordu'dan Bazı ...", s. 66, 68, 69, 69, 71; Nefes, *a.g.m.*, s. 190; Nefes, *a.g.e.*, s. 18, 21, 31, 34, 37, 49, 55, 61, 67, 70, 72, 78, 82, 84, 87.

¹⁴ İslam'ın ilk yıllarında bir şehirde sadece tek bir yerde Cuma Namazı kılınmaktaydı. Cuma Namazı kılınan bu camilere "Mescidi'l-Cuma" (Cuma Mescidi, Cuma Camii), Cuma namazının kılınmadığı, yalnızca vakit namazlarının kılındığı camilere de mescid deniliyordu. Günümüzde de Cuma namazlarının kılındığı camilere kısaca camii, Cuma namazlarının kılınmadığı camilere de mescit denilmektedir. Zamanla artan ihtiyaca binaen yerleşim birimlerinde birden çok camide Cuma namazı kılınabileceği fetvası ve-

Ahşap camilerle ilgili ilk araştırmacılar olan ve tespit ettiği camileri “Çantı Camiler” başlığıyla inceleyen Ayverdi, Batı Karadeniz bölgesindeki pek çok çantı caminin de birkaç köyün ortaklaşa kullandıkları Cuma Camii olarak inşa edildiklerini ifade etmektedir¹⁵.

Samsun yöresi ahşap camileri, Y. Can'ın ilgili araştırmasında plan bakımından iki gruba ayrılmıştır¹⁶. Bu sınıflamaya göre, birinci grubu oluşturan ve nispeten daha eski tarihli camilerde, derinlemesine bir harim, harimi iki yandan kuşatan revaklar ve yapının önünde yer alan son cemaat mahalli görülmektedir¹⁷. İkinci gruptaki camiler ise, genellikle revaksız olup bir harim ve önünde yer alan son cemaat mahallinden ibarettir¹⁸. S. Bayraktar da söz konusu yapıları iki gruba ayırmakla birlikte, biraz ayrıntıya girerek, iki grup arasında bir çok farkın bulunduğunu ifade eder. Şöyle ki; birinci grubu oluşturan yapılarda, kaba bir işçiliğin ürünü olarak kapalı bir cephe düzeni hakimdir¹⁹. Genellikle dikine dik-dörtgen planlı inşa edilmiş bu yapılar, dıştan üç omuz kırma çatı, içten ise bakkal tavan ile örtülüdür. Bu grubun abidevi tesir uyandıran örnekleri bulunmasına rağmen genellikle tek katlı ve basık görünümündedirler. İkinci grubu oluşturan yapılarda ise, ince işçilikle birlikte yüksek ve ferah bir cephe düzeni hakimdir. Yapılar çoğunlukla dıştan dört omuz kırma

rılmıştır. Fakat yine de sadece bir yerde Cuma namazının kılınması tavsiyesi edildiğinden, bu şekilde bir kaç yerleşim biriminin ortaklaşa kullandıkları Cuma camilerinin inşa edilmesi teşvik edilmiştir. Nusret Çam, “İslam’da Bazı Fıkhi Meselelerin ve Mezheplerin Türk Cami Mimarisine Etkisi”, *Vakıflar Dergisi*, İstanbul, 1990, Sayı 21, s. 377, 378; Can, “İlk İslam Şehirlerinin İki Önemli Unsuru: Cuma Mescidi-Daru’l-Imara İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 1996, S. 8, s. 123, 124; M. Fatsa, *Giresun Yöresinde Osmanlı Vakıfları ve Vakıf Eserleri*, Giresun, 2008, s. 19.

¹⁵ Ayveri, *a.g.e.*, s. 122,

¹⁶ Can, *a.g.e.*, s. 70;

¹⁷ Çarşamba/Gökçeli Camii, Çarşamba/Yaycılar Köyü Şeyhhabıl Camii, Ordu Köyü Camii, Porsuk Köyü Camii, Kavak/Bekdemir Köyü Camii, Terme/Karacalı Köyü Camii, Ondokuz Mayıs Engiz Camii, Asarcık/Akyazı Köyü Gökçöl Camii, Asarcık/Kılavuzlu Köyü Camii, Asarcık/Alan Köyü Camii’lerinin revakları yapıyı U şeklinde dolandırmaktadır. Bkz. Can, *a.g.e.*, s. 20, 31, 35, 44, 61; Bayraktar, *a.g.t.*, s. 25, 31, 39, 62, 87, 90, 97, 99, 100, 102, 127.

¹⁸ Terme Aşağısöğütlü Camii, Kavak/Çakallı Camii, Salıpazarı Gökçeli Camii’nde ise revak bulunmamaktadır. Bkz. Can, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁹ Bayraktar, *a.g.t.*, s. 323-326; “Samsun’da ...”, s. 407-409.

çatı, içten düz ahşap tavan ile örtülüdür. Bu grubu oluşturan camiler genellikle küçük boyutlu olmasına rağmen yapılarda, kat kirişleri ve duvarlardaki dikmelerle belirginleşen iki katlı ve büyük ölçüde simetrik pencere düzeniyle desteklenen hareketli bir cephe tasarımı söz konudur. Tiryakioğlu Camii, yukarıda ifade ettiğimiz sınıflamada ikinci grup camilerle benzeşmektedir.

Tiryakioğlu Camii'nde harime U şeklinde yerleştirilmiş olan kadınlar mahfili, kibleye paralel üçerli iki sıra ahşap direklerle taşınmaktadır. Yörede iki katlı cephe düzeninde inşa edilen çoğu camide mahfil U şeklindedir²⁰. Dolayısıyla incelediğimiz caminin mahfili, yörede mevcut olan mahfillere benzer şekilde harimde yerini almıştır.

Tiryakioğlu Camii'ndeki süslemeler Doğu Karadeniz yöresindeki bazı çantı camilerde görülen süslemeler²¹ kadar zengin olmasa da bölge-

²⁰ Samsun yöresinde inşa edilen camilerde mahfil genellikle U şeklindedir. Çarşamba/Ordu Köyü Camii, Porsuk Köyü Camii, Kavak Bekdemir Camii, Asarcık/Kılavuzlu Köyü Camii, Koşaca Camii, Salıpazarı/ Gökçeli Camii, Terme Aşağısöğütü Camii'lerinde mahfil U şeklindedir. Bkz. Can, *a.g.e.*, s. 35, 63, 68, 58; Bayraktar, *a.g.t.*, s. 40, 63, 101, 130.; Salıpazarı/Muslubey Köyü Mezarlık Camii, Konakören Köyü Bakacak Mahallesi Camii, Esatçıftlığı Köyü Çatak Mahallesi Camii, Muslubey Köyü Bayramyurt Mahallesi Camii, Biçme Köyü Aşağı Mahalle Tahta Camii, Güzelvatan Köyü Merkez Camii, Konakören Köyü Merkez Camii, Merkez Yavaşbey Camii, Kızılot Köyü Merkez Camii, Karadere Köyü Camii, Karaman Köyü Camii, Yeşil Köyü Camii, Alanköy Camii, Yenidoğan Köyü Camii, Çarşamba/ Aşağıkavacık Köyü Cuma Camii, Tekkeköy/Güzelyurt Köyü Eski Camii, Sarıyurt Köyü Eski Camii, Ayvacık/Gülpınar (Balavur) Merkez Camii, Ardıç Köyü Camii, Terice Köyü Merkez Camii, Karşı Döngel Köyü Camii'lerinin mahfilleri U şeklinde planda yerini almıştır: bkz. Nefes, *a.g.e.*, s. 21, 38, 31, 37, 40, 43, 46, 49, 52, 55, 58, 61, 64, 70, 72, 75, 78, 84, 87, 89, 93; yöreye yakın bölgelerdeki camilerde görülen mahfillerde genellikle aynı şekildedir. Ordu/İkizce Laleli Eski Camii, Çaybaşı/Yeni Cuma Camii, Çayır Camii, Kargalı Camii, Eski Asak Camii, Kumru Şenyurt Köyü Camii, Perşembe Soğukpınar Köyü Hatipli Mahallesi Camii, Akkuş Çaldere Camii²⁰, Trabzon/ Uzungöl Filak Mahallesi Camii, Taşören Köyü Camii, Uzuntarla Camii, Çaykara Çambaşı Köyü Düz Mahalle Camii, Rize/Çayeli Ormancık Köyü Camii, Katamonu/ Çatalzeytin Çağlar Köyü Merkez Camii'lerindeki mahfiller U şeklindedir. Bayhan, "Ordu'dan Bazı..." s. 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 71; Karpuz "Trabzon'un ...", s. 292, 297, 298; Karpuz, "Rize Çayeli ..." s. 255; Can, "Kastamonu ve Sinop..."; s. 121.

²¹ Örneğin Çaykara Dernekpazarı Yukarı Kondu Camii'nde kapı kanatları, son mahfil katı ayakları, korkuluklar, minber ve tavan süslemeleri oldukça zengindir. Süslemeler arasında Mühr-i Süleyman, çeşitli rozetler, vazoda çiçekler, geometrik bezemeler görül-

deki aynı türden camiler arasında tezyinat yönünden yine de dikkat çekicidir.

Süslemelerin genellikle kapıda yoğunlaşması akla, yapının geçirdiği onarımlar sırasında, cami içindeki kimi süslemelerin kaybolmuş olabileceği ihtimalini getirmektedir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere simetrik düzende ele alınması gereken süslemelerin acemice işlenmesi nedeniyle simetri bozulmuş ve süslemeler ustanın zevkine göre şekillenmiş gözükmektedir. Dolayısıyla kapı üzerindeki mevcut süslemeler, taşra üslubunda şekillenen şematik bitkisel ve geometrik formlar olarak değerlendirilebilir. Benzer süslemeler, Samsun'daki kimi yapılarda da mevcuttur. Tiryakioğlu Camii kapılarındaki rozetlerin benzerleri Terme Dağdıralı Köyü Camii kapı kanatlarında görülmektedir²². Kapı üzerindeki şematik bitkisel süslemeler, Bafra Ulu Camii haziresinin duvar pencerelerindeki atkı taşlarına benzemektedir. Süslemeler arasında Tiryakioğlu Camii kapı kanatlarında gördüğümüz hasır örgüsü de bulunmaktadır²³. Kapı kenarlarında gördüğümüz hasır örgüler, Porsuk Köyü Camii'nin kapı kenarlarında, vaaz kürsüsü kaidesinde ve tavan eteklerinde mevcuttur²⁴. Yalnız buradaki süslemeler genellikle üçlü yivle oluşturulmuş ve saç örgü şeklinde işlenmiştir. Her iki ilçenin birbirine yakın konumda olmalarını göz

mektedir. Uzungöl Fidak Mahallesi Camii'nde geometrik süslemeler, stilize ağaçlar, laleler, çam kozalakları, serviler bulunmaktadır. Taşören Köyü Camii'nde tezyinat olarak laleler, vazoda çiçekler, nar, üzüm salkımları, stilize ağaçlar, rozet ve çark-ı felekler yer alır. Bkz. Karpuz, "Trabzon'un Çaykara ...", s. 283, 284; Samsun yöresinde ise Çarşamba/Gökçeli Camii'deki kalem işi nakışlar, Bekdemir Camii'ndeki natural bitkisel süslemeler ve Çarşamba/Porsuk Köyü Camii pencere şebekeleri, minber ve kapı süslemeleri oldukça dikkat çekicidir. Bkz. Can, *a.g.e.*, s. 77; Bayraktar, *a.g.t.*, s. 126-131. Ordu İkizce Laleli Camii'nde ise çeşitli geometrik süslemeler, gülbezekler, serviler, laleler görülmektedir. Bkz. Bayhan, "Ordu/İkizce'den ...", s. 10. Giresun'daki Tahtalı Camii'nin ise ajurlu pencere şebekeleri, minber tacı ve korkulukları ile tavan arasında kaldırılmış orijinal parçaları ince bir işçiliğin ürünüdür. Bkz. Nefes, "Giresun'da ...", s. 192-209. Ayrıca Doğu Karadeniz yöresi camilerindeki süslemelerle ilgili derli toplu bilgi için bkz. Mehmet Yavuz, "Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı", http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7/pdf/yavuz_mehmet2.pdf, 2009.

²² Can, *a.g.e.*, s. 54; Bayraktar, *a.g.t.*, s. 59.

²³ Bayraktar, *a.g.t.*, s. 77, fotoğraf 214.

²⁴ Bayraktar, *a.g.t.*, s. 128, 129, 130, fotoğraf 383, 384, 385, 389, 395, 396.

önüne alındığında ustaların birbirinden etkilenmiş olabilecekleri söylenebilir.

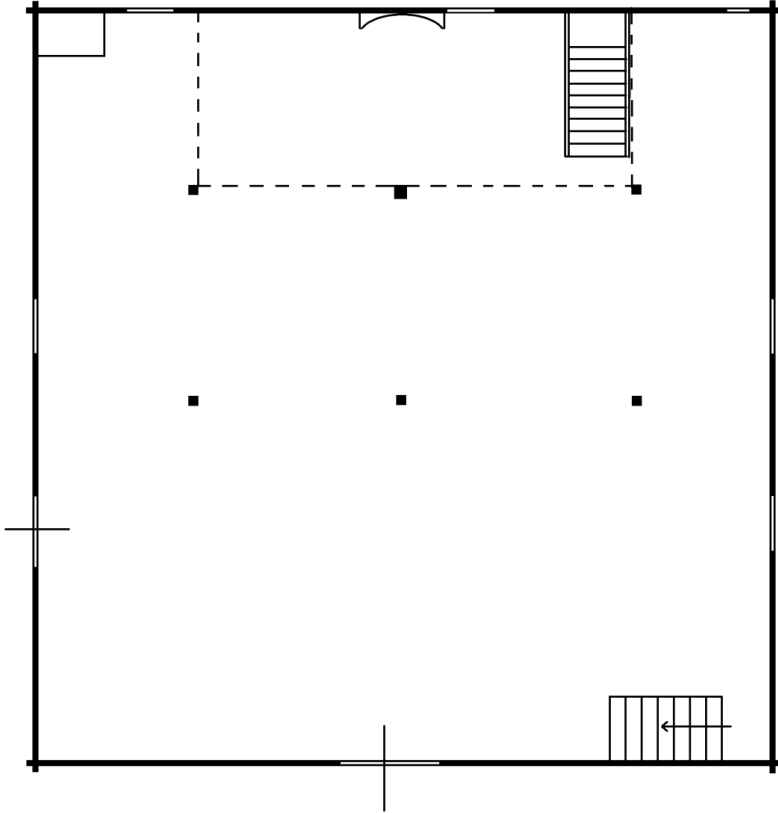
Şimdiye kadar hiçbir yayında adı geçmeyen Tiryakioğlu Camii, ahşap camilerimizin nadide örneklerinden birini oluşturmaktadır. Gereken onarımlarının yapılarak, günümüzde kaderine terk edilmiş durumda olan camiye sahip çıkılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Anonim, *Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri 2009*, Samsun, 2009.
- Aslanapa, Oktay, *Türk Sanatı*, İstanbul, 1993.
- Ataoguz, Özlem, "Kastamonu'nun Tarihi Evlerinden Örnekler", *Kültür ve Sanat*, S. 27, Ankara, 1995, ss. 40-43.
- Aytekin, O., *Ortaçağ'dan Osmanlı Dönemi Sonuna Kadar Artvin'deki Mimari Eserler*, Ankara, 1999, ss. 160, 169.
- Ayverdi, E. Hakkı, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri (Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdavendigâr ve Yıldırım Beyazıt 630-805 (1230-1402) I*, İstanbul, 1989, ss. 120, 133.
- Başkan, Seyfi, "Anadolu Selçuklu Devri Türk Ahşap Sanatı", *Bilim Birlik Başarı*, S. 45, İzmir, 1986, ss. 20-24.
- Bayhan, A. A., "Ordu/İkizce'den Bir Ahşap Camii: Laleli (Eski) Camii", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 14, Erzurum, 2005, ss. 1-22.
- Bayhan, A. A., "Ordu'da Yeni Tespit Edilen Camiler", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, S. 16, Erzurum, 2006, ss. 33-48.
- Bayhan, A. A., "Ordu'dan Bazı Tarihi Ahşap (Çantı) Camiler", http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayhan_ahmet_ali.pdf.
- Bayraktar, M.Sami, "Samsun Çarşamba'da Taceddinoğulları ve Osmanlı Dönemine Ait İki Ahşap Eser; Ordu ve Porsuk Köyü Camileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, Samsun, 2007, ss. 529-557.
- Bayraktar, M.Sami, "Samsun'da Anadolu Selçuklu ve İlhanlı döneminden kalan tarihi yapılar", http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/bayraktar_sami.pdf, ss. 85-118.
- Bayraktar, M.Sami, "Samsun'da Türk Mimarisinin Gelişimi", *Geçmişten Geleceğe Samsun 1. Kitap*, Samsun, 2006, ss. 399-425.
- Bayraktar, M.Sami, *Samsun ve İlçelerinde Türk Mimari Eserleri*, Atatürk Üniversitesi S.B.E., yayınlanmamış doktora tezi, Erzurum, 2005.

