

ISSN 1300-9672



**SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ**

**Review of the Faculty of Divinity
University of Süleyman Demirel**

H a k e m l i D e r g i

(Refereed Journal)

Yıl (Year): 2011/1

Sayı (Number): 26

Derginin Sahibi (Owner of the Journal)

Prof. Dr. Kemal SÖZEN (Dekan)

Derginin Editörü (Editor-in-Chief of the Journal)

Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY

Editör Yardımcıları (Assistant Editors)

Yrd. Doç. Dr. Nejdet DURAK

Dergi Yayın Kurulu (Editorial Board of the Journal)

Doç Dr. M. Necmeddin BARDAKÇI

Doç. Dr. Habil ŞENTÜRK

Doç. Dr. Adem EFE

Yrd. Doç. Dr. Ayşe Sıdıka OKTAY

Yrd. Doç. Dr. M. Sadık AKDEMİR

Dizgi (Composition)

SDÜ İlahiyat Fakültesi

Kapak (Cover)

SDÜ Basın ve Halkla İlişkiler

Baskı (Print)

İlyas ÖZER

SDÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Dergi, *MLA Directory of Periodicals* ile *MLA Master List of Periodicals*'a kayıtlı olup, *MLA International Bibliography* adlı uluslar arası indeks tarafından taranmaktadır. Dergide yayımlanan İngilizce makaleler, 2006 yılı 16. sayıdan itibaren *Index Islamicus* adlı uluslar arası indeks tarafından taranmaktadır.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makale ve yazılar kaynak gösterilmek şartıyla iktibas ve atıf şeklinde kullanılabilir.

©İlahiyat Fakültesi Isparta-2011

İsteme Adresi (Communication Adress)

SDÜ İlahiyat Fakültesi 32260 ISPARTA

Tlf: 0 246 237 10 61 Fax: 0 246 237 10 58

DANIŞMA VE HAKEM KURULU
(BOARD OF ADVISORY AND ACADEMIC REFEREES)

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Baki ADAM
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ
Prof. Dr. İrfan AYCAN
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU
Prof. Dr. Recep KILIÇ
Prof. Dr. Sönmez KUTLU
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI
Prof. Dr. Cemal TOSUN
Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL
Prof. Dr. Nesimi YAZICI
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR
Prof. Dr. Mustafa AŞKAR
Prof. Dr. Bünyamin ERUL
Doç. Dr. Abdülkadir DÜNDAR

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ
Prof. Dr. Sadık KILIÇ
Prof. Dr. Bahattin KÖK
Prof. Dr. Naci OKÇU
Prof. Dr. Süleyman TÜLÜCÜ
Prof. Dr. Davut YAYLALI

CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ

Doç. Dr. Halit EV

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Nevzat Yaşar AŞIKOĞLU
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM

ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Ali Osman ATEŞ

DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Hüseyin ELMALI

Prof. Dr. Osman KARADENİZ

Prof. Dr. M. Reşit ÖZBALIKÇI

Doç. Dr. Hakkı Şah YASDIMAN

ERCIYES ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. M. Zeki DUMAN

Prof. Dr. Harun GÜNGÖR

Prof. Dr. Celal KIRCA

Prof. Dr. Selahattin POLAT

Prof. Dr. Hasan ŞAHİN

Doç. Dr. Celaleddin ÇELİK

FIRAT ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Musa YILDIZ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Zekeriya GÜLER

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ

Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ

İMAM ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. M. Kemal ATİK

Prof. Dr. Hüsnü Ezber BODUR

Prof. Dr. Mehmet ÖZKARCI

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Osman TÜRER

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Ali AKYÜZ

Prof. Dr. Zeki ASLANTÜRK

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER

Prof. Dr. Ali DURUSOY

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN
Prof. Dr. Ziya KAZICI
Prof. Dr. Ali KÖSE
Prof. Dr. Mazlum UYAR
Prof. Dr. Veysel UYSAL
Prof. Dr. Mustafa UZUN
Prof. Dr. İsmail Safa ÜSTÜN
Prof. Dr. İsmail YİĞİT
Prof. Dr. Metin YURDAGÜR
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL
Doç. Dr. Süleyman DERİN