- Can, Yılmaz, "İlk İslam Şehirlerinin İki Önemli Unsuru: Cuma Mescidi-Daru'l-İmara İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *OMU İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, 1996, S. 8, ss. 123-140.
- Can, Yılmaz, "Kastamonu ve Sinop Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler", *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, .S. 14-15, Samsun, 2003, ss. 117-134.
- Can, Yılmaz, *Samsun Yöresinde Bulunan Ahşap Camiler*, İstanbul, 2004.
- Can, Yılmaz, "Samsun'da Bulunan İki Önemli Ahşap Eser Gökçeli ve Bekdemir Camileri", *Geçmişten Geleceğe Samsun 2. Kitap*, Samsun, 2007, ss. 509-527.
- Çam, Nusret, "İslam'da Bazı Fıkhi Meselelerin ve Mezheplerin Türk Cami Mimarisine Etkisi", *Vakıflar Dergisi*, İstanbul, 1990, Sayı 21, ss. 375-394.
- Çetinor, Bülent, "Doğu Karadeniz ve Evleri", *İlgi*, S. 44, İstanbul, 1986, ss. 15-22.
- Danışman, H. H. Günhan, "Samsun Yöresi Ahşap Mimarisinin Gelenekselliği – Bafra, İkiztepe Arkeolojik Verilerinin ışığında Çarşamba Gölçeli Camii'nin İncelenmesi", *IX. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, C. 1, Ankara, 1998, ss. 135-144.
- Dönmez, E. Emine Naza *Wooden Mosques of the Samsun Region, Turkey from the Past to the Present*, England, 2008.
- Erdemir, Yaşar, "Nakışlı Ahşap Camilerimizden Bir Örnek Erbaa-Fidiköy Ömerpaşa Camii", *ilim ve Sanat*, S. 12, Ankara, 1987, ss. 29-33.
- Fatsa, Mehmet, *Giresun Yöresinde Osmanlı Vakıfları ve Vakıf Eserleri*, Giresun, 2008.
- Gözenç, Selami, *Türkiye'nin Doğal Bitki Örtüsü ve Hayvan Toplulukları*, ([http://www.aof.anadolu.edu.tr/kitap/IOLTP/2291/unite05 .pdf](http://www.aof.anadolu.edu.tr/kitap/IOLTP/2291/unite05.pdf)), Eskişehir, 1998.
- Gür, Ş. Öymen, *Doğu Karadeniz Örneğinde Konut Kültürü*, İstanbul, 2000.
- İskender, Suat, "Trabzon'un Vakıfkebir İlçesinde Geleneksel Ahşap Mimari İçin Bir Örnek Refik Komut Seranderindeki Mimari Süsleme", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, S. 14, İstanbul, 1997-98, ss. 16.
- Karpuz, Haşim, "Trabzon'un Çaykara İlçesi Köylerinde Bulunan Bazı Camiler", *Vakıflar Dergisi*, S. XXI, Ankara, 1990, ss. 281-298
- Karpuz, Haşim, *Rize*, Ankara, 1992
- Karpuz, Haşim, "Geleneksel Trabzon Evleri", *Kültür ve Sanat*, S. 18, Ankara, 1993, ss. 19, 22.
- Karpuz, Haşim, "Rize Çayeli Ormancık Köyü Camii", S. Ü. *Selçuklu Araştırma Merkezi Prof. Dr. Yılmaz Önge Armağanı*, Konya, 1993, ss. 253-262.
- Kuniholm, P. I., "A 1503- Year Chronology For The Bronze And Iran Ages: 1990-1991 Progreest Report of The Aegean Dendrochronology Project", *VII. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1992, ss.131-130.
- Kuniholm, P. I., "Aegean Dendrochronoloji Project: 1993-1994", *XI. Arkeometri Sonuçları Toplantısı*, Ankara, 1996, ss. 181-187.
- Necati Demir, "Ordu ve Yöresinde Serendiler", *Kültür ve Sanat*, S. 36, Ankara, 1997, ss. 42-45.

- Nefes, "Eyüp, Giresun'da Yeni Tespit Edilen Bir Ahşap Camii, Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Samsun, 2009, ss. 187-209, <http://www.dinbilimleri.com/dergi/cilt9/sayi3/09030359.pdf>.
- Nefes, Eyüp, *Samsun Yöresindeki Son Dönem Ahşap Camiler*, Samsun, 2009.
- Nemlioğlu, Candan, "Göçeli (Gökçeli) Camii", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildiriler*, C.II, Konya, 2001, ss. 117, 136.
- Sözen, M. – Tanyeli, U., *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1992.
- Şahin, M. K., "Samsun-Çarşamba/Yaycılar Köyü-Şahyabil Köyü Camii", *Atatürk Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. 4, S. 2, Erzurum, 2004, ss. 15-36.
- Tan, Nail, "Batı Karadeniz Bölgesinde Ahşap Kapı Kilitleri", *Kültür ve Sanat*, S. 34, Ankara, 1997, ss. 35-37.
- Tan, Özdemir, "Kastamonu Köylerinde Geleneksel Mimari", *Kültür ve Sanat*, S. 27, Ankara, 1995, ss. 60-62.
- Yavuz, Mehmet, "Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı", http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt2/sayi7pdf/yavuz_mehmet2.pdf, 2009, ss. 306-322.
- Yılmaz, Emine, "Tacüddinoğulları Beyliği'nden Günümüze Açılan Pencere Ordu Köyü", *Barış Gazetesi*, Samsun, 2001, s. 2.
- Yücel, Erdem, "Trabzon'un Ev ve Konakları", *Kültür ve Sanat*, S. 5, Ankara, 1990, ss. 34-39.

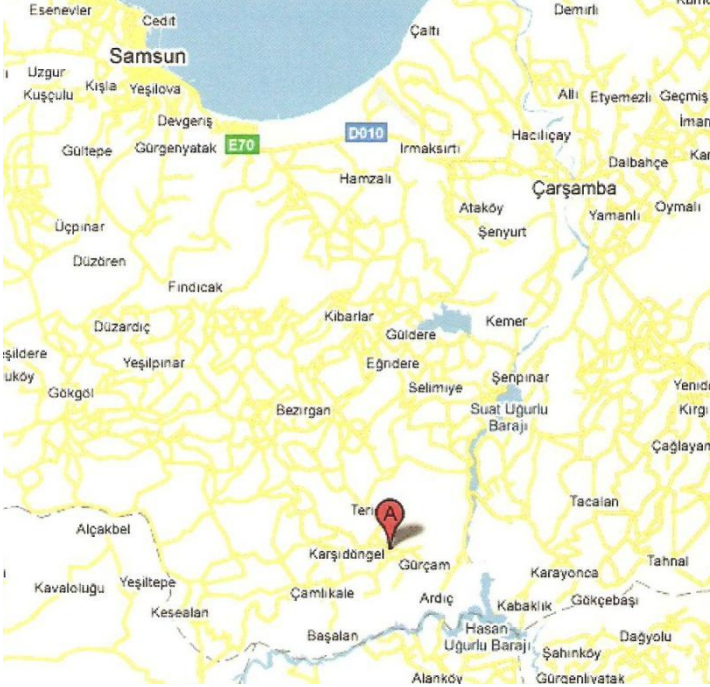


K

0 3m



Çizim 1: Tiryakioğlu Camii'nin planı



Harita 1: Google Maps'ten Tiryakioğlu Köyü



Resim 1: Ayvacık/Tiryakioğlu Camii'nin kuzey cepheden görünümü.



Resim 2: Ayvacık/Tiryakioğlu Camii'nin batı cepheden görünümü.



Resim 3: Ayvacık/Tiryakioğlu Camii'nin güney cepheden görünümü.



Resim 4: Ayvacık/Tiryakioğlu Camii'nin kuzey cephedeki süslemeli giriş kapısı.



170
OMÜİFD

Resim 5: Ayvacık/Tiryakioğlu Camii'nin kuzey cephedeki giriş kapısından detay.



Resim 6: Ayvacık/Tiryakioğlu Camii'nin kuzey cepheindeki giriş kapısından detay.



172
OMÜİFD

Resim 7: Ayvacık/Tiryakioğlu Camii'nin kuzey cephedeki giriş kapısından detay.



Resim 8: Ayvacık/Tiryakioğlu Camii'nin harimden görünümü.



Resim 9: Ayvacık/Tiryakioğlu Camii'nin minber kapı tacındaki.



174

OMÜİFD

Resim 10:Ayvacak/Tiryakioğlu Camii'nin mahfilinden harimin görünümü.

W. CANTWELL SMİTH'İN DİN FENOMENOLOJİSİNDE ORYANTALİZMİ AŞMA SORUNU

EMİR KUŞÇU

The Problem of Overcoming Orientalism in Phenomenology of Religion of W. Cantwell Smith

Abstract: We focus on three basic problems in this article. Firstly, we are interested in Smith's phenomenology which has criticized classical orientalism. According to this, Smith attributes a destroying purpose relating orientalism and essentialism to phenomenology of religion. Smith opposes to positivistic and historicist reductionism built by orientalism. He asserts that orientalist conception isolated religious texts from personal dimension by reifying them. Smith tries to build a pluralistic structure instead dualistic structure of orientalism. The second problem relates with developing a hermeneutical conception of Quran beyond western researchers' orientalist perspective on Quran. Smith opposes to orientalists who don't accept Quran as scripture and some historicist conception relating to Quran. Early orientalism's false convictions on Quran bases on their distorted conception on religion, language and history. It is vital to understand hermeneutically concept of historicity in order to avoid such a orientalism. Third problem relates with understanding religion by emphatic interpolation called insider's perspective instead orientalist definition. Smith tries to establish a dialogue between orientalist perspective and believer connected with religion and avoids from a monological orientalism.

Key Words: Orientalism, religious studies, identity, Quran.



Özet: Bu makalede üç temel problem üzerine odaklanılmaktadır. İlk olarak, klasik oryantalizmi tenkit eden Smith'in fenomenolojisiyle ilgilenilmekteyiz. Buna göre, Smith din fenomenolojisine oryantalizm ve özselciliğe ilişkin yıkıcı bir amaç atfeder. Smith, oryantalizm tarafından inşa edilen pozitivist ve tarihselci indirgemeciliğe karşı çıkar. Oryantalist anlayışın dini metinleri şeyleştirerek, onları personel boyuttan yalıtıldığını iddia eder. Smith oryantalizmin düalist yapısı yerine çoğulcu bir yapı inşa etmeye çalışır. İkinci problem, Kuran hakkında batılı araştırmacıların oryantalist perspektifinin ötesinde Kuran'ın hermenötik bir anlayışını geliştirmekle ilgilidir. Smith Kuranı kutsal bir kitap olarak kabul etmeyen oryantalistlere ve Kurana ilişkin tarihselci bir anlayışa karşı çıkar. Kuran hakkında erken dönem oryantalizminin yanlış kanaatleri, din, dil ve tarih hakkında onların çarpık anlayışına dayanır.

Anahtar Kelimeler: Oryantalizm, dini araştırmalar, kimlik, Kuran.



Bu makaledeki amacımız Cantwell Smith'in dini araştırmalarda oryantalizmi aşma konusunda din fenomenolojisinden nasıl ve ne şekilde yararlandığını göstermektir. Ama biz bu makalede onun din fenomenolojisinden neleri devşirdiğini ve ona hangi katkıları sağladığını göstermeye çalışmaktan çok Smith'in din fenomenolojisini hangi maksatla kullandığını aydınlatmaya çalışacağız¹ Smith'in din fenomenolojisinin pratikte bizim ne işimize yarayacağını gösterme hedefiyle onun oryantalizm eleştirisinin birbiriyle mutabık iki tutum olduğuna işaret edeceğiz.

Din Fenomenolojisinden Oryantalizmin Tenkidine Giden Yol

Din fenomenolojisi denen gelenek, üzerinde herkesin fikir birliğine vardığı bir süreç olmamakla beraber, gerek klasik manada gerekse de çağdaş manada muhtelif fenomenologları birbiriyle ilişkilendirmemizi sağlayan belli başlı ortak parametrelerden taşıdığı aşikârdır. . Bu parametreleri, indirgemecilik (gerek teolojik gerek pozitivist ve gerekse de tarihselci manada) karşıtlığı, hakikat iddialarını paranteze alma, kutsalın otonomisini savunma, din mensuplarının perspektifinden bakan sempatik anla-

1. Smith fenomenolojik araştırmayı, araştırılan konu hakkında bir şeyler öğrenmek ve ona kendi perspektifinden bir şeyler kazandırmak olarak tanımladığından, onun için fenomenolojik kavrayış bir tür öğrenme-öğretme diyalektiğinde gerçekleşen etkileşimsel bir hadisedir

ma², empirik ilgiler taşıma biçiminde sıralayabiliriz. Özellikle Smith'in çalışmalarında rastladığımız çağdaş ve yeni din fenomenolojisinin bu değerlere, oryantalizmi ve özselciliği yapıbozumuna uğratma gibi parametreleri eklediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Kanaatimize göre Smith'in çalışması, bir taraftan indirgemecilik karşıtlığı nedeniyle klasik din fenomenolojisi geleneğiyle bir süreklilik taşıırken, diğer taraftan oryantalizmi yapıbozumuna uğratmak suretiyle ona yeni bir açılım kazandırmıştır. Smith'in özellikle pozitivistik, tarihselci ve teolojik indirgemecilik karşısındaki eleştirel tutumuyla onun oryantalizm eleştirisi arasında bir tutarlılık ve bütünlük vardır. Zira ideolojik bir kurum olarak oryantalizmin temellerini sarsabilmek için indirgemeci olmayan, buna karşılık diyalojik olan bir perspektife ihtiyaç vardır.

Burada oryantalizm kavramıyla tamamen batı-merkezci kodlarla kendini inşa eden ideolojik bir söyleme atıf yapmaktayız. Doğu-Batı ayırımına dayalı oryantalizmin düalist bakış açısı ve özselciliği³ onun alâmetifarikasıdır. Buna göre, batı rasyonaliteyi, evrenselliği ve devingenliği temsil ederken doğu, durağanlığı, tarihselliği⁴ ve irrasyonelliği temsil eder. Edward Said'in haklı olarak vurguladığı gibi, aslında oryantalistlerin batılı kimlik hakkındaki tanımlamaları onların doğulu kimlik hakkındaki tanımlamaları vasıtasıyla inşa edilmiş bir ideolojik söylemdir. Oryantalist eserlerin pek çoğunun en temel problemlerinden biri, doğu hakkında konuşurken tamamen buyurgan, öğretici (ders verici) ve monolojik olmalarıdır. Oryantalizmin bu kimyası, doğulu dinler hakkında üretilen eserlerde açıkça kendini dışa vurur. Fakat biz burada daha çok oryantalizmi, batı-merkezcilikle eş anlamlı olarak kullanmayı tercih etmekteyiz. Batı merkezlik dediğimizde, aşına olunan ve egemen olan (batılı) bir dünya görüşünün evrenselleştirilerek, onun yabancı ve öteki (doğulu)

² Hillary Rodrigues ve John S. Harding, *Introduction to the Study of Religion*, London: Routledge, 2009, s. 76.

³ Zira oryantalist söylem, doğunun değişmeyen bir öze sahip olduğu inancını vurguladığından, özselci bir yaklaşımdır.

⁴ Burada özellikle İslam üzerinde inceleme yapan oryantalist araştırmacıların, gerek Kuran'ın gerekse de Sünnetin tarihselliğini ispatlamaya çalıştıklarını hatırlayabiliriz. Bkz. Fazlurrahman, *İslam*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1996, s. 60.

olan bir dünya görüşüne giydirilmesini kastetmekteyiz. Başka bir deyişle burada doğulu gelenekler, batılı kodlara hapsedilmekte ya da indirgenmektedir. Karl Marx ya da Max Weber'in sosyolojik çalışmalarına benzer bir biçimde bu batılı araştırmacılar doğulu dinleri ele alırken batılı gelenek içinde üretilmiş bir din algısını evrenselleştirerek onu doğulu dini geleneklere empoze etmeye çalışmaktadırlar. Bu politik olarak emperyalist, ilmi olarak gerçekçi olmayan bir yaklaşımdır.

Fitzgerald politik olarak Cantwell Smith'in araştırma tarzını eleştirse de, onun batılı din (religion) kavramını yapıbozumuna uğratan bir yönde ilerlemesini takdir etmek zorunda kalır. Hatta Smith'in bu tespitini kendi politik eleştiriye dayalı araştırması için bir hareket noktası haline getirir.⁵ Gerçekten de Smith, batı dünyasındaki "din" kavramının karşılığı olan bir kavramın hiçbir doğulu gelenekte varolmadığını düşünür. Ona göre örneğin Müslümanların kullandığı "din" kavramının İngilizcedeki "religion" kelimesiyle hiçbir alakası yoktur. Zira günümüzde batılı gelenekte kullanımda olan "religion" kavramı, dini geleneğin şahsi (personel) boyutunu yok sayan nesneleştirici ve gayri şahsileştirici bir kavramdır. Dolayısıyla İslami gelenekte Allah ile kul arasındaki şahsi bir ilişkiye işaret eden "din" kavramını "religion" kelimesiyle karşılamaya kalkışmak fenomenolojik manada ilmi bir yaklaşım olmayacaktır.