ONDOKUZ

MAYIS ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Muhsin KOÇAK
Prof. Dr. Hüseyin PEKER
Prof. Dr. Mustafa Zeki TERZİ
Prof. Dr. Erhan YETİK
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL
Prof. Dr. Burhanettin TATAR

RİZE ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Abdullah AYDINLI
Prof. Dr. Suat CEBECİ
Prof. Dr. Ali ERBAŞ
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Mehmet AKGÜL

Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR
Prof. Dr. Saffet KÖSE
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL
Prof. Dr. Bilal SAKLAN
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK
Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI

**SÜLEYMAN DEMİREL
ÜNİVERSİTESİ**

Prof. Dr. Abdulgaffar ASLAN
Prof. Dr. Ali Galip GEZGİN
Prof. Dr. İsmail Hakkı GÖKSOY
Prof. Dr. Musa KOÇAR
Prof. Dr. Ekrem SARIKÇIOĞLU
Doç. Dr. M. Necmeddin BARDAKÇI
Doç. Dr. Adem EFE

Doç. Dr. Habil ŞENTÜRK

Doç. Dr. Ahmet YILDIRIM

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

Prof. Dr. Osman ÇETİN
Prof. Dr. Ahmet GÜÇ
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ
Prof. Dr. Mustafa KARA
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ
Prof. Dr. A. Saim KILAVUZ

UNIVERSITY of WALES

Dr. Amjad HUSSAIN
Dr. Gregory A. BARKER

İÇİNDEKİLER (CONTENTS)

Hakkı Şah YASDIMAN

Die Tätigkeiten der “Zeugen Jehovas“ in Unserer Gegenwart
im Ägäischen Gebiet.....1
(Yehova'nın Şahitleri'nin Ege Bölgesi'nde Günümüzdeki Faaliyetleri)

Kemal SÖZEN

Din-Felsefe İlişkisi Bağlamında Dinin Günümüz Türkiye'sinde
Yorumlanması Sorunu.....17
(The Interpretation Question of Religion within the Context of Religion-
Philosophy Relations in Contemporary Turkey)

Mustafa İLBOĞA

Platonik Aşk'ın Diyalektiği.....33
(The Dialectic of Platonic Love)

Yasemin APALI

Sosyolojik Açıdan Kadınlarla İlgili Kalıp Yargılar.....49
(Stereotypes Opinions About Women from Sociological Point of View)

Galip TÜRCAN

Ehl-i Sünnet'in İman Tanımı Hakkında İbn Hazm'ın
Eleştirilerinin Değerlendirilmesi.....65
(A Critique About the Objections of Ibn Hazm
Against the Faith Definition of Ahl al-Sunnah)

Hasan Tevfik MARULCU

Kelâm-Meânî İlişkisi: Mantık ve Estetik Bağlamında
Bir Değerlendirme.....81
(Relationship Between Kalam and Ma'ani: An Evaluation
in the Context of Logic and Aesthetics)

Celil KİRAZ

Mukâtil b. Süleyman'ın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı.....95
(Muqâtil b. Suleyman's Understanding of Muhkam and Mutashâbih)

Ahmet Emin SEYHAN

“A'râf Ehli” İle İlgili Hadisler Üzerine Bir Değerlendirme.....111
(A Study of the Hadiths Concerning the “Purgatory People”)

Vahit GÖKTAŞ

Halvetiyye'nin Şâbâniyye Ekolü ve Kolları.....133
(The Shabaniyyah School of Khalwatiyyah and Its Branches)

ÇEVİRİLER/TRANSLATIONS

Ira M. LAPİDUS'dan Çeviri: Aşır ÖRENÇ

Erken Dönem İslam Toplumunun Gelişiminde Din ve Devlet Ayrımı.....163
(The Separation of State and Religion in the Development of
Early Islamic Societies)

SEMPOZYUM TANITIMLARI / SYMPOSIUM REVIEWS

Mehmet Necmeddin BARDAKÇI

Bir Sempozyumun Ardından: “Uluslararası Modern Çağ ve
Gazzâlî Sempozyumu”.....189
(After a Symposium: “International Symposium on Modern Age and
al-Ghazzali”)