Oryantalist anlayış, doğulu gelenekleri araştırırken hayatı dini olan ve dini olmayan biçiminde ayırıştırır. Buna göre, dinin kamusal alandan farklı ve sadece vicdan boyutuna ait bir hadise olduğu düşüncesi oryantalist anlayışın tipik bir örneğidir. Burada dini alan hayatın diğer alanlarından izole edilir ve kendi dünyasına hapsedilir. Oysa böyle bir ayırım, sadece Batı metafiziğine özgüdür ve doğulu geleneklerde bunun bir eşine rastlamak son derece zordur. Smith, doğulu gelenekleri incelerken Batı merkezci kodlar tarafından şartlandırılmaya karşı uyarmaktadır. Sadece dini iman, kültürden kültüre farklılık arz etmez, aynı zamanda çeşitli medeniyetlerde dini imanın oynadığı rol de değişkendir. Batılı gelenekte

⁵ Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press, 2000, ss., 7-9

düalist metin anlayışının ürettiği, kültür-din ikilemi diğer medeniyetlerde neredeyse hiç görülmez. Hindu ya da Budist uygarlığı göz önüne aldığımızda, fark ederiz ki, dini olan kültürün diğer sektörlerinden kolayca tecrit edilemez. Doğulu gelenekler için dini iman, diğer sektörler gibi bir sektör değil, bilakis onları yapılandıran ve birbiriyle mutabık kalmasını sağlayan modeldir.⁶ Bu bakımdan din, hayatın bir boyutu değil, daha çok hayatın farklı boyutlarının tümünü birden ilgilendiren şemsiye bir kavramdır. Bununla birlikte, Richard King, din kavramının batılı bir manada kullanım biçiminin kolonyal ilgilerle olan ilişkisine dikkat çektiği bir bağlamda Smith'le tamamen hemfikirdir.⁷

Batılı değerlerle diğer değerleri çatışma içinde gören oryantlizmin düalist ideolojisinin ötesine geçilmelidir. Smith sembollerin fenomenolojik ve diyalojik analiziyle bu çatışmacı mantığın yerine tamamlayıcı bir mantığın olabileceğini bize göstermeye çalışır. Smith, Batı medeniyeti ve diğerleri arasında çatışmadan çok tamamlayıcılıktan bahsettiğinde Çinlilerin *Yang-Ying* sembolüne referans da bulunur. Smith, oryantlizmin çatışmacı ve düalist mantığı yani “ya Batı ya da Doğu” anlayışı yerine tamamlayıcı düalizmin “hem Batı hem Doğu” mantığını ön plana çıkarmaktadır.⁸

Bu bağlamda Smith'in oryantalist perspektifi tamamıyla dışlayıp dışlamadığı biçimindeki bir soru gündeme gelebilir. Kanaatimize göre, Smith oryantalist etkilerden tamamen kurtulamamıştır, örneğin onun din kavramının özünün Tanrı ve insan arasındaki bir ilişki biçimi olarak algılamasının onun Protestan bir araştırmacı olmasıyla bir ilişkisi olduğu söylenebilir.⁹ Benzer bir biçimde onun iman kavramının fazlaca ön plana çıkarmasıyla Batılı bir kavramı, iman yerine meditasyonu öne çıkaran

⁶ W. Cantwell Smith, *Believing-A Historical Perspective*, Oxford: Oneworld, 1998, s. 25

⁷ Richard King, “Orientalism and the Study of Religions”, *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John R. Hinnells, London: Routledge, 2005, s. 284.

⁸ W. Cantwell Smith, *The Faith of Other Men*, New York: Harper Torchbooks, 1972, ss., 76-78.

⁹ Cantwell Smith'in iman-gelenek ayrımının Protestan geleneğiyle olan ilişkisi hakkında bkz. Willard Gurdon Oxtoby, “Religionswissenschaft Revisited”, *Religions in Antiquity*, ed. Jacob Neusner, Leiden Brill, 1970, s. 603.

Budist geleneğe dayattığını söyleyen Ninian Smart'ı göz ardı edemeyiz. Ayrıca onun dini tarihin birliği kavramı tıpkı Eliade'nin yeni hümanizmi gibi dinler arasındaki farklılıklardan ziyade benzerlikleri vurguladığından, özselciliğe meyleder. Bununla birlikte doğası gereği, ben-merkezci, indirgemeci ve monolojik olan bir oryantalistliği sorguladığından, onu aşabilmemizi sağlayan fenomenolojik bir bakış açısını ürettiğini inkâr edemeyiz. Onun amacı sadece bir ideolojiyi yıkmak değil, aynı zamanda o ideolojiyi kullanarak yeni, farklı ve diyalogik bir iletişim tarzı geliştirmeye çalışmaktır.¹⁰ Ona göre, batılı araştırmacılarla doğulular arasında bir diyalog kurulmasını sağlayacak birleşmiş eleştirel öz bilinç zaruridir. Bu öz bilincin diyalogik olabilmesi için onun eleştirel olması yeterli değildir, bu bakımdan ayrıca "birleşmiş" olmalıdır. Bu ise oryantalist perspektifle doğulu din mensuplarının ve özellikle onların entelektüellerinin perspektifini, dine dışarıdan bakanla içeriden bakanın perspektiflerini birbirine entegre etmekle gerçekleşebilir. Bu anlamda Smith, aynı zamanda batılı olmayan din mensuplarının da kabul edebileceği bir din söylemi inşa etmekle diğer pek çok oryantalistten farklılaşır.¹¹

Bu bağlamda oryantalistler kendi geleneksel ve ideolojik ön yargılarından vazgeçmelidirler. Zira bir oryantalist, doğulu bir dini araştırırken artık o dine inananların imanını ve anlayış biçimini göz ardı ederek o dinden bir nesneymiş gibi bahsedemez. Bu ise onun özselci, düalist, monolojik ve indirgemeci bir mantıktan feragat etmesiyle mümkündür.

¹⁰ Burada araştırmacının kimliğinin araştırmacının ürettiği bilgiyle olan ilişkisi sorunu, ne es geçilebilir ne de olduğundan çok abartılabilir bir meseledir. Başka bir deyişle biz bir oryantalistin batılı kimliği ile onun ulaştığı sonuçlar (bilgi) arasındaki ilişkiyi inkâr etmemekle birlikte, bir araştırmacının hem batılı hem de oryantalistliğin münekkidi olabileceğine ihtimal verebilmekteyiz. Başka bir deyişle, araştırmacının kimliği (ırk, cinsiyet, sınıf, vb.) ile onun ürettiği bilgi arasındaki ilişki konusuna tekilci ve şabloncu yaklaşmak yerine çoğulcu yaklaşılabileceğini düşünmekteyiz. Kimlik kavramının tekilci ve statik olarak anlaşılabilmesi gerektiği ile ilgili olarak bkz. Sheila Greeve Davaney, "Between Identity and Footnotes", *Identity and the Politics of Scholarship in the Study of Religion*, ed. Sheila Greeve Davaney ve José Ignacio Cabezón, London: Routledge, 2004, ss., 33-34.

¹¹ Antonio R. Gualtieri, "Hermeneutics of the Old&New Orientalism", *The Contemporary Study of The Arab World*, ed. E. Sullivan ve J. Ismael, Edmonton: The University of Alberta Press, ss., 51-64.

Buna karşılık böyle bir diyalojik sürecin gerçekleşebilmesi için doğulu din mensubu da, kendi avami anlayışının ötesine giderek kendi geleneğine daha eleştirel, daha rasyonel ve daha felsefi bakabilmelidir. Kısacası Smith, her iki tarafın kendi sınırlı anlam dünyalarının dışına çıkmaları şartıyla sahici bir iletişime girebileceklerini düşünür.

Ona göre dünyanın şu anda en ziyadesiyle ihtiyaç duyduğu şey, doğu-batı ikilemi yerine bir doğu-batı bütünlüğünü yerleştirmektir. Bu yüzden kendini hak-batıl ve ben-öteki eksenindeki bir dışlamacılığa dayandıran ortaçağ Hıristiyan teolojisinin mirasçısı olan Aydınlanmacı anlayışın körüklediği düalist mantık yerine batının sembolleri ve doğunun sembolleri arasında bir tamamlayıcılık ilişkisi kurulmalıdır. Burada Smith'in bir oryantalist olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı sorusu çok da önemli değildir. Zira oryantalizmi tek bir türe indirgersek, biz de en az oryantalistler kadar özselci bir tutum takınmış oluruz. Dolayısıyla Smith oryantalist olarak tanımlansa dahi, bu farklı ve diyalojik bir oryantalizm olacaktır. Zira Smith, diğer pek çok oryantalist gibi pozitivist ve tarihselci bir yöntemi izlemekten çok hermenötik ve fenomenolojik bir araştırmacıdır. Onun hermenötik ve fenomenolojik bir araştırmacı olması, araştırdığı konuyu o konunun niteliğine uygun bir bakış açısıyla değerlendirdiği manasına gelir. Hatta bu yönelimde Smith o kadar ileri gider ki, batılı bir araştırmacının doğulu bir din mensubuyla bir diyalog ve dostluk münasebeti kurması gerektiğinden bahseder. Ona göre böyle bir dostluk ilişkisi ya da diyalog ortamı kurulmaksızın, bir dini anlamak söz konusu değildir. Bu yüzden Smith, din mensubunun bakış açısının ışığında kendi araştırmasını test ya da kritik etmeyen bir araştırmacının beşeri (humane) bilgiye ulaşamayacağını belirtir.

Kuran Araştırmalarında Post-Oryantalist bir Perspektifin İnşası

Smith'in oryantalizm tenkidinin en belirgin biçimde kendini hissettirdiği eseri *What is Scripture*'dir. Özellikle İslam dini üzerinde çalışan oryantalistlerin Kuran üzerinde yoğunlaştıklarını hesaba katacak olursak, Smith'in kutsal kitap fenomenini ele aldığı bir bağlamda oryantalizm sorununun üzerine eğilmesi şaşırtıcı değildir. Smith her şeyden önce

Kuranı kaynağı beşeri ve mesajı tarihsel bir kitap olarak ele alan oryantalistlerden farklı olarak, Kuran'ın kutsal bir kitap olduğunu düşünür.

Kutsal kitap kavramı Batı kültüründe ilk lahzada kozmik bir anlamdan çok beşeri bir anlamı ima etmektedir. Kutsal metinlerin beşeri oldukları konusundaki yanlış kanaat, oryantalistlerin, Batılı olmayan kültürlerle ilgili yaklaşımındaki hatalı tutumun bir yansımasıdır. Kuran batılılar tarafından kutsal bir kitap olarak değil, daha çok diğer kültürlerle ait herhangi bir kitap olarak görülür. Oryantalistler Kutsal kitap kavramıyla ilgili hiçbir doyurucu anlayışa sahip değillerdir ve kutsal metin kavramıyla işaret edilen şeyin üzerinde düşünmeksizin bu kelimeyi kullanmaktadırlar. Oysa kelimenin sahici anlamıyla Kuran'ın bir kutsal kitap olduğu kabul edilmezse, Kuran'ı anlamak mümkün olmaz. Bireyin, toplumun meseleleriyle ilgili saptamalar sahip olan Kuran, kutsal kitap kavramının gerçek anlamında düşünülmezse, insanlık tarihindeki rolü anlaşılamayacaktır. Hatta Smith, Kuran'ın değerinin kavranamazsa, kutsal kitabın gerçek anlamının da asla anlaşılamayacağını savunur. Böylece Smith, kutsal kitabın gerçek anlamının kavramsallaştırılmasında Kuran'a merkezi bir rol atfetmekle ilginç bir tutum sergilemiştir.¹²

Smith, Kuran'la ilgili temel gerçeğin, onun on dört yüzyıl boyunca kutsal bir metin olarak varlığını sürdürdüğü gerçeği olduğunu belirtir. İkinci temel sorunun ise, oryantalistlerin Kuran'ın anlamını sadece 7. yy.ın Arap dünyasında arama hatası olduğuna değinir. Smith, Batılıların Kuran anlayışına "Kuran'ın Muhammet Teorisi" adını verir. Ona göre, Kuran'ın anlamının onu kaleme aldığı var sayılan Muhammet için taşıdığı anlamdan ibaret sayan "K.M.T", tarihi yeterince ciddiye almamaktadır. Kurana yönelik tarihselci yaklaşım, Kuranın ilahi bir kökene dayanmadığını daha çok 7. yüzyılın dünya görüşüne dayandığını ileri sürerken, o dönemim tarihsel, kültürel ve sosyal şartları ile Kuran ayetleri arasında ilişkiler kurarak ayrıntılı tahlilleriyle ön plana çıkmaktadırlar. Kuran'ın ilk muhatabı olan Arap müşrikleri de, Kuran'ın Hz. Muhammet tarafından uydurulduğuna ilişkin bir iddiaya sahip olsalar da, Smith'in işaret

¹² W. Cantwell Smith, *What is Scripture*, London: SCM Press, 1993, ss., 68-69

ettiği “K.M.T”, bundan bütünüyle farklı olan tarihselci bir bakışın ürünüdür. Tarihselci bakış, modern bir bakıştır ve müşriklerin Kuran’a yönelik suçlamalarıyla karıştırılmamalıdır. Zira tarihselci yaklaşım, bir tarih, bir din ve bir dil anlayışını da beraberinde getirmektedir. İşte Kuran’ın indirildiği dönemdeki inkârcılarda mevcut olmayan şey budur. Smith, tarihselci yaklaşımın Kurana yönelik yorumlarını tetikleyen bu, tarih, din ve dil anlayışlarını teker teker, ve ayrıntılı bir biçimde ele alır.

İlk olarak Kuranı yanlış konumlandıran oryantalistlerin tarih anlayışını eleştirir. Ona göre Batılı akademik düşünce, büyük ölçüde analitik düşünce biçimine dayanmaktadır. Analitik düşünce, tarihi ölü bir geçmişle özdeşleştirir. Analitik anlayışa göre, tarihinin yapması gereken, metni tarihsel süreçteki tarihsel bir an içinde düşündürmektir. Metin, zihinsel alan içinde kalarak parçalara ayrılması gereken ve tarihsel anlamda ilk defa ortaya çıktığı dünyaya geri gönderilmesi gereken bir şeymiş gibi düşünülür. Oysa tarih, geçmişe özgü bir şey olmaktan çok bir süreçtir. Bu bakımdan tarih incelemesi, sürecin incelenmesidir.¹³ Smith’e göre, oryantalistler, Kuran’ın yarattığı etkiden çok, onun oluşumuna yol açan faktörler üzerinde düşünmede ısrar ettiler. Özellikle oryantalistler Kuran surelerini yeni bir kronolojik düzen içinde ele alma gayretleri ve Yahudi ve Hıristiyan metinlerin peygamberin Kuranı oluşturmasında ona nasıl kaynak teşkil ettiklerine ilişkin yorumları, Kuran’ın gelecek tarihte nasıl bir etki yarattığını anlamaya çalışmadıklarına işaret eder. Bunun yerine metnin oluşumuna yol açan nedenleri tahlil ettiler. Oysa Kuran’ın önemi, onun tarihsel arka planında değil, insanlığın yaşantısı üzerindeki devam eden etkisinde yatar. Zira Kuran yüzyıllar boyunca tarihin değişmekte olan bağlamlarında ortaya çıkan yeni sorunları aydınlatan bir metindir. Oryantalistler, Kuran tefsir geleneğinin önemini yeterince anlayamamışlardır. Onların, tefsir geleneği üzerine eğilmekten kaçınmalarının sebebi, en erken tefsirlerin Hicri 3. yy.a dayanmasıdır. Onlar güttükleri tarihselci yaklaşımın bir sonucu olarak, tefsir geleneğini Kuran’ın gerçek anlamına ulaşmak için mutlaka göz önünde bulundurulması gereken 7. yy.ın Arap

¹³ Smith, *a.g.e.*, ss., 76-80.

dünyasına uzak olduğunu düşündüklerinden bu geleneğe itibar etmemişlerdir. Oysa Smith'e göre tarih, akış halinde olan bir süreç olarak anlaşılacaksa, hakiki anlamda "bir şeyin" tarihselliğinden bahsetmek de imkânsız olur. Tarihselciler, Kuran'ın sadece 7. yy.ın dünyasına ait olduğunu iddia ettiklerinden, Kuran'ın ayrıca eş zamanlı olarak hem 11. yy. hem 14. yy. hem de 21. yy.ın metni olduğunu anlayamadılar. Ayrıca Kuran'ın sadece Arap kültürüne özgü bir metin olduğunu ileri sürmelerinden, onun Arap kültürüne ait olduğu kadar, Nijerya, Hindistan ve Çin kültürüne de ait olduğunu kavrayamadılar. Kuranı anlamak demek, onun ilk defa ortaya çıktığı 7. yy Arap dünyasındaki anlamını anlamak değil, daha çok yüz yıllar boyunca onun beşeri tahayyüle, yazınsal eserlere İslam hukukuna, sufi tecrübeye, felsefi spekülasyonlara, aile içi münasebetlere nasıl ilham verdiğini anlamak demektir. Bu bakımdan Kuran'ın anlamı ve hakikati, milyonlarca insanın izlenimleri tarafından yapılandırılır. Batılı araştırmacılar, tarihi donuk bir resim gibi algıladıklarından, Kuran ve tarih arasındaki ilişkiyi yanlış anlamışlardır. Oryantalistlerin, Kurana yönelik tarihselci tenkitleri, paradoksal bir biçimde tarih dışıdır. Kuranı gerçek anlamda tarihsel bir metin olarak anlayabilirsek, o vakit bu erken dönem oryantalistlerinin Kurana yaklaşımlarının tarihsellik açısından başarısız olduğunu da görebiliriz.¹⁴

Smith'in erken dönem oryantalistlerinin din anlayışlarına yönelik tenkidi, ikinci bir meseledir. Zira Müslümanlar, oryantalistlerin İslam'a yönelik çalışmalarını kendi inançlarının aleyhine bir faaliyet olarak değerlendirmişlerdir. Özellikle din tenkidinin hareket noktası, Aydınlanmacı rasyonalizmdir ve Aydınlanmacı rasyonalizme dayanan analitik düşünce Smith'e göre, varlığın bütünlüğüne ilişkin beşeri anlayıştan bütünüyle uzaklaşmıştır. Ona göre, din, varlığın bütünlüğüne ulaşmayı sağlayan beşeri bir çaba olarak anlaşılmalıdır. Özellikle İslam dininin temeli olan tevhit kavramı, varlığın bütünlüğü fikrini temsil ettiğinden, İslam'ın dünya tarihindeki özel yönünü açığa vurur.

¹⁴ Smith, *a.g.e.*, ss., 80-82.

Oryantalist din anlayışı, kendi dışındaki dinlere karşı hoşgörüsüz bir zihin yapısına sahip olmasından ötürü, kendileri dışında kalanların din anlayışının meşru olmadığını düşünür. Smith, “Batının din anlayışı” derken sadece Yahudi Hıristiyan geleneğini kastetmez ayrıca Seküler zihniyete de atıf yapar. Tarih biliminin, bir kökenler bilimi olarak anlaşılması, dinler tarihi araştırmalarının dinler hakkında renkli yorumlara ulaşmasında katkısı olmuş olabilir. Fakat özellikle “Bing-Bang” teorisini, dinler tarihine tatbik etme çabaları, Smith’e göre, tarihin devam ede gelen bir süreç olarak anlaşılmasına ters düşer. Zira bu teori açısından, her bir dini metnin özel bir nesne olarak sadece belli bir zamanda ve belli bir yerde bir anlam taşıdığı var sayılır. Başka bir deyişle, bir dini anlamak için tarihçiyi dinin ilk defa ortaya çıktığı anı yeniden inşa etmeye çağırılmaktadır. Oysa Smith, meşe palamudunun beşeri hayattaki öneminin incelenebilmesi için, meşe palamudundan daha fazlasına ihtiyaç duyduğumuza işaret eder. Böylece tarihselcilerin bir bakıma İslami tecrübenin statik bir dünyada yansıyan anlamını tasvir etme teşebbüslerinin ötesine gider.

Oryantalizm Yerine İçeriden Anlama

Cantwell Smith, diğer pek çok oryantalistten farklı olarak dini gelenekleri sadece geçmişin belli bir bağlamına ait donuk resimler olarak algılamaz, bunun yerine İslamiyet, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dini geleneklerin hala yaşamakta olan süreçler olduğunu düşünür. Oryantalistlerin pek çoğu din kavramının feodal bir kurgu olduğu yolunda bir önyargıya sahiptirler. Bununla birlikte, Smith, dinin sadece ortaçağa ait bir fenomen olmadığını, bunun yerine tarihsel süreçle birlikte evrilen beşeri bir vizyon olduğunu düşünür. Başka bir deyişle, insanlığın varolduğu her yerde dini geleneklerde onlarla birlikte varolacaktır, fakat onların içeriği ve formasyonu sürekli bir biçimde yenilenecek ve değişecektir. Bu bağlamda Smith tercih ettiği metodolojik tavrın (diyalojik fenomenoloji) doğal bir neticesi olarak, daha çok yaşayan dinler üzerine odaklanmaktadır. Dolayısıyla örneğin sadece İslam’ın klasik dönemi üzerine çalışmaz, ayrıca modern bir fenomen olarak İslam üzerine de çalışmalarını yoğunlaştırılmaktadır. Bu bağlamda onun kaleme aldığı *Islam in Modern History* ve

Modern Islam in India adlı eserleri hatırlayabiliriz. Onun modern İslami hayat arasındaki temel düşüncesi, İslam'ın modernizm tarafından dönüştürülmektense, modernitenin İslami kodlarla dönüştürüldüğü biçimindedir. Dolayısıyla Modern bir İslam'dan bahsetmek kadar meşru olan bir şey de, İslami bir moderniteden bahsetmektir. Smith'in bu görüşü, modern dini akımları modernitenin sosyolojik koşullarına irca etmeye yatkın olan indirgemeci anlayışın ezberini bozmaktadır. Smith, Batılı olmayan medeniyetlerin modernleşirken, kendi dini imanlarını, terk etmediklerini belirtir. Üstelik Smith'e göre, bu medeniyetler, modern dünyanın seküler kavramlarını kendi hayat tarzları ışığında yeniden yorumlamışlardır.¹⁵ O, bu konuda şöyle söyler. "Bu, bizim insanlığın kendisine göre hareket ettiğini umduğumuz yenedünya cemaatinin, yeni aktivasyonlara açık hale getirilen Budist, Hindu ve İslami gelenekleri kapsayan ve doğrulayan bir dünya cemaati olması gerektiği anlamına gelir."¹⁶

186
OMÜİFD

Oryantalistler dinlerle ilgili yalan yanlış tanımlamalarda bulunmuşlardır. Bunlardan en meşhuru oryantalistlerin İslam sözcüğü yerine "Muhammedilik" sözcüğünü tercih etmesidir.¹⁷ Bunun gibi ifadeler, bu dinlere inananların kendi tanımlamaları olmaktan çok, oryantalistlerin keyfi tanımlamalarıdır. Bir Hindu, Hinduizm diye bir dine inanmaz daha çok pratikte farklı geleneklere özgü farklı sembollerle kendi kutsal deneyimini ifade eder. Dini geleneklerin nesneleştirilmesiyle sonuçlanan bu tür din tanımlamalarına Smith'in karşı çıkışıyla onun Hindu gelenek üzerindeki araştırmaları arasında bir ilişki vardır. "Hinduizm, Budizm ve Konfüçyanizmin her biri, bir dizi ayrı sistem olarak bir din olarak isimlendirilir. İnsanların dini hayatını anlamanın yolunun en azından bu çeşitli sistemlerin her biri hakkında bir şeyler öğrenmekten geçtiği zannedilir. Muhtemelen sizler, benim bu yaklaşıma meydan okumaya yöneldiğimi gördüğünüzde şaşıracaksınız. Arzum örneğin Budizm'i size anlatmak değil, sizin Budistleri anlamanıza yardımcı olmaktır"¹⁸

¹⁵ Smith, *The Faith of Other Men*, s. 108.

¹⁶ Smith, *Believing-A Historical Perspective*, s. 78.

¹⁷ Edward Said, *Oryantalizm*, İstanbul: İrfan, 1998, s. 378.

¹⁸ Smith, *The Faith of Other Men*, s. 16-17.

Çoğu insana göre Hindular, ineğe tapmaktadır ve bu son derece cahilce bir inançtır. Oysa Smith bu ezbere karşı çıkarak, bir Hindu için ineğin sadece bir hayvan olmadığını, onun biyolojik varlığının ötesinde kendisinde kâinatın anlamının gizli olduğu kutsal bir sembol olduğunu belirtir. Buna paralel olarak Budistler için odak bir sembol olan *Byu* adlı inisyasyon seremonisi, bir batılı için sadece bir çocuğun ana-babasının bakımından çıkması anlamına gelebilir. Hiç kuşkusuz böyle bir bakış indirgemeci bir niteliğe sahiptir. Oysa *Byu* seremonisinin anlamı, Buda'ya ilişkin kozmik ve tarihsel kıssaların çocuk üzerindeki varoluşsal tesirini anlamakla ortaya çıkar.¹⁹ Bu inisyasyon sayesinde çocuk, kendi benliğinin ötesine geçer ve Budist mitlerdeki ideal imgeye uygun olarak kendini yeniden inşa eder. Onda kutsalın bu inşa gücünü göremeyen oryantalist zihin bu inisyasyon ritüelindeki çocuğun gözlemlenemez bir biçimde Budalaşma sürecini anlayamaz. İnisyasyon ritleri, eğer indirgemeci bir bakışla ele alınmazsa, sembollerin yaşayan bir gerçeklik olarak anlam dünyamız üzerindeki canlı etkisini göstermektedir.

Oryantalistler din kavramını tanımlarken büyük ölçüde kendi kültürlerinin belli bir evresindeki din anlayışını esas almışlar ve kavramın farklı anlama biçimlerini ötelemişlerdir. Böylece statik, özselci ve Batı-merkezci bir din anlayışını bütün dinler için uygun bir kalıp olarak değerlendirmişlerdir. Oysa doğulu dindarların kendi dinselliklerini ifade etme biçimlerinin Batılı olandan farklılığı kabul edilmeden sahici ve fenomenolojik bir anlayış inşa edilemez. Örneğin Hindular ve Müslümanlar için din kavramı, Batı'da olduğu gibi ne öğretisel ne de sistematik bir şeyi ima eder; bilakis bunların ötesinde özelde dindarın iman vizyonu ile ilgili bir kavramı ifade eder. Öyleyse din kavramı, onu kullanan kişinin kendisiyle ilişkilendirdiği fenomenlere göre farklı biçimlerde anlaşılabilen bir kavramdır.

Birbirinden farklı sembolleri anlayabilmek için, özselci anlayıştan farklı olarak çoğulcu bağlamın varlığının farkındalığına erişilmelidir. Bu çoğulcu bağlamın farkına varmak iki konuyu ön plana almamızı icbar

¹⁹ Smith, *a.g.e.*, s. 44-45

eder. Birincisi, dine dışarıdan bakan gözlemcinin, araştırdığı cemaat kendi imanını nasıl anlıyorsa onu o şekilde tasvir edebilmesi gerekir. İkinci olarak cemaatin iman anlayışının, insanlığın dini çeşitliliği olgusuyla olan münasebeti ortaya konmalıdır. Araştırmacı diğer dindarların dinsellikleri ışığında kendi geleneğinin dinselliğini test etmek durumundadır. Test edilmesi gereken dini önermeler ya da nesnelere değil, onların ışığında aydınlanan kâinata, kendimize ve hayata olan bakış açımızdır. Kendi imanımızın değerini tartabilmek için diğer din mensuplarının sembollerine ihtiyaç duyarız.

Kaynakça

- Baird, Robert , *Category Formation and the History of Religions*, Paris: The Hague, 1971
- Cox, James, *From Primitive to Indigenous: The Academy Study of Indigenous Religions*, London: Ashgate, 2007
- Davaney, Sheila Greeve, "Between Identity and Footnotes", *Identity and the Politics of Scholarship in the Study of Religion*, ed. Sheila Greeve Davaney and José Ignacio Cabezón, London: Routledge, 2004
- Fazlurrahman, *İslam*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1996
- Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press, 2000
- Gualtieri, Antonio R., "Hermeneutics of the Old&New Orientalism", *The Contemporary Study of The Arab World*, ed. E. Sullivan and J. Ismael, Edmonton: The University of Alberta Press
- King Richard, *Orientalism and Religion*, London: Routledge, 2001
- _____ "Orientalism and the Study of Religions", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, ed. John R. Hinnells, London: Routledge, 2005
- Kuşcu, Emir, *Dinleri Anlamada Fenomenolojik Yöntem Sorunu: W. Cantwell Smith Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2010
- Madigan, Daniel A., *Quran's Self-Image*, New Jersey: Princeton University Press
- Oxtoby, Willard Gurdon , "Religionswissenschaft Revisited", *Religions in Antiquity*, ed. Jacob Neusner, Leiden Brill, 1970
- Rodrigues, Hillary and John S. Harding, *Introduction to the Study of Religion*, London: Routledge, 2009.

- Said, Edward, *Oryantalizm*, İstanbul: İrfan, 1998
- Segal, Robert, "Categorizing Religion", *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*, ed. Armin Geertz and Russell McCutcheon, Boston: Brill, 2000
- Smart, Ninian, *Dimensions of The Sacred*, Berkeley: University of California Press, 1996
- Smith, W. Cantwell, *Believing-A Historical Perspective*, Oxford: Oneworld, 1998
- _____, *The Faith of Other Men*, New York: Harper Torchbooks, 1972
- _____, *What is Scripture*, London: SCM Press, 1993
- _____, "Comparative Religion: Whither and Why", *Essays in Methodology*, ed. M. Eliade and J. Kitagawa, Chicago: University of Chicago Press, 1959.



İLK DÖNEM Şİİ TEFSİRİNİN KAYNAKLARI

ASLAN HABİBOV*

The Sources of Shiite Tafsir in the Early Period

Abstract: In this article are studied the sources of shiite tafsir in the early period referring to tafsirs that written by Ayyashi and Gummi, particularly in their period. It is emphesized that Shi'a tafsir has six main sources and being information about them.

Key Words: Tafsir (interpretation), Shia, Hazrat Muhammad, Sahaba, Imams.



Özet: Bu makalede ilk dönem Şiî müelliflerden Ayyaşî ve Kummî tarafından kaleme alınan tefsirler esas alınarak bu dönemin tefsir kaynakları ele alınmaktadır. İlk dönem Şiî tefsirinin altı kaynağı olduğu vurgulanmakta ve bunlarla ilgili bilgi verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Şia, Hz. Muhammed, Sahabe, İmamlar.



Giriş

Müstakil tefsir çalışmalarının ortaya çıkmaya başladığı tâbiûn döneminde tam anlamıyla ortaya çıkan Şiî tefsiri günümüze kadar dört aşamadan

* Dr., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Din ve Sosyal Düşünce Tarihi Bölümü.

geçmiştir. Bu dört aşamayı; (1) İlk Dönem veya Birinci Rivayet Dönemi (I-IV. asır), (2) Orta Dönem veya Birinci Rivayet Dönemi (IV-XI. asır), (3) Son Dönem veya İkinci Rivayet Dönemi (XI-XIII. asır), (4) Çağdaş Dönem veya İkinci Rivayet Dönemi (XIV-XV. asır) şeklinde kategorize etmek mümkündür. İlk döneme ait tefsirlerden sadece beş tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Bunlar İmam Ca'fer es-Sâdık, İmam Hasan el-Askerî, Furât b. İbrahim b. Furât el-Kûfî, Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî ve Ali b. İbrahim b. Haşim el-Kummî'ye nisbet edilen tefsirlerdir.

İmam Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen tefsirin ismine Şîi kaynaklarda rastlanılmadığı gibi tefsirin ravilerinin önemli kısmı da meçhuldür. Ayrıca, diğer Şii-imâmî kaynaklardaki rivayetlerle yapılan karşılaştırmada bu tefsirin çok farklı bir hüviyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. İmam Hasan el-Askerî'ye nispet edilen tefsirin ismi kaynaklarda geçmesine rağmen ilk ravileri ya meçhuldür veya zayıf olmakla itham edilmişlerdir. Bununla birlikte Şeyh Sadûk bu tefsirden rivayette bulunmuş ve diğer bazı önemli Şîi âlimler bu esere değer vermişlerdir. Bu durum, tefsirin kısmen de olsa Hasan el-Askerî'ye ait olabileceğine işaret etmektedir. Furât el-Kûfî'ye nispet edilen tefsire gelince, ilk dönem İmâmîyye Ricâl ve Fihrist kaynaklarında bu tefsirin ismine rastlanılmadığı gibi tefsirdeki bazı rivayetler de İmâmîyye'nin temel prensiplerine ters düşmektedir. Bu sebeple Furât el-Kûfî'nin tefsiri tam anlamıyla ilk dönem İmâmî tefsir kaynakları arasında sayılamaz. Buna mukabil Ayyâşî ve tefsiri konusunda İmâmîyye uleması ittifak halindedir. Ancak rivayetlerdeki senetlerin hazf edilmiş olması tefsirin sıhhatine halel getirmiş ve itibar derecesini belli ölçüde düşürmüştür. Bu husus İmâmîyye ulemasınca dile getirilse de, söz konusu eser ilk dönemden günümüze kadar önemini kaybetmemiş, kendisinden sonra yazılan eserlerin önemli kaynakları arasında yerini almıştır. Eserin bir kısmının kaybolmuş olması bile bu durumu değiştirmemiştir. Kummî tefsiri de birtakım problemler içermektedir. Zira bu tefsirin ravisi meçhuldür; bunun yanında meçhul ravi, hocasının dışında diğer bazı kişiler tarafından aktarılmış rivayetlere de yer vermek suretiyle tefsirin değerini

düşürmüştür. Ancak bu husus Şîî âlimler tarafından pek dikkate alınmamış, dolayısıyla eser temel kaynak olarak kullanılmıştır.¹

Kısaca bahsettiğimiz ilk dönem Şîî tefsirlerinden Ayyâşî ve Kummî tefsirleri ile ilgili olarak Şîî çevrelerde konsensüs olduğu anlaşılmaktadır. Biz bu makalede bu iki tefsiri esas alarak ilk dönemde Şîî tefsirinin kaynaklarını incelemeye çalışacağız.

Bu makalede inceleyeceğimiz tefsirlerden Ayyâşî tefsiri tam anlamıyla bir rivayet tefsiridir. Kummî tefsirini ise rivayet ağırlıklı dirayet tefsiri olarak nitelendirmek mümkündür. Ancak Şîî âlimler çalışmalarında bu tefsiri de rivayet tefsirleri kategorisinde değerlendirmişlerdir.² İlk dönem Şîî tefsirler incelendiğinde, altı kaynağın kullanıldığı görülür. Bunlar; Kur'an, Hz. Peygamber, Sahâbe, Tâbiun, Ehl-i Beyt İmamları ve İsrâilî bilgilerdir. Kur'an'ın tefsirinde başvurulan en önemli kaynaklar hiç şüphesiz Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt İmamlarıdır.

1. Kur'an

Kur'an'ın anlaşılması hususunda en önemli, sağlam ve güvenilir yol, Kur'an âyetlerinin kapalı kısımları diğer âyetlerde açıklanmaktadır.³ Çünkü Kur'an'ın bir yerinde kısa ve kapalı olarak zikredilen bir husus başka bir yerinde vuzuha kavuşturulmaktadır.⁴ Tefsir usûlünde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri olarak isimlendirilen bu metodun en sağlam metot olduğu hususunda İslam âlimleri ittifak etmişlerdir.⁵

Başta da belirttiğimiz gibi ilk dönem Şii tefsirlerinin en temel kaynaklarından biri Kuran'dır. Konuya geçmeden önce İmâmiyye Şîasının

¹ Şîî tefsirinin doğuşu ve tarihi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007, s. 9-76.

² Örneğin bkz. Hâdi Mârifet, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, Meşhed 1998, II, 326-327; Âdil Nûrali Nâdirali, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirîn İnda's-Şîa*, (Basılmamış Doktora Tezi), Beyrut 1990, s. 124-131.

³ İzzet Derveze, *Kur'anü'l-Mecid*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul 1997, s. 178.

⁴ Mehmet Soysaldı, *Nüzûlünden Günümüze Kur'an ve Tefsir*, Ankara 2001, s. 159.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara 2005, I, 40.