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS

Aşır ÖRENÇ

“Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslâm'ın Şiddet Karşıtlığı”
Adlı Kitabın Tanıtımı.....195
(Review of the Book “Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde
İslâm'ın Şiddet Karşıtlığı”)

DIE TÄTIGKEITEN DER “ZEUGEN JEHOVAS“ IN UNSERER GEGENWART İM ÄGÄISCHEN GEBİET

Hakkı Şah YASDIMAN*

ÖZET

Yehova'nın Şahitleri'nin Ege Bölgesi'nde Günümüzdeki Faaliyetleri

Bu araştırmada önce Yehova'nın Şahitleri'nin Türkiye'deki tarihsel gelişimini inceledik. Sonra bu teşkilatın yapısını ve faaliyetlerini gözden geçirdik. Bu çerçevede yıllık, aylık, haftalık toplantıları ve yayınlarını ele aldık. Daha sonra, Yehova'nın Şahitleri'nin yoğun olarak faaliyet gösterdikleri bölgeler ve yerlerle ilgili detaylı bilgi verdik. Son olarak, Yehova'nın Şahitleri'nin faaliyetlerini daha fazla yoğunlaştırdıkları Türkiye'nin Ege Bölgesi'ndeki iller ve ilçeler üzerinde durduk.

Anahtar Kelimeler: Yehova'nın Şahitleri, Cemaat, Tarla Hizmeti, Rabbin Akşam Yemeği, Çevre Toplantısı, Tanrısal Hizmet Programı İbadeti.

ABSTRAC

Current Activities of Jehovah's Witnesses in Aegean Region

In this research, firstly we examined the historical development of Jehovah's Witnesses in Turkey. Then the structure of this organization and their activities were checked. At this point, we looked the annual, monthly, weekly meetings and their publications. Later, we gave a detailed information regarding regions and places where Jehovah's Witnesses are highly active. Finally, we focused on the cities and districts of Aegean Region in Turkey where the activities of Jehovah's Witnesses are mostly taking place.

Key Words: Jehovah's Witnesses, Congregation, Field Service, Lord's Evening Meal, Circuit Assemblies, Prayer of Divine Service Program

1. Einleitung

Seit der Zeit des Osmanischen Imperiums üben manche religiöse Gruppierungen und Gesellschaften in unserem Lande intensive Missionstätigkeiten aus. Diese Tätigkeiten, die ununterbrochen bis zu unserer

* Doz. Dr., Theologische Fakultät der Universität Dokuz Eylül, İzmir / TURKEY.

Gegenwart immer noch ausgeübt werden, verbreiteten sich mit Anwendung der technologischen Möglichkeiten immer mehr und setzten sich mit steigender Intensität fort.¹ Während die in der Türkei lebenden religiösen Gruppierungen und Gesellschaften ihre Tätigkeiten fortsetzen, profitieren sie im großen Maße vom Ambiente der religiösen Toleranz in diesem Lande.² In dieser Studie wird hauptsächlich die „Zeugen Jehovas“ als ein Beispiel zu den sich in der Türkei betätigenden religiösen Gruppierungen und Gesellschaften hervorgehoben.³ In diesem Zusammenhang wird auf die Toleranz gegenüber den anderen in der Türkei lebenden religiösen Gruppierungen und Gesellschaften, aufmerksam gemacht.⁴

Unsere Ursachen, dass wir in dieser Untersuchung besonders die OZJ von religiösen Gruppen und Volksgemeinschaften als Beispiel aussuchen, sind die von dieser Organisation gegebenen Zahlen, die in ihren Tätigkeitsberichten mitgeteilt wurden und zeigen, dass sie in den letzten Jahren in der Türkei wichtige Erfolge hatten. Von diesen Zahlen ausgehend untersuchten wir die Aktivitäten dieser Organisation und die Gebiete als eine Ortsarbeit, in denen sie intensiv propagierten.