Kur'ân tarihi çerçevesinde Kur'ân anlayışına kısaca değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Ehl-i Sünnet müfessirlerde olduğu gibi,⁶ Şîî müfessirler de Kur'an'ın Kadir gecesinde tamamının mı yoksa bir kısmının indirildiği hususunda fikir birliği mevcut değildir. Bir kısım ulema Ehl-i Sünnetle aynı görüşü paylaşırken, bazıları da Kur'an'ın tamamının bir kerede Hz. Peygamber'in kalbine nazil edildiği, daha sonra olaylara binaen parça parça indirildiğini iddia etmişlerdir. Mesela, İmam Sâdık şöyle demiştir: "O topluca Ramazan ayında Beytu'l-Ma'mûr'a inmiştir. Sonra Beytu'l-Ma'mûr'dan Hz. Peygamber'e 20 sene boyunca indirilmiştir."⁷

Şeyh Sadûk'a göre Beytu'l-Ma'mûr'dan 20 sene boyunca nazil olsa da Allah Nebi'sine (Kur'an'ın) ilmini bir defada vermiştir.⁸ Son dönem müfessirlerinden Feyz el-Kâşânî⁹ ve çağdaş müfessir Tabatabâî de Şeyh Sadûk'la aynı görüştedir.¹⁰ Ancak Şeyh Sadûk'un talebesi olan Şeyh Müfîd hocasının görüşüne katılmamaktadır. Ona göre, Kur'an'ın olaylar sebebiyle şu ve bu durumda nazil olması bu düşünceye terstir.¹¹ Ayrıca Şeyh Müfîd'e göre Kur'an'ın Kadir gecesinde indirildiğine dair ayetten, Kur'an'ın bir parçasının bu gecede nazil olduğu kastedilmektedir.¹² Şeyh Müfîd'in talebesi Seyyid Murtaza da hocası ile aynı görüşü paylaşmaktadır.¹³

⁶ Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mısır 1954, XXX, 258; Fahrudîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, Tehran trs., XXXII, 27.

⁷ Ali b. İbrâhim b. Hâşîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1404, I, 66; Muhammed b. Mesûd, el-Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrût 1991, I, 99; Ebû Câfer Muhammed b. Yâkub b. İshak Kuleynî, *el-Usûl-u Kâfi*, y.y., t.y, IV, 437.

⁸ Şeyh Sadûk Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Musa b. Bâbuveyh el-Kummî, *Risaletu'l-İtikâdi'l-İmâmiyye*, (çev. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1978, 96-97.

⁹ Molla Muhsin Feyz el-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs., I, 57.

¹⁰ Muhammed Hüseyin et-Tabatabâî, *el-Mîzan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1973, II, 15-16.

¹¹ Şeyh Müfîd Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Ukberî, *Tashîhu'l-İtikâd*, Kum 1413, s. 123.

¹² Şeyh Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd*, s. 124.

¹³ Seyyid Murtaza Alemlu'l-Hudâ, "Cevâbu Mesâili't-Trablusiyâtî's-Sâliseti," *Resâilu Şerif Murtaza*, yy., ty., s. 403-405. (zikreden Mârifet, *et-Temhid*, I, 124.)

Kur'an'ın nazil olan ilk ayetleri ile ilgili olarak İmâmiyye Şîası kaynaklarında farklı rivayetler mevcuttur. Bir taraftan İmam Ca'fer es-Sâdık'tan, inen ilk ayetin "Alak" suresinin ilk ayetleri olduğu nakledilirken,¹⁴ diğer taraftan Hz. Ali'den, Mekke'de ilk olarak Fâtiha'nın, daha sonra Alak sûresinin indirildiği rivayet edilmektedir.¹⁵

Kur'an'ın son ayetleri ile ilgili de durum aynı şekildedir. Son olarak Nasr sûresinin¹⁶ "Velâyet" ayetinin (Mâide 5/67),¹⁷ Tevbe sûresinin ilk ayetlerinin veya Bakara sûresinin 281. ayetinin indirildiği nakledilmektedir.¹⁸ Diğer taraftan Mâide sûresinin 3. ayetinin Kur'an'ın son ayeti olduğu da söylenmektedir.¹⁹

İmâmiyye Şîası'na göre Kur'an indiği ilk günden itibaren Hz. Peygamber'in delaletiyle Hz. Ali tarafından yazıya geçirilmiştir.²⁰ Hz. Peygamber'in vefatından sonra ise ilk olarak yine Hz. Ali tarafından mushaf haline getirilmiştir.²¹ Ancak bazı rivayetlere göre onun mushafı tertip yönünden mevcut mushaftan farklı idi. Daha açıkçası onun mushafı nüzul sırasına göre tertip edilmişti²² ve sayfa kenarlarında bazı tefsir notları mevcut idi.²³

İmamiyye Şîası ilk dönemden itibaren vahyin Kur'an'la sınırlı olmadığına inanmaktadır. Klasik İmamiyye kaynaklarında Ehl-i Beyt İmamlarından nakledilen, "Yüce Allah Rasulullah'a Kur'an'ın tenzili ile birlikte

¹⁴ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, IV, 436.

¹⁵ Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tehran 1373, X, 405.

¹⁶ Kuleynî, *el-Kâfi*, IV, 436.

¹⁷ Kummî, *Tefsîr*, I, 162; Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 322.

¹⁸ Muhammed Hâdi Marifet, *et-Temhîd fi Ullûmi'l-Kur'an*, Kum 1416, I, 128.

¹⁹ Marifet, *et-Temhîd*, I, 129.

²⁰ Süleym b. Kays el-Hilâlî el-Âmirî el-Kûfî, *Kitâbu Süleym b. Kays*, Kum 1423, II, 624-625. Ayrıca bkz. Muhammed b. Hasan es-Saffâr, *Besâiru'd-Derecât fi Menâkibi Ali Muhammed*, Kum 1384, s. 262; Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 26.

²¹ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, IV, 444; Ebû Mansûr Ahmet b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabresî, *el-İhticâc*, Beyrut 1989, I, 155-156.

²² Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nûman el-Ukberî, *el-Mesâil's-Sereviyye*, Kum 1413, s. 79.

²³ İmam Ali Mushafı ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, s. 87-96.

te'vilini de öğretti"²⁴ ve "Cebrail'in Muhammed'e getirdiği Kur'ân onyedi bin âyeti"²⁵ şeklindeki rivayetler bu iddialara delil olarak gösterilmektedir. Kısacası İmamiye Şîası'na göre Hz. Peygamber'e bugün elimizdeki Kur'ân dışında çok sayıda vahiy gelmiştir. Ancak ilahi irade ve hikmet gereği bu vahiyler Kur'ân'da yer almamıştır.

Öte yandan, bazı İmâmiye alimleri ilk dönemden itibaren Kur'ân'ın tahrifine dair birtakım rivayetleri eserlerinde nakletmişlerdir. Bu konuda müstakil eserler de kaleme alınmıştır. Yine aynı dönemden itibaren tahrif düşüncesine karşı çıkmış, Kur'ân'ın mevsukiyetine zarar veren her türlü rivayet reddedilmiştir. Bugün İmamiye Şîası Kur'ân'ın tahrifine kesinlikle inanmamaktadır.²⁶

İmâmiye Şîası ilk dönemden itibaren Kur'ân'ın yedi harf üzerine indiği düşüncesini reddetmektedir. İmamlardan nakledilen, "(Kur'ân) tek olan (varlık) tarafından tek harf üzerine nazil olmuştur"²⁷ ve "Şüphesiz Kur'ân tektir ve tek olan (varlık)ın katından inmiştir. Ancak ihtilaf ravilerden kaynaklanmaktadır"²⁸ şeklindeki rivayetlere dayanarak Kur'ân'ın tek harf üzerine nazil olduğu fikrini benimsemişlerdir. İmamiye Şîası aynı zamanda kıraatlerin mütevatirliğini de reddetmektedir. Yine aynı rivayetlere ve başka delillere dayanarak kıraatlerin ahad haberlerle bize ulaştığı görüşünü savunmaktadır.²⁹

Şîa tefsir geleneğinde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri en önemli metotlardan biridir. İlk dönem Şii müfessirler bazı ayetleri başka ayetlerle tefsir etmeye çalışmışlar. Ancak diğer kaynaklara oranla Kur'ânla tefsire daha az yer verildiğini söylemek mümkündür. Kanaatimizce ilk dönem Şîi tefsirlerinin rivayet ağırlıklı olmasından kaynaklanmaktadır. Dirayet işi olan Kur'an'ın Kur'an'la tefsirine, rivayet ağırlıklı tefsirlerde az yer ve-

²⁴ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 29.

²⁵ Kuleynî, *Usûl-u Kâfi*, IV, 446

²⁶ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, s. 107-138.

²⁷ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, IV, 439.

²⁸ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-el-Kâfi*, IV, 439.

²⁹ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, s. 138-152.

rilmesi tabiidir. İlk dönemin iki müfessirinin tefsirlerinde Kur'an'ın Kur'ân'la tefsiri örneklerine farklı oranlarda yer vermeleri bu düşüncemizi desteklemektedir. Zira rivayet-dirayet karışımı olan Kummî Tefsiri'nde tamamen rivayet tefsiri olan Ayyâşî Tefsirine oranla Kur'ânla tefsir daha fazladır.

Şîi müfessirler bazı ayetleri Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesinde başka ayetlerle tefsir etmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken iki yol izlemişlerdir. Birincisi ilk dönem Şîi müfessirlerin Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsiri yönteminde uyguladığı gibi, bir ayeti başka bir ayetin tefsiri olarak zikretmeleridir. İkinci yöntem ise bir ayeti açıkladıktan sonra başka bir ayeti buna delil göstererek düşüncelerini desteklemeye çalışmalarıdır. Konu ile ilgili olarak ilk dönem Şîi tefsirlerinde çok sayıda örnek mevcuttur.³⁰

2. Hz. Peygamber

Kur'an'ın en yetkin müfessiri hiç şüphesiz vahyin ilk muhatabı Hz. Peygamber'dir. Şüphesiz Hz. Peygamber, bu ilâhî kitabın gaye ve maksadını da en iyi bilendi. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ne kadarını tefsir ettiği hususu Ehl-i Sünnet uleması arasında tartışma konusu olmuştur. Bazı âlimler Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını tefsir ettiğini ileri sürerken, bazıları ise bir kısım âyetleri tefsir ettiğini iddia etmişlerdir.³¹ Bununla birlikte Hz. Peygamber'in mükellef olduğu kadarıyla Kur'ân'ı beyan ettiğini ileri sürenler de olmuştur. Bu görüş sahiplerine göre Hz. Peygamber itikat, ibâdet ve amelî hükümlerle ilgili mücmel âyetleri teferruatlı bir şekilde açıklamış, bu ayetlerdeki mana ve maksadı söz ve davranışları ile beyan etmiştir.³² İmâmîyye Şîa'sı ise Hz. Peygamberin Kur'an'ın tamamını açıkladığını savunmaktadır.³³

³⁰ Örneğin bkz. Kummî, *Tefsîr*, I, 202, 298, 314, 391; II, 41, 79, 80, 137, 261, 289, 298, 332, 403; Ayyâşî, *Tefsîr*, II, 191.

³¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Kâhire 1961, I, 53-57; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 55-56.

³² Suat Yıldırım, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, İstanbul 1983, s. 70.

³³ Muhammed Hâdi Mârifet, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, Meşhed 1997, I, 179.

Tefsir kaynakları incelendiğinde başta sahâbe olmak üzere günümüze kadar tefsir ilmiyle uğraşan âlimlerin ayetleri tefsir ederken Hz. Peygamber'in sünnetine ilgisiz kalmadığı görülmektedir. Bu konuda mezhep ve fırkalar arasında herhangi bir farklılığın olması da beklenemez. Ancak Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin kullanımı açısından bir takım farklılıkların olması kaçınılmazdır.

İmâmiyye Şîa'sı da ilk dönemden itibaren Hz. Peygamber'in tefsir rivayetlerine büyük önem vermiş ve bu rivayetleri tefsirde temel kaynaklardan biri olarak kabul etmiştir. Erken dönemde telif edilen rivayet tefsirleri başta olmak üzere günümüze kadar yazılmış tüm Şîi tefsirlerde Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir rivayetlerine sıkça yer verilmiştir. Burada ilk dönem Şîi müfessirlerin, Hz. Peygamber'den rivayet edilen tefsir rivayetlerini nasıl değerlendirdiklerine geçmeden önce, İmâmiyye'nin Peygamber anlayışına kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

İmâmiyye Şîa'sına göre Peygamberler doğumundan ölümlerine kadar her türlü günahattan korunmuşlardır. Bu sebeple bilerek veya unutarak günah işlemezler.³⁴ Bu itibarla Kur'ân-ı Kerim'de bulunan ve ilk bakışta Hz. Peygamber'i itab ve uyarma olarak anlaşılan birtakım ayetleri Ehl-i Sünnet'ten farklı yorumlamışlardır. Ehl-i Sünnet'in söz konusu ayetlerin muhatabı olarak Hz. Peygamber'i görmesine karşılık, ilk dönem Şîi müfessirler bu görüşü kesin bir dille reddetmişlerdir. Şîi müfessirlere göre burada hitap her ne kadar Hz. Peygamber'e yönelik olsa da asıl muhatap başkalarıdır. İmam Sâdık'ın, "Kur'ân, sana diyorum, komşum sen dinle şeklinde nazil olmuştur" (Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla) dediği nakledilmektedir.³⁵ İmam Sâdık'ın bu sözü İmâmiyye müfessirlerince makbul addedilmiş ve ilgili ayetler bu sözün işaret ettiği anlayış çerçevesinde yorumlanmıştır. Örneğin Kummî, "Ey Nebi Allah'tan kork, kâfir ve münafıklara uyma. Şüphesiz Allah her şeyi bilen hikmeti sonsuz olan-

³⁴ Hasan b. Yûsuf b. Ali b. el-Mutahhar el-Hillî, *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, Beyrut 1988, s. 327.

³⁵ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 21.

dır"³⁶ mealindeki ayetin tefsirinde, "Bu, Sadık'ın söylediği türdendir. "Allah Peygamberini, "sana söylüyorum, komşu sen dinle" şeklinde göndermiştir. Hitap Peygamber'e yöneliktir, ancak hedef kitle insanlardır" şeklinde açıklama yapmıştır.³⁷

Hız. Peygamber'e itab olarak kabul edilen en önemli ayetlerden biri de Abese sûresinin ilk ayetleridir. ³⁸ Ehl-i Sünnet, "Surat astı ve döndü. Kör geldi diye" şeklinde başlayan surenin ilk ayetlerinde bahsedilen kişinin Hz. Peygamber olduğunda ittifak etmişlerdir.³⁹ İmâmiyye Şîası âlimleri ise buna kesinlikle karşı çıkmışlardır. Onlara göre, Allah Hz. Peygamber'i bu sıfattan arındırmıştır. Kaldı ki Allah onun hakkında, "Şüphesiz sen üstün bir ahlak üzerinesin",⁴⁰ "Eğer kaba katı kalpli olsaydın, çevrenden dağılıp giderlerdi"⁴¹ dediği halde onu nasıl asık suratlı olarak vasıflandırabilir? Böyle bir ahlaka sahip olan bir kimse, İslam'ı öğrenme talebiyle gelen bir âmâyaya nasıl surat asar? Peygamberler böyle davranmaktan münezzehtir.⁴² İlk dönem Şîi müfessirlere göre surat asan şahıs Hz. Peygamber değil, Asken'dir.⁴³ Nakledildiğine göre bir gün Hz. Peygamber ashâbı ile oturuyordu. Yanlarında Asken de vardı. İbn Ümmü Mektum gelince Rasulullah kendisini Asken'in önüne geçirdi. Bu yüzden o da suratını astı. Bunun üzerine Allah "surat astı ve yüz çevirdi..." ayetlerini indirdi.⁴⁴

Görüldüğü gibi İmâmiyye Şîası ilk dönemden itibaren ilk bakışta Hz. Peygamber'e itab olarak anlaşılan ayetleri bu anlayış çerçevesinde yo-

³⁶ Ahzab, 33/1

³⁷ Kummî, *Tefsîr*, II, 171.

³⁸ Abese, 80/1-12.

³⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXI, 55.

⁴⁰ Kalem, 68/4.

⁴¹ Âl-i İmrân, 3/159.

⁴² Ebû Câfer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut trs., X, 268-269.

⁴³ Asken takma isimdir. Tûsî bu kişinin Umeyyeoğulları'ndan birisi olduğunu söylemektedir. Bkz. Tûsî, *et-Tibyân*. X, 269.

⁴⁴ Kummî, *Tefsîr*, II, 404-405.

rumlama yoluna gitmiştir.⁴⁵ Aksi durumun Hz. Peygamber'in masumiyeti ile bağdaşmadığını ve Kur'an'ın da bahsettiği o yüce ahlakına ters düştüğünü ileri sürmüşlerdir.⁴⁶ Bununla birlikte ilk müfessirlerden Kummî, Ehl-i Sünnet kaynaklarında da nakledilen,⁴⁷ Hz. Peygamber'in evlatlığı Zeyd ile evli olduğu halde halasının kızı Zeyneb'e âşık olduğu şeklindeki rivayeti aynen aktarmaktadır.⁴⁸ Bir taraftan masumiyete ters olduğu düşüncesiyle, ilk bakışta Hz. Peygamber'e itab olarak görülen ayetlerin muhatabının başkaları olduğunu ileri sürerken, diğer taraftan bir peygambere yakışmayan tutum ve davranışları Hz. Peygambere nispet eden bir rivayeti herhangi bir eleştiriye tabi tutmadan tefsirinde zikretmesi apaçık bir çelişkidir. Kaldı ki İmâmiyye uleması bu rivayetin masumiyete ters düştüğünü ve uydurma olduğunu iddia etmektedir.⁴⁹ Sonuç itibariyle Kummî'nin söz konusu rivayeti nakletmesi İmâmiyye Şîa'sının genel tutumunu yansıtmamaktadır. Nitekim önemli Şîi âlimlerden Seyyid Murtaza, *Tenzihu'l-Enbiya* adlı eserinde bu konu üzerinde durmaktadır. Ayrıca Kur'an'da ilk bakışta Hz. Peygamber'e itab olarak değerlendirilebilecek ayetleri tek tek ele alarak incelemiş, durumun Ehl-i Sünnet'in iddia ettiği gibi olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁵⁰ İmâmiyye Şîa'sına göre Allah, Hz. Peygamber'e vahiyle birlikte yorumunu da öğretmiştir. Konu ile ilgili olarak Ebû Abdullah'tan şöyle bir rivayet nakledilmektedir: "*Şüphesiz Allah Nebisine (s.a.a) tenzîli ve te'vili öğretmiştir. Rasulullah (s.a.a) da onu Ali (a.s)'ye öğretmiştir.*"⁵¹

Bu rivayete göre Hz. Peygamber'in yapmış olduğu Kur'an yorumları ilahi kaynaklı olup bağlayıcı bir nitelik arz etmektedir. Aslında benzeri

⁴⁵ Diğer örnekler için bkz. Kummî, *Tefsîr*, I, 198, 302, 320; II, 147, 251, 266, 290, 294, 373, 426.

⁴⁶ İmâmiyye'nin Kur'an'ı Kerim'de Hz. Peygamber'e itab olarak gösterilen ayetlerin yorumu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Musa Aydın, "Resulullah'ın (s.a.a.) Masumiyeti," *Kible Dergisi*, Yıl 6, s. 21-23, Sonbahar 2006-2007, s. 142-224.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXII, 12.

⁴⁸ Kummî, *Tefsîr*, II, 172-173.

⁴⁹ Mârifet, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, I, 482; Aydın, "Resulullah'ın (s.a.a.) Masumiyeti," s. 189.

⁵⁰ Bkz. Seyyid Murtaza Alemu'l-Hudâ, *Tenzihu'l-Enbiyâ*, Kum trs., s. 105-132.

⁵¹ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 29.

düşünce Ehl-i Sünnet camiasında da mevcuttur. Örneğin Hasan b. Atiyye'nin, "Rasulullah'a vahiy iniyordu. (Bu esnada) Cebrâil ona vahyi tefsir edecek Sünneti de getiriyordu" dediği bildirilmektedir.⁵² Bu söz İmâmiyyenin Hz. Peygamberin tefsirinin ilahi kaynaklı olduğunu göstermek için delil getirdiği rivayetten daha açıktır. Bu rivayetlerde dile getirilen prensipler çerçevesinde ilk dönem Şîi müfessirler de tefsirlerinin muhtelif yerlerinde Hz. Peygamber'den rivayetler aktarmakta ve ayetleri açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu müfessirler bazen ayeti veya ayetteki bir kelimeyi hadislerle açıklarken, bazen de yaptıkları açıklamaya hadisten delil getirmeye çalışmışlardır. Diğer taraftan da ayeti tefsir ettikten sonra bu konuda Hz. Peygamber'den bir hadis aktarma yoluna gitmişlerdir.⁵³

İlk dönem Şîi tefsirlerinde zikredilen rivayetlerin tamamına yakınının Ehl-i Beyt İmamlarından İmam Muhammed el-Bâkır ve İmam Ca'fer es-Sâdık kanalıyla rivayet edildiği görülmektedir. Bu iki İmam Hz. Peygamberden nakilde bulunurken bazen "kale Rasulullah,"⁵⁴ bazen de "haddeseni ebî en abâi an Rasulillah"⁵⁵ şeklinde rivayette bulunmuşlardır. Rivayetlerde böyle bir kalıp kullanılmasının en önemli nedeni İmâmiyye'nin Sünnet ve hadis anlayışından kaynaklanmaktadır. Ehl-i Sünnet ile Şia'nın Sünnet ve hadis anlayışı paralellik arz etmektedir. Her iki ekolün de Sünnet ve hadisten "Hz. Peygamber'in buyurduğu ilahi öğütler, söz, fiil ve takrirleri kastetmektedir. İmâmiyye Şia'sının inancı, ister usul ister furu ve ister diğer konularda olsun, Ehl-i Beyt İmamlarından ulaşan Allah'ın hükümleri ve din öğretilerinin tümünün Hz. Peygamber'in Sünneti'nin nakli ve ondan alınan öğretiler olduğu yönündedir.⁵⁶ Konu ile ilgili olarak İmam Sâdık'ın, "benim hadisim babamın hadisidir, babamın hadisi dedemin hadisidir, dedemin hadisi ise Hüseyin'in

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu LiAhkâmi'l-Kur'ân*, Mısır 1967, *el-Câmi'*, I, 39.

⁵³ Hz. Peygamberden yapılan tefsir rivayetleri için bkz.: Kummî, *Tefsîr*, I, 31, 131, 132, 219;II, 94; Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 172-173; 180-181.

⁵⁴ Örneğin bkz. Kummî, *Tefsîr*, II, 276.

⁵⁵ Örneğin bkz. Kummî, *Tefsîr*, II, 56,

⁵⁶ Âyetullah Ali Mişkîni, "Şia ve Ehl-i Sünnet Açısından Sünnet," *Kible Dergisi*, Yıl 6, sayı 21-23, Sonbahar 2006-2007, s. 271.

hadisi, Hüseyin'in hadisi Hasan'ın hadisi, Hasan'ın hadisi Emîru'l-Müminîn Ali'nin hadisi, Emîru'l-Mü'minîn Ali'nin hadisi Allah Resûlü'nün hadisi, Allah Resûlü'nün hadisi de Allah'ın sözüdür" dediği rivayet edilmektedir.⁵⁷ Aslında bu söz bir hususu açıklamaktadır. Klasik Şîî hadis kaynakları incelendiği zaman Ehl-i Sünnet kaynaklarında Hz. Peygamber'e isnat edilen bazı rivayetlerin Şîa'da İmamlara nispet edildiği görülmektedir. Bu rivayetten de anlaşıldığı gibi İmamlara nispet edilen sözün de kaynağı Hz. Peygamber olarak telakki edilmektedir.

Şîî kaynaklarda sık sık rastlanan bir başka hadis rivayet metodu da Hz. Peygamber'i görmemiş olan İmâmın senedsiz olarak kendisinden rivayette bulunmasıdır. Senedi zikredilmeyen hadislerin, "İmam Ali-İmam Hasan-İmam Hüseyin-İmam Zeynulâbidîn-İmam Muhammed el-Bâkır-İmâm Ca'fer es-Sâdık..." kanalıyla geldiği telakki edilmektedir. Nitekim Câbir'den nakledilen bir rivayet bunu doğrulamaktadır. Câbir şöyle demektedir: "İmam Muhammed el-Bâkır'a, bana bir hadis söylediğiniz zaman onun senedini de bana söyleyin, dedim. Bunun üzerine İmam şöyle buyurdu: "Babam bana dedemden, o da Allah Rasûlü'nden o da Cebrail'den o da Allah Tebârek ve Teâlâ'dan rivayet etmiştir. Sana söylediğim hadislerin tümü bu senettedir."⁵⁸

İmâmiyye Şîası'na göre İmam Hasan el-Askerî'den İmam Ali'ye kadar Mâsum İmamlardan nakledilen her hadis altın rivayet halkasına sahiptir. Ayrıca alimlerle İmamlar arasında olan Zürâre, Muhammed b. Müslim, Ebân b. Tağlib, Muhammed b. Ebî Umeyr ve Yûnus gibi raviler vardır ki kendileri vasıtasıyla ulaşan hadisler de İmâmiyye'ye göre aynı değer ve niteliğe sahiptir.⁵⁹

İmâmiyye açısından Mâsum İmamlar hicrî 260 yılına kadar yaşadıkları için, Hz. Peygamber'in Sünnet ve hadisleri bu zamana kadar korunmuştur. Buna göre Masum olmayan raviler halkası bizimle İmamlar ara-

⁵⁷ Kuleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, I, 68.

⁵⁸ Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Ukberî, *el-Emâli*, Kum 1413, s. 42.

⁵⁹ Mişkînî, "Şîa ve Ehl-i Sünnet Açısından Sünnet," s. 276.

sında sözkonusu olabilmektedir.⁶⁰ Bu sebeple İmâmiyye Şîası İmamlardan bu yana olan ravileri Cerh ve Ta'dîl'e tabi tutmaktadır.

Aslında İmâmiyye'nin altın zincir olarak değerlendirdiği senedde bulunan ve masum İmam olarak kabul edilen kimseler, Ehl-i Sünnet'in "Cerh ve Tadil" alimleri tarafından tadil etmişlerdir.⁶¹ Ancak bu senet zincirini oluşturan şahısların tamamı baba-oğul ilişkisine sahiptirler. Bu durum senede ayrı bir sağlamlık katmaktadır. Bu sebeple İmâmiyye Şîası Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin senedinde Ehl-i Beyt İmamlarının bulunmasına ayrı bir önem vermektedir.

İlk dönem Şîi tefsirlerinde kullanılan tefsir rivayetlerinin, diğer sahâbîlerden de nakledildiği görülmektedir.⁶² Bu hususta Kummî Ayyaşî arasında farklılık bulunmaktadır. Kummî tefsirinde İmam Ali dışında Aişe,⁶³ Ebû Zer⁶⁴ ve Ebû Burdetu'l-Eslemî⁶⁵ kanalıyla gelen rivayetleri de zikrederken, Ayyaşî Hz. Peygamber'e atfedilen nakillerde Sahabe halkası konusunda bir az daha serbest hareket etmekte ve sayıca daha fazla Sahabe'den nakilde bulunmaktadır. Ayyaşî, İmam Ali⁶⁶ dışında Selman,⁶⁷ Ebû Zerr,⁶⁸ Ebû Sâid el-Hudrî,⁶⁹ Enes b. Mâlik,⁷⁰ Abdullah b. Abbâs,⁷¹ Cabir b. Abdillâh⁷² ve Ebû Rafi'⁷³ gibi sahâbîlerin rivayetlerini tefsirinde

⁶⁰ Mişkînî, "Şîa ve Ehl-i Sünnet Açısından Sünnet," s. 273.

⁶¹ Zehebî'nin *Mizânu'l-İtidal* ve İbn Hâcer'in *Tehzîbu't-Tehzîb* adlı eserlerinde yaptığımız araştırmalar neticesinde adı geçen İmamların aleyhinde her hangi bir tanıklığa rastlamadık.

⁶² Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 157; II, 302.

⁶³ Kummî, *Tefsîr*, I, 94.

⁶⁴ Kummî, *Tefsîr*, I, 109-110.

⁶⁵ Kummî, *Tefsîr*, II, 335-336.

⁶⁶ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 362; II, 322.

⁶⁷ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 203; II, 22.

⁶⁸ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 157; I, 203.

⁶⁹ Ayyâşî, *Tefsîr*, II, 91; II, 302.

⁷⁰ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 359; II, 283-284.

⁷¹ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 360.

⁷² Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 360.

⁷³ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 135.

nakletmiştir.⁷⁴ Ayyâşî'nin bu tavrınının daha önce Sünnî olmasıyla ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca yukarıda isimleri zikredilen sahâbilerle baktığımızda çoğu Şîî kaynaklarca İmam Ali yandaşı olarak kabul edilmektedir. İlk dönem Şîî müfessirlerinin bunları da dikkate aldıklarını söylememiz mümkündür. Bununla birlikte Âişe ve Enes b. Mâlik gibi muhalif sahâbilerle de yer vermektedirler. Bu da gösteriyor ki nakilde bulunma konusunda, ilk dönem Şîî müfessirlerin sahabe konusundaki tavrı o kadar da net değildir.⁷⁵

3. Sahâbe

İlk dönem Şîî tefsirinin kaynaklarından biri de Sahabedir. İlk dönem Şîî müfessirler bir takım ayetleri Sahabe'den naklettikleri rivayetlerle tefsir etmeye çalışmışlardır. Burada Şîa'nın Sahâbe anlayışı ile ilgili bilgi vermemiz konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağı kanaatindeyiz. Şîa'nın Sahâbe anlayışı Ehl-i Sünnet'ten farklıdır. Ehl-i Sünnet'in önemli Cerh ve Ta'dil alimlerinden İbn Hâcer Sahâbe'yi; "Sahâbe, iman etmiş olarak Hz. Peygamber'i gören ve Müslüman olarak ölen kimseye denir. Rasulullah'la görüşüp konuşması ister uzun ister kısa süreli olsun; Rasûlullah'tan duyduğu sözü rivayet etsin veya etmesin; Peygamber'in safında müşriklere karşı savaşsın ya da savaşmasın, bu kişiler Sahâbe kabul edilir. Hatta Allah'ın Rasûlü'nü sadece bir kez görüp onun meclisinden hiç faydalanmamış veya körlük vb. sebeplerden dolayı onu gözüyle göremeyip sadece huzuruna varmış olsa bile, o kişi Sahâbe sayılır."⁷⁶ şeklinde tanımlamaktadır.

Sahâbe'nin adaletine gelince, Ehl-i Sünnet ulemâsı bütün Sahâbeyi adil kabul etmektedir.⁷⁷ Ehl-i Sünnet alimlerinin önemli bir kesimi Allah'ın Sahabeyi seçip ümmetin önderleri olarak belirlemek suretiyle ken-

⁷⁴ Bu sahâbiler, *Tefsîru'l-Ayyâşî*'nin elimizde bulunan kısmındakilerdir. Tefsirin diğer kısmı da dikkate alınrsa sayının yükselmesi ihtimal dahilindedir.

⁷⁵ Şîa'nın Sahâbe anlayışı ile ilgili olarak az sonra bilgi verilecektir.

⁷⁶ İbn Hâcer Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*, Mısır 1328, I, 7.

⁷⁷ Cemal Sofuoğlu, "Şîa'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Sözleri," *AÜİFD*, cilt XXIV, yıl 1981, s. 533.

dilerine lütufta bulunduğunu savunmaktadır. Şüphe, tereddüt, hata, kötü zan, kendini beğenmişlik ve başkalarının kusur ve ayıplarını arama gibi hasletleri onlardan tamamen silip uzaklaştırmış ve onları ümmetin adilleri⁷⁸ olarak tanımlamıştır. Binaenaleyh Hz. Peygamber'in ashâbı, ümmetin adilleridir, bizi doğru yola ulaştıran önderler, din konusunda Allah'ın hücceti, Kur'an ve Sünneti'nin taşıyıcılarıdır."79 Özetle ashâp istisnasız adil olup cerh ve ta'dil'e tabi tutulamaz, eleştirilemez.⁸⁰

İmâmiyye Şîa'sına göre bir kimsenin sahâbi sayılabilmesi için Hz. Peygamberle uzun müddet birlikte olması gerekmektedir. İmamiyye Şîası Ashâbın adaleti konusunda orta yolu takip etmeye çalışmıştır. Allâme Şerefuddîn el-Müsevî'nun belirttiği gibi İmamiyye Şîası Sahâbenin ne Ğulât gibi tefrîte düşüp tümünü kafir, ne de Ehl-i Sünnet gibi ifrâta düşüp tamamını adil görmektedir. Sâhâbe diğer insanlar gibi olup, içlerinde adil olanlar olduğu gibi haddi aşanlar, günahkâr olanlar olmuştur"⁸¹ İmamiyye Şîası Hz. Peygamber'in "Ali'yi münâfık sevmez, mümin de ona buğz etmez"⁸² hadisine dayanarak, münâfığı müminden ayırt etmenin kıtası olarak İmam Ali'yi sevmeyi kabul etmektedir. Bu yüzden İmam Ali'ye karşı olan sahâbîden, bu sahâbîlerin yalnız Allah'ın bildiği münâfıklardan biri olabilir endişesiyle, dini öğrenme hususunda çok ihtiyatlı davranmıştır.⁸³

İmâmiyye Şîası'nın ashâba karşı bu tavrı tefsir dahil dinî ilimlerin tamamında etkisini göstermiştir. Az sonra takdim edeceğimiz örneklerde de görüleceği gibi, özellikle ilk dönem İmâmiyye müfessirleri ayetlerin tefsiri hususunda Sahâbe görüşlerine mümkün mertebe mesafeli durma-

⁷⁸ Bakara, 2/143.

⁷⁹ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerhu ve't-Ta'dil*, Haydarabad 1952, I, 7.

⁸⁰ Ebû Ömer Yûsuf b. Muhammed b. Abdilberr, *el-İstiâb fi Marifeti'l-Ashâb*, Kâhire trs., I, 1-2.

⁸¹ Esed Haydâr, *es-Sahâbe fi Nazari's-Şîati'l-İmâmiyye*, Beyrut trs., s. 31-32.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrût trs., VI, 292; Ebû İsa Muhammed b. İsa, et-Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul 1992, Menâkıb 20, (V, 635).

⁸³ Murtaza Askerî, *Meâlimu'l-Medreseteyn*, Tehran 1993, I, 130-132, 135. İmâmiyye Şîası'nın Sahâbe anlayışı ile ilgili geniş bilgi için bkz. Haydar, *es-Sahâbe*, s. 28 vd.

ya çalışmışlardır. Burada Sahâbe'den kastımız, İmam Ali, İmam Hasan ve İmam Hüseyin dışında kalanlardır. Çünkü İmâmiyye Şîa'sına göre zikredilenler Sahâbe'den ziyade Mâsum İmamdırlar. Bu yüzden bu üç İmamı diğer İmamlarla birlikte değerlendireceğiz.

İlk dönem Şîi tefsirlerinde İmam sahâbîler dışında en fazla görüşlerine yer verilen sahâbî Abdullah b. Abbâs(ö. 68/687)'tır.⁸⁴ İbn Abbas'tan başka Ebû Zer el-Ğifârî(ö. 32/652),⁸⁵ Ammâr b. Yâsir (37/657)⁸⁶, Selmân el-Fârisî (ö. 36/656),⁸⁷ Câbir b. Abdillâh el-Ensârî (ö. 78/697),⁸⁸ Zeyd b. Erkâm (ö. 68/687)⁸⁹ ve Hüzeyfetu'l-Yemân(ö. 36/656)'dan ⁹⁰ da nakilde bulunmuştur. Ancak rivayette buldukları sahâbîleri dikkatli seçmişlerdir. Yukarıda zikredilen sahâbîlerin Şîa nezdinde önemli bir yeri vardır. Şîi kaynaklarda nakledilen rivayetlere göre bu sahâbîler Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan tartışmalarda İmam Ali'nin yanında yer almışlardır.⁹¹

206

OMÜİFD

Gerek Kummî gerekse Ayyâşî'nin ortak yanı, hem sahabe hem de masum imamlardan olan İmam Ali, İmam Hasan ve İmam Hüseyin'den diğer sahabilere göre daha fazla rivayette bulunmuşlardır. Örneğin Kummî tefsirinde İmam Ali'den 22 rivayet naklederken diğer sahâbîlerden sadece Ebû Zerr'den bir tek rivayet nakletmektedir. Ayyâşî ise İmam Ali'den 70, İmam Hasan'dan 2, İmam Hüseyin'den ise 5 rivayet aktarmaktadır. İbn Abbâs'tan 13, Ebû Zerr'den 1, Ammâr b. Yâsir'den 1, Selmân el-Fârisî'den 2, Câbir b. Abdillâh'tan 2, Zeyd b. Erkâm'dan 1 ve

⁸⁴ Bkz.: Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 120, 247, 314, 318, 320, 360, 384; II, 66, 314, 361.

⁸⁵ Bkz.: Kummî, *Tefsîr*, II, 441-442; Ayyâşî, *Tefsîr*, II, 26-27.

⁸⁶ Bkz.: Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 352.

⁸⁷ Bkz.: Ayyâşî, *Tefsîr*, II, 306.

⁸⁸ Bkz.: Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 360; II, 182.

⁸⁹ Bkz.: Ayyâşî, *Tefsîr*, II, 103-105.

⁹⁰ Bkz.: Kummî, *Tefsîr*, I, 147; Ayyâşî, *Tefsîr*, II, 92-93.

⁹¹ Bu konu ve adı geçen sahâbîlerin Şîa nezdindeki değeri ile ilgili geniş bilgi için bkz.: Habibov, İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı, s. 162-172.

Hüzeyfetu'l-Yemânî'den 1 olmak üzere toplam 21 rivayet nakletmektedir.⁹²

4. Tâbiûn

Sahâbeden sonra tefsir ilminde en önemli yere sahip olan nesil Tâbiûn'dur. Bu dönemde de İslam devletinin sınırları genişlemeye devam etmiş, Arapların yanısıra Arap olmayan unsurlar Müslüman olmuşlardır. Müslüman olan gayr-i müslimlerin içinde Hıristiyan ve Yahudi gibi ehl-i kitap unsurlar da vardı. Özellikle Emevîler döneminde Arapların idarecilikle meşgul olmaları sebebiyle ilimle arap olmayanlar iştiğal etmeye başlamıştı.⁹³ Ayrıca sahâbiler İslam'ı ve Kur'an'ı öğretmek için fetihlerden sonra genişleyen İslam coğrafyasının dört bir yanına dağılmış, sahâbeden ilim tahsil edenlerin büyük çoğunluğunu Mevâli denilen Arap olmayanlar oluşturmuştur. Bu sebeple tabiûn neslinin önemli bir kısmı Mevaliden oluşmaktadır.⁹⁴ Sâid b. Cübeyr (95/714), Mücâhid (103/721), İkrime (105/723), Âta b. Ebî Rabah (114/732), Ebu'l-Âliye er-Riyâhî (90/708), Zeyd b. Eslem (136/753), Alkâme b. Kays (62/682), Katâde b. Diâme (117/735), İbrâhim en-Nehâî (95/714) vb. tâbiununun meşhur müfessirlerindendir.⁹⁵

İlk dönem Şiî tefsirlerinde daha çok tâbiûn döneminde yaşamış olan İmam Ali b. Hüseyin ve oğlu İmam Muhammed el-Bakır'a ait rivayetlere yer verilmiştir. Zikredilen iki isim masum imamlardan olduğu için Sahâbede olduğu gibi Şiî kaynaklar tarafından Tâbiûn uleması içerisinde zikredilmezler. Bu iki İmam'ın dışında az da olsa diğer tâbiûn alimlerinden rivayette bulunmaktadır. Bunlardan en çok rivayette bulunulanlar ise Ebû Abdillâh İkrime el-Berberî (ö. 105/723),⁹⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Sîrin (ö. 110/728)⁹⁷ ve Zeyd b. Ali (121/740)⁹⁸dir.

⁹² Bu rakamlar Ayyâşî tefsirinin elimizde mevcut olan kısmına göre dir. Tefsirin diğer kısmını dikkate aldığımızda bu sayının yükseleceği muhtemeldir.

⁹³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 90.

⁹⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 90.

⁹⁵ Tâbiununun tefsirdeki yeri ve tefsir örnekleri için bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 90-136.

⁹⁶ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 318.

⁹⁷ Ayyâşî, *Tefsîr*, II, 228.

⁹⁸ Kummî, *Tefsîr*, II, 280.

Tam bir fikir birliği olmasa da İmâmiyye Şîası alimlerinin çoğunluğu İkrime'nin Şîi olmadığını savunmaktadır. Önceki Şîi rical alimlerinin İkrime aleyhine söylediklerine karşın son dönemde onun Şîi ve sika olduğu görüşü savunulmaktadır. İmâmiyye'ye ait rical ve fihrist kitaplarında İbn Sîrin'in lehinde veya aleyhinde her hangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu durumda İmâmiyye'nin İbn Sîrin'i Şîi olarak görmediğini söylememiz mümkündür. Zeyd b. Ali ise İmâmiyye tarafından da kabul gören bir şahsiyettir. İmâmiyye kaynaklarına göre o imamet iddiasıyla veya Emevîleri devirerek imamet makamına gelmek amacıyla hareket etmemiştir. O, İmam Câfer es-Sâdık'ın imametine inanmaktadır.⁹⁹

İlk dönem Şîi müfessirler Sahâbe konusunda gösterdikleri titizliği Tâbiun konusunda göstermemişlerdir. Sahâbilerin İmam Ali taraftarı olmasına dikkat ettikleri halde tâbiûlerle ilgili olarak bu kritere dikkat etmemişlerdir. Fakat tâbiûn alimlerinden nakledilen rivayetlerin İmamiyenin anlayışına uygun olup olmadığına dikkat etmişlerdir.

208

OMÜİFD

Tâbiûn döneminde yaşamış Ehl-i Beyt İmamlarından İmam Zeynulâbidîn ve İmam Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen rivayetler diğer tâbiûn alimlerine oranla kıyaslanamayacak derecede fazladır. Bu iki imamın yanısıra diğerlerine az da olsa yer vermişlerdir. İlk dönem Şîi müfessirlerin tabiun alimlerinin görüşlerine pek itibar etmediklerini söylemek mümkündür. Kanaatimizce bütün bunların nedeni, bu dönemde yaşamış olan İmamların, İslâmi ilimler alanındaki boşluğu yeteri kadar doldurmuş olmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Şîiler dini sorunların çözümünde genellikle İmam Zeynulâbidîn ve İmam Muhammed el-Bâkır'dan nakledilen rivayetlere itibar etmişler, bunların dışında kalan müfessirlerin görüşlerine ihtiyaç duymamışlardır.¹⁰⁰

⁹⁹ İlk dönem Şîi tefsirlerinde görüşlerine yer verilen tâbiûn alimleri ile ilgili Şîi düşünce için bkz.: Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, s. 172-177.

¹⁰⁰ Az sonra bahsedeceğimiz gibi, Ehl-i Beyt İmamlarının yaşadıkları dönemde Şîiler açısından tek otorite ve merci kabul edilmeleri sebebiyledir ki, onların dışındakilerin görüşlerine pek itibar edilmemiştir.

5. Ehl'i Beyt İmamları

Daha önce Sahâbe ve Tâbiûn rivayetlerinin ilk dönem Şîi tefsirindeki yerinden bahsetmiş, her iki gruba da mesafeli bir tutum sergilediklerini ifade etmiştik. Buna karşın imam olmaları hasebiyle sahabe döneminden İmam Ali, İmam Hasan, İmam Hüseyin'in, Tâbiun döneminden İmam Zeynulâbidîn ve İmam Muhammed el-Bakır'ın görüşlerine daha fazla yer vermişlerdir. Bütün bunlar Şia'nın İmamet anlayışından kaynaklanmaktadır.

İmâmiyye Şîasına göre her asır ve zamanda yeryüzünde bir İmam bulunmalıdır. Bu İmam ya zahir ve meşhur veya gizli ve mazlum olur ki Allah'ın hüccetleri ve beyanları iptal edilmesin.¹⁰¹ Ayrıca İmammiyye'ye göre İmamın bulunması aklen ve naklen zorunludur.¹⁰² Ayrıca bu İmamlar, Peygamberler gibi masum olmalıdır. Çünkü onlar hükümleri uygulamada, hadleri ikame etmede, şeriatı korumada ve insanların terbiye edilmesi hususunda Peygamberler gibidir. Bu yüzden büyük küçük günah işlemleri caiz değildir. Ayrıca onların, dinde hata yapmaları ve ahkamdan bir şeyi unutmaları da mümkün değildir.¹⁰³

İmâmiyye Şîası'na göre Vedâ Haccı dönüşü Hz. Peygamber, İmam Ali'nin İmametini ilan etmiştir.¹⁰⁴ Yine Hz. Peygamber İmam Ali dışında diğer oniki imamın ismini de tek tek tasrih etmiştir. Şîi kaynaklarda nakledildiğine göre Hz. Peygamber, Câbir b. Abdillâh'a imamların ismini tek tek saymış ve bu imamlardan Muhammed el-Bâkır'a ulaşacağını, onu görünce selamını iletmesini söylemiştir.¹⁰⁵ Ömrünün sonuna doğru Câbir, İmam Bâkır'la karşılaşmış ve Hz. Peygamber'in selamını kendisine iletmiştir.¹⁰⁶ Ayrıca Câbir, daha önce Hz. Fâtıma'nın Mushafı'nda bulunduğu

¹⁰¹ Kummî, *Tefsîr*, I, 359.

¹⁰² Ebû Câfer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-İktisad Fîma Yetaallaku bi'l-İtikad*, Necf 1979, s. 297.

¹⁰³ Şeyh Mufid Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Ukberî, *Evâilü'l-Makâlât*, Tehran 1413, s. 19; Şeyh Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Beyrut 1997, s. 89.

¹⁰⁴ Kummî, *Tefsîr*, I, 171-175; Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 360-363.

¹⁰⁵ Şeyh Sâdûk, *Kemâlu'd-Dîn*, I, 253.

¹⁰⁶ Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz el-Keşşî, *Ricâl*, Meşhed 1348, s. 41-42.

ve kendisi için istinsah ettiği¹⁰⁷ Ehl-i Beyt İmamlarının isimlerini bu görüşmede İmam Bâkır'da bulunan Mushaf'la karşılaştırarak doğrulama imkanı bulmuştur.¹⁰⁸

Bununla birlikte tarih boyunca İmamlar hakkında bir takım aşırı iddialarda bulunulmuştur. Mezhepler tarihinde Gulât¹⁰⁹ olarak isimlendirilen aşırı bir grup, çeşitli nedenlerden dolayı Ehlibeyt İmamları hakkında peygamberlik ve ilahlık iddialarında bulunmuşlardır.¹¹⁰ Bu tür aşırı düşüncelere karşı başta Ehl-i Beyt İmamları mücadele etmişler ve bu fikirleri savunanları küfürle itham etmişlerdir. İmam Ca'fer es-Sâdık'ın Gulât'a, "Allah'a tövbe edin; zira siz fasık, kafir ve müşriksiniz"¹¹¹ dediği nakledilmektedir. Yine İmam Sâdık'ın "benim kulağım, gözüm, derim, etim, kanım ve bedenimdeki tüyler onlardan beridir ve Allah da onlardan beridir; onlar benim ve babalarımın dini üzere değillerdir. Vallahi, Allah kıyamet günü benimle onları bir araya getirince onlara gazab edecektir"¹¹² dediği nakledilmektedir.

210

OMÜİFD

İmam Ca'fer es-Sâdık kendi müntesiplerini, "Gençlerinizi Gulat'tan sakındırın ki onları bozmasınlar; Gulat, Allah'ın en kötü kullarıdır. Onlar, Allah'ın azametini küçültüp Allah'ın kulları için ilahlık iddia ederler; vallahi Gulat, Yahudilerden, Hıristiyanlardan, Mecusilerden ve Allah'a ortak koşanlardan daha kötüdür" diyerek uyarmıştır.¹¹³ Ehl-i Beyt İmamları'nın dışında erken dönemden itibaren İmâmiyye'nin etkili isimleri de Gulât'ı şiddetle reddetmiş, onları sapık ve kafir olarak tanımlamışlardır.¹¹⁴

¹⁰⁷ Şeyh Sâdûk, *Kemâlu'd-Dîn*, I, 269.

¹⁰⁸ Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *İ'lâmu'l-Vera bi A'lâmi'l-Hudâ*, Beyrut 1985, s. 268-269.

¹⁰⁹ Gulât'la ilgili bkz. Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahî, *Fıraku's-Şîa*, İstanbul 1931, s. 32, 35, 41.

¹¹⁰ Fahrüddîn Tureyhî, *Mecmau'l-Bahreyn*, Kum trs., II, 1332.

¹¹¹ Keşşî, *Ricâl*, s. 297

¹¹² Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, II, 11-12.

¹¹³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Emâlî*, Kum 1414, s. 650.

¹¹⁴ Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İtikâdi'l-İmâmimiyte*, s. 114; Şeyh Müfîd, *Tashîhu'l-İtikâd*, s. 131; Muhammed Hüseyin Kâşifü'l-Ğitâ, *Aslu's-Şîa ve Usuliha*, Kum 1994, s. 173-177.

İmâmiyye Şîası'na göre İmamlar, Hz. Peygamber ve geçmiş tüm Peygamberlerin ilminin varisleri olup, indirilen tüm semâvî kitapların bilgilerine de sahiptirler.¹¹⁵ İmamların Kur'ân bilgisine gelince, İmâmiyye Şîasına göre bunun kaynağı Hz. Peygamberdir. İmam Sadık'ın, "Şüphesiz Allah Nebisine (s.a.a.) tenzîli ve te'vili öğretti. Rasulullah da Ali (a.s) ye öğretti" dediği nakledilmektedir.¹¹⁶

İmâmiyye'ye göre bütün İmamların Kur'ân bilgisi aynıdır.¹¹⁷ İmamların bu bilgisi ise İmam Ali'ye dayanmaktadır.¹¹⁸ İmam Ali'nin bilgisine gelince yukarıda aktardığımız rivayette de görüldüğü gibi Hz. Peygamber'e ve onun vasıtasıyla Allah'a dayanmaktadır. Sonuç itibariyle İmâmlar, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'den sonra en iyi bilen kimseler olup ilimde rusûh sahibidirler.¹¹⁹

Bütün bunlar İmâmiyye Şîası'nın, dini ilimlerin her alanında olduğu gibi Kur'ân'ın tefsiri konusunda da Ehl-i Beyt İmamlarına yönelmesine neden olmuştur. Bu düşünce, diğer disiplinlerde olduğu gibi İmamları Şîi tefsirin merkezine yerleştirmiştir. Doğuşundan günümüze kadar Şîi tefsirler incelendiğinde, Ehl-i Beyt İmamlarının temel kaynak oldukları açıkça görülmektedir. İster Hz. Peygamber'den yapılan nakillerde, isterse de İmamların kendi görüşlerinde olsun, Şîi tefsirinde İmamların ağırlığı net bir şekilde hissedilmektedir.

Şîi tefsirinde bütün Ehl-i Beyt İmamları eşit derecede etkili olamamıştır. Burada yaşadıkları dönemin önemli etkisi vardır. Birçok imam görüşlerini yetiştirdikleri öğrenciler vasıtasıyla yayabilmiş ve bu vasıtayla görüşleri Şîi tefsirlerde yer alabilmiştir.

İlk dönem Şîi tefsirinde görüşlerine en fazla yer verilen İmam, VI. İmam Ca'fer es-Sâdık'tır. Emevîlerin yıkılışı ile Abbâsîlerin kuruluş döneminde ortaya çıkan uygun ortamı değerlendirerek, babası İmam Mu-

¹¹⁵ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I, 324-331.

¹¹⁶ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 29.

¹¹⁷ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 27.

¹¹⁸ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 27.

¹¹⁹ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, I, 308-310.

hammed el-Bâkır'ın başlattığı ilmi ve kültürel hareketi devam ettiren¹²⁰ İmam Sâdık'ın çeşitli ilim dallarında 4000 öğrenci yetiştirdiği nakledilmektedir.¹²¹ Bu öğrenciler hocalarının görüşlerini sonraki nesle aktarmışlardır. Bu sebeple İmam Sâdık'ın Tefsîr sahasındaki hakimiyeti açık bir şekilde görülmektedir. Ancak İmam Sâdık'ın bu otoritesi Gulât tarafından kötü bir şekilde kullanılmış, İmamlar arasında en fazla onun adına rivayet uydurulmuştur.

İmam Ca'fer es-Sâdık'tan sonra ilk dönem Şîi tefsirlerinde V. İmam Muhammed el-Bâkır'ın ağırlığı görülmektedir. İmam Bâkır, Emevîlerin baskılarına rağmen ilmi çalışmalarda bulunarak düşüncelerini yaymaya çalışmıştır.¹²² İmam Bâkır'ın Şîi tefsirinde bu kadar etkin olmasının en önemli nedenlerinden biri de yaşadığı dönemde Şîiler tarafında bazı tefsirlerin tedvin edilmesidir. Örneğin İmam Bâkır'ın öğrencilerinden olan Câbir el-Cûfi ve Ebû'l-Cârud Ziyâd b. Münzîr o dönemde tefsir telif eden isimlerdendir.¹²³ İlk dönem Şîi tefsirlerinde İmam Sâdık ve İmam Bâkır'dan sonra en fazla VIII. İmam, Ali b. Musa er-Rıza'nın görüşlerine yer verilmiştir. Bunun en önemli nedeni ise Abbâsî halifelerinden Emin-Me'mun arasındaki çekişmeden kaynaklanan siyasi boşluk ve daha sonra Me'mun'un İmam Rıza'yı veliyet ilan etmesidir. Bu fırsatı iyi değerlendiren İmam Rıza, babası döneminde zayıflamış olan ilmi ve kültürel faaliyetleri tekrar canlandırarak çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.¹²⁴ İmam Rıza'nın yetiştirmiş olduğu öğrenciler, hocalarından duyduklarını her tarafa yaymışlardır. Bu sebeple ilk dönem Şîi tefsirlerinde İmam Rıza'nın önemli bir yeri vardır.

Bu üç İmamdan sonra İmam Ali'nin görüşleri Şîi tefsirinde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. İmam Ali'yi sırasıyla İmam Zeynu'l-Âbidîn, İmam Hüseyin, İmam Hasan ve diğer İmamlar takip etmektedir. İmam

¹²⁰ Mehdi Pişâvî, *İmamların Hayatı*, (çev. Davut Duman), İstanbul trs, s. 251.

¹²¹ Şeyh Müfid Muhammed b. Muhammed b. Numan el-Ukberî, *el-İrşâd*, Kum 1413, s. 271.

¹²² Pişâvî, *İmamların Hayatı*, s. 217.

¹²³ Câbir el-Cûfi ve Ebu'l-Cârud'un tefsirleri ile ilgili bkz.: Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, s. 14-17.

¹²⁴ Seyyid Ali Muhakkik, *Zindegâniye Pişvayi Heştüm*, Kum trs, s. 60.

Muhammed et-Tâki ve İmam Muhammed b. Hasan el-Mehdî'den ise her hangi bir rivayete rastlanmamaktadır.

İlk dönem Şîi müfessirler Ehl-i Beyt İmamlarından naklettikleri rivayetleri, daha çok tanınmış öğrencileri vasıtasıyla aktarmışlardır. Ancak bazen farklı uygulamalara da rastlamak mümkündür. Örneğin İmam Ali'den Hasan el-Basrî¹²⁵ ve Muhammed b. Sîrîn¹²⁶ kanalıyla rivayette bulunulmuştur.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi ilk dönem Şîi tefsirinde Ehl-i Beyt İmamlarının açık bir şekilde otoritesi görülmektedir. Bu durum, Ehl-i Sünnet tefsirlerinde İbn Abbâs örneğinde olduğu gibi¹²⁷ uydurulan bir takım rivayetlerin de kendilerine nispet edilmesine sebep olmuştur. İmamlar adına uydurulan rivayetleri şu şekilde sınıflandırmamız mümkündür:

1. İsrâili rivayetler.
2. Peygamberlerin masumiyetine aykırı rivayetler.
3. İlmi gerçeklere aykırı bazı açıklamalar.
4. Akla ve örfe ters bir takım efsaneler.
5. Bazı kelimelerin ilgisiz bir şekilde açıklanması.¹²⁸

6. İsrailiyat

İsrâiliyat, Hz. Ya'kub'un lakâbı olan İsrâil kelimesine nispet eki ulanarak oluşturulan ve İsrâili bir kaynaktan aktarılan kıssa veya hâdisе anlamına gelen İsrâiliyye'nin çoğuludur.¹²⁹ Terim olarak İsrâiliyat, İslam'a ve özellikle tefsîre girmiş olan Yahûdi, Hıristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine ve gerekse aleyhine uydurulup Hz. Peygamber'e, ashabına ve onları takip eden nesillere isnat edilen her türlü

¹²⁵ Ayyâşî, *Tefsîr*, II, 84.

¹²⁶ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 267.

¹²⁷ Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, s. 85.

¹²⁸ Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mârifet, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrîn*, I, 476-485.

¹²⁹ İbrâhim Hatiboğlu, "İsrâiliyat," *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 196.

haber anlamına gelmektedir. Bir başka ifade ile İsrâiliyât İslam'a yabancı olan her şeydir.¹³⁰

Hız. Peygamber'in vefatından sonra, Sahâbe devrinden başlayarak, İsrâiliyât denilen menkulât, daha çok Kur'ân-ı Kerim'de bulunan kısa ve kapalı ifadelerin açıklanmasında ehl-i kitap mensuplarına müracâat edilmesi, bu konuda onların kitaplarında bulunan tamamlayıcı bilgilerin kullanılması sonucu ortaya çıkmıştır.¹³¹ Bu durum tabîiler ve daha sonraki nesillerde, Ehl-i Kitap'tan çok sayıda kimsenin Müslüman olmasıyla geniş boyutlara ulaşmıştır.¹³² Netice itibariyle İsrâiliyât erken dönemden itibaren tefsirlerin kaynaklarından biri haline gelmiştir. İlk dönem Şîî tefsirleri rivayet nitelikli tefsirlerden olduğu için israiliyat türü menkulat ilk dönemden itibaren Şîî tefsirlerin de de görülmektedir. İlk dönem Şîî müfessirler de çağdaşları Sünnî müfessirler gibi İsrâiliyât konusunda titiz davranmamış, birçok rivayeti tefsirlerinde nakletmişlerdir.

214

OMÜİFD

Klasik Ehl-i Sünnet tefsirlerindeki rivayetler incelendiğinde İsrâiliyât türü bilgilerin Sahâbe'den Abdullah b. Abbâs, Ebû Hureyre (ö. 57/676), Abdullah b. Amr b. As, (ö. 65/684), Abdullah b. Selâm (ö. 43/663), Temîm ed-Dârî (ö. ?), Tâbiûn'dan Ka'bu'l-Ahbâr (ö. 32/652), Vehb b. Münebbih (ö. 110/728), Etbâu't-tâbiîn'den Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763), Abdullmelik b. Cüreyc (ö. 150/767) ve İbnu'l-İshâk (ö. 151/768)'tan nakledildiği görülmektedir.¹³³ Ehl-i Sünnet müfessirlerinin Sahâbe, Tâbiûn ve Etbâu't-tâbiîn'den naklettiği İsrâili rivâyetleri, ilk dönem Şîî müfessirler diğer konularda olduğu gibi Ehl-i Beyt İmamlarından nakletmişlerdir. Bu tür rivâyetlerin Ehl-i Beyt İmamlarına dayandırılmasının nedeni İmâmiyye Şiası'nın, Ehli Beyt İmamları'nın geçmiş Peygamberler ve ümmetlerinin bilgisine sahip olduğu yönündeki inancından kaynaklanmak-

¹³⁰ Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat*, İstanbul trs., s. 29.

¹³¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 96.

¹³² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, s. 95.

¹³³ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyat*, s. 84-100.

tadır. İmamların bu konudaki bilgisine dair ilk dönem Şî kaynaklarda bol miktarda rivayet bulunmaktadır.¹³⁴

İsrailoğullarının, erkeklerde olan (organ)ın Musa'da olmadığını iddia etmesi üzerine Allah'ın kendisini beraat ettirmesi,¹³⁵ Hz. Davut'un kendi askerlerinden Urya'nın karısına aşık olması sebebiyle onu ön cephede savaşa göndererek eşini elinden almak istemesi,¹³⁶ Hz. Adem ile Havva'nın İblisin telkinine uyarak çocuklarına Abdulharis ismini koymaları,¹³⁷ buzağıyı yapan Sâmiri'nin Cebrail'in atının ayak bastığı toprağın hareketlenmesini görünce bir parça alıp saklaması ve heykelin içine dökmesi,¹³⁸ Havva'nın Adem'in kaburgasından yaratılması,¹³⁹ Hz. Yûsuf'un, babasının gözünü iyileştirmesi için göndermiş olduğu gömleğin, aslında Cebrail tarafından daha önce ateşe atılırken yanmaması için Hz. İbrahim'e verilen gömlek olması,¹⁴⁰ Medyen'den dönerken Tur dağında, Allah'ın Musa'ya ayakkabılarını çıkar demesinin nedeninin, ayakkabının ölmüş eşek derisinden olmasından kaynaklanması,¹⁴¹ Allah tarafından cezalandırılarak kanatları yakılan bir meleğin, İdris sayesinde affedilmesi üzerine kendisini dördüncü semaya yükseltmesi, İdris'in canının dördüncü semada alması konusunda talimat alan ölüm meleğinin onu orada görünce şaşırması¹⁴² Hârut-Mârut olayı¹⁴³ ve Nuh'un gemisinin uzunluğu, özelliği ve Adem'in kemiklerinin bu geminin içinde bulunması¹⁴⁴ gibi bir çok İsraili kaynaklı haberleri tefsirinde nakletmişler ve herhangi bir eleştiriye tabi tutmamışlardır.

¹³⁴ Kuleynî, *Kâfi*, I, 324-331.

¹³⁵ Kummî, *Tefsîr*, II, 197.

¹³⁶ Seyyid Murtaza bu rivayetin doğru olmadığını ve reddedilmesi gerektiğini söyledikten sonra ayeti açıklamaya çalışmaktadır. Bkz. *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, s. 87-92.

¹³⁷ Kummî, *Tefsîr*, I, 250-253.

¹³⁸ Kummî, *Tefsîr*, II, 61-62.

¹³⁹ Kummî, *Tefsîr*, I, 130, Ayyâşî, I, 241.

¹⁴⁰ Kummî, *Tefsîr*, I, 354-355.

¹⁴¹ Kummî, *Tefsîr*, II, 60.

¹⁴² Kummî, *Tefsîr*, II, 51-52.

¹⁴³ Ayyâşî, *Tefsîr*, I, 70-73.

¹⁴⁴ Ayyâşî, *Tefsîr*, II, 155.

Bunların dışında ilk dönem Şîî tefsirinde göze çarpan bir başka husus da Kur'ân'da adı geçen hemen hemen her peygamber ve kavimleriyle ilgili ayrıntılı bilgilere yer verilmesidir. Söz konusu bilgilerin en önemli kaynağı yine Ehl-i Beyt İmamlarıdır. Çünkü Şiaya göre Ehl-i Beyt İmamları Kur'ân'la birlikte önceki peygamberlere gönderilen Kitap'ların bilgilerine sahiptirler.¹⁴⁵ Ayrıca içinde bu konularda bilgiler bulunan Hz. Fatıma Mushafı da İmamlarda bulunmaktadır.¹⁴⁶Bu bilgilerin yukarıda örneklerini sunduğumuz İsrâiliyattan en önemli farkı İslam'ın Peygamber anlayışına açık bir şekilde aykırı olmasıdır.

Sonuç

Şîî tefsiri, müstakil tefsir çalışmalarının yapılmaya başlandığı Tâbiûn döneminde tam anlamıyla ortaya çıkmıştır. Aradan geçen 14 asrı Şîî tefsiri açısından 4 döneme ayırmak mümkündür. Bu dönemlerin ilki olan birinci rivayet döneminden (I-IV. asır) günümüze beş tefsir ulaşmıştır. Bu beş tefsirden ikisi üzerinde Şîî çevrelerde fikir birliği vardır. İlk dönem Şîî tefsirinin kaynaklarından biri Kur'ân'dır. Ancak diğer kaynaklara oranla Kur'ânla tefsire daha az yer verilmiştir. Bunun sebebi ilk dönem Şîî tefsirlerinin rivayet ağırlıklı olmasıdır.

İlk dönem Şîî tefsirinin diğer bir kaynağı Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamberden nakledilen tefsir rivayetlerinin tamamına yakını Ehl-i Beyt İmamlarından İmam Muhammed el-Bâkır ve İmam Ca'fer es-Sâdık kanalıyla nakledilmiştir. Bunun yanında sahabilerden de nakillerde bulunulmuştur. Buna göre denebilir ki sahabe de ilk dönem Şîî tefsirinin kaynaklarındandır. Ancak kendilerinden nakilde bulunulan sahabiler Şîî kaynaklara göre Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan siyasi tartışmalarda İmam Ali'nin yanında yer alan sahabîlerdir.

Tâbiun alimleri de Şîî tefsirinin kaynakları arasındadır. Ancak ilk dönem Şîî tefsirinde tâbiûn müfessirlerine çok az yer verilmiştir. Şîî âlimler nakilde buldukları sahâbîlerin İmam Ali taraftarı olmasına dikkat

¹⁴⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, 324-331

¹⁴⁶ Fâtıma Mushafı ile ilgili bilgi için bkz.: Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, s. 117-119.

ettikleri halde tâbiûnla ilgili olarak böyle davranmamışlar ve tâbiûn ulemasından nakilde bulunurken görüş ve yorumların İmamiyye'nin anlayışına uygun olup olmadığına dikkat etmişlerdir.

İlk dönem Şîi tefsirinin en önemli kaynağı hiç şüphesiz Ehl-i Beyt imamlarıdır. İmamiyye'nin imamet anlayışının bunda çok etkili olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Ne var ki Ehl-i Beyt imamlarının manevî ve ilmî alanda eşsiz bir otoriteye sahip olması, birçok uydurma rivayetin onlara nispet edilmesi gibi kötü bir sonuç doğurmuştur.

İlk dönem Şîi tefsirinin kaynaklarından biri de İsrailiyattır. İlk dönem Şîi müfessirler de tıpkı Sünnî müfessirler gibi özellikle kıssaları muhtevî ayetleri İsrâiliyatla tefsir etme yoluna gitmişler, İsrâiliyat türü rivayetleri çoğu kez Ehl-i Beyt imamlarından nakletmişlerdir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Beyrut trs.
 Askeri, Murtaza, *Meâlimu'l-Medreseteyn*, Tahran 1993.
 Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyat*, İstanbul trs.
 Aydın, Musa, "Resulullah'ın (s. a.a.) Masumiyeti," *Kible Dergisi*, Yıl 6, s. 21-23, Sonbahar 2006-2007.
 Ayyaşi, Muhammed b. Mesûd, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, Beyrût 1991.
 Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara 2005.
 Derveze, İzzet, *Kur'anü'l-Mecid*, (çev. Vahdettin İnce), İstanbul 1997.
 Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin, *Tefsîru's-Sâfi*, Meşhed trs.
 Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.
 Hatipoğlu, İbrahim, "İsrâiliyat," *DİA*, İstanbul 2001.
 Haydar, Esed, *es-Sahâbe fi Nazari's-Şiati'l-İmâmiyye*, Beyrut trs.
 Hilli, Hasan b. Yûsuf b. Ali b. el-Mutahhar, *Keşfu'l-Murâd fi Şerhi Tecdî'l-İtikâd*, Beyrut 1988.
 Hilli, Takuyyiddîn el-Hasan b. Ali b. Dâvûd, *Kitâbu'r-Ricâl*, Tahran 1383.
 İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Muhammed, *el-İstiâb fi Marifeti'l-Ashâb*, Kâhire trs.
 İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Haydarabad 1952.

- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Mısır 1328.
- İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzuddîn Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahâbe*, yy., ty.
- İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrût 1964.
- Kâşifü'l-Ğitâ, Muhammed Hüseyin, *Aslu's-Şia ve Usûlihâ*, Kum 1994.
- Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer b. Abdilazîz, *Ricâl*, Meşhed 1348.
- Kuleyni, Ebû Câfer Muhammed b. Yâkub b. İshak, *el-Usûl-u Kâfi*, y.y., t.y.
- Kummi, Ali b. İbrâhim b. Hâşîm, *Tefsîru'l-Kummî*, Kum 1404.
- Kurtubi, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu Liahkâmî'l-Kur'ân*, Mısır 1967.
- Marifet, Muhammed Hâdi, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrîn*, Meşhed 1997.
- et-Temhîd fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Kum 1416.
- Mişkini, Âyetullah Ali, "Şîa ve Ehl-i Sünnet Açısından Sünnet," *Kible Dergisi*, Yıl 6, sayı 21-23, Sonbahar 2006-2007.
- Muhakkik, Seyyid Ali, *Zindegâniye Pişvayi Heştüm*, Kum trs.
- Muzaffer, Şeyh Muhammed Rıza, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Beyrut 1997.
- Nâdirali, Âdil Nûrali, *et-Tefsîr ve'l-Mufessîrîn İnda's-Şia*, (Basılmamış Doktora Tezi), Kuddîs Yûsuf Üniversitesi Doğu Edebiyatı Enstitüsü, Beyrut 1990.
- Necâsi, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed, *Ricâl*, Kum 1424.
- Nevbahti, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ, *Fıraku's-Şia*, İstanbul 1931.
- Pişavi, Mehdi, *İmamların Hayatı*, (çev. Davut Duman), İstanbul trs.
- Razi, Fahrüddîn, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Tahran trs.
- Saffar, Muhammed b. Hasan, *Besâiru'd-Derecât fî Menâkibi Âli Muhammed*, Kum 1384.
- Seyyid Murtaza Alemu'l-Hudâ, *Tenzîhu'l-Enbiyâ*, Kum trs., s. 105-132.
- Sofuoğlu, Cemal, "Şîa'nın Sahabiler Hakkındaki Bazı Sözleri," *AÜİFD*, cilt XXIV, yıl 1981.
- Soysaldı, Mehmet, *Nüzûlünden Günümüze Kur'ân ve Tefsîr*, Ankara 2001.
- Süleym b. Kays el-Hilâli el-Âmirî el-Kûfî, *Kitâbu Süleym b. Kays*, Kum 1423.
- Şeyh Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Nûmân el-Ukberî, *Evâilu'l-Makâlât*, Tahran 1413.
- el-Emâli*, Kum 1413.
- el-İrşâd*, Kum 1413.
- el-Mesâil's-Sereviyye*, Kum 1413.
- Tashîhu'l-İtikâd*, Kum 1413.
- Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Musa b. Bâbeveyh el-Kummî, *Risaletu'l-İtikâdi'l-İmâmiyye*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara 1978.
- Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, Kum 1395.
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *el-Mîzan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut 1973.

- Taberi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Mısır 1954.
- Tabersi, Ebû Ali Fadl b. Hasan, *İ'lâmu'l-Verâ bi A'lâmi'l-Hudâ*, Beyrut 1985.
Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân, Tehran 1373.
- Tabersi, Ebû Mansûr Ahmet b. Ali b. Ebî Tâlib, *el-İhticâc*, Beyrut 1989.
- Tirmizi, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Tureyhi, Fahrüddîn, *Mecmau'l-Bahreyn*, Kum trs.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *el-Emâlî*, Kum 1414.
el-İktisad fîma Yetaallaku bi'l-İtikad, Necef 1979.
et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân, Beyrut trs.
- Fihrist*, Müessesetu Neşri'l-Fukâheti, 1422.
- Ricâl*, Necef 1961.
- Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur`ân Tefsiri*, İstanbul 1983.
- Zehebi, Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Mufessirân*, Kahire 1961.