In diesem Rahmen unterredeten wir uns mit den Mitgliedern der Organisation. Ausserdem besuchten wir die meisten von diesen Provinzen und Kleinstädten im Ägäischen Gebiet, wo man Aktivität an den Tag legte.

¹ Über die Themen “Mission, Missionär, Missionstätigkeit, Tätigkeiten der Missionäre in der Türkei” siehe, Mahmut Aydın, *Çağdaş Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, Kaktüs Yayınları, 2002; Şinasi Gündüz, *Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerleri*, Kaktüs Yayınları, İstanbul, 2002; Erol Güngör, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, Ötügen Yayınevi, İstanbul, 1999; Abdurrahman Küçük, “Misyonerlik ve Türkiye”, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1996; Semiha Ayverdi, *Misyonerlik Karşısında Türkiye*, İstanbul, 1969; Nasuh Günay, *Günümüz Türkiye’sinde Misyonerlik Faaliyetleri*, Tuğra Matbaası, Isparta, 2006; Mehmet Aydın, *Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye, Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1996; E. Kırşehirlioğlu, *Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri*, İstanbul, 1963; Abdurrahman Küçük, “Türklerin Anadolu’da Azınlıklara Dini Hoşgörüsü (Ermeni ve Yahudi Örneği), *Milli Bütünlüğüümüzün Kaynakları: Asya’dan Anadolu’ya taşınanlar*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1997; Ayten Sezer, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar 1933-1938* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), H.Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Ankara, 1994; *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004; *Dinler Tarihcileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik*, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2005.

² Der erwähnte Begriff “Toleranz” spiegelt sich in unseren Gesetzen wider. Später werden wir wieder zu diesem Thema wiederkommen.

³ Anstelle des Ausdrucks “Organisation der Zeugen Jehovas” wird demnächst die Abkürzung “OZJ” gebraucht.

⁴ Die Informationen über die Tätigkeiten der “Zeugen Jehovas” in dieser Studie beruhen auf unsere Beobachtungen während unserer eigenen Bereichsarbeit. Ein Teil dieser Beobachtungen wurden auch in einigen unserer vorherigen Studien ebenso erwähnt.

Deswegen besteht diese Untersuchung aus unseren örtlichen Feststellungen und Beobachtungen.⁵ Am Ende unserer diesen Aktivitäten kramten wir aus, ob die OZJ erfolgreich waren, wie sie propagierten.

Die Zahlen auf der Welt, die von der OZJ in ihrem jährlichen Tätigkeitsbericht mitgeteilt wurde, sind unten.

2. Manche Zahlen über den dienstlichen Tätigkeitsbericht der Organisation von „Zeugen Jehovas“ für das Jahr 2010 und de letzte Position in der Türkei

Diese Organisation verfügt über 111 Büros in 236 Ländern und Millionen predigende Zeugen. Nach den Zahlen im Abschlussteil des dienstlichen Tätigkeitsberichtes der Zeugen Jehovas in aller Welt für das Jahr 2010 geht hervor,⁶ dass sich die Zahl der Zeugen Jehovas in 236 Ländern auf 7.508.050 und deren Gemeindezahl auf 107.210 erhöht hat. Dieser Bericht wurde in der von dieser Organisation in 2009 herausgegebenen Zeitschrift, 'Der Wachturm' veröffentlicht. Außerdem belief sich die Zahl derer, die sich taufen ließen, auf 294.368, die Zahl derer, die innerhalb des Jahres an der Überprüfung des Heiligen Buches teilnahmen, auf 8.058.319 und die Zahl der Teilnehmer am jährlichen Gedenkessen auf 18.706.895.⁷

In den Zahlen des gleichen Berichtes, die unser Land betrafen, wurde die Einwohnerzahl der Türkei im genannten Jahr als 71.517.100 und die Gesamtzahl der Zeugen aus 27 Gemeinden als 1.975 angegeben. Außerdem wurde bekannt gegeben, dass sich die Zahl der Getauften im einen Jahr auf 91, die Zahl derer, die innerhalb des genannten Jahres an der Überprüfung des Heiligen Buches teilnahmen, auf 1.127 und die Zahl der Teilnehmer am Gedenkessen auf 3.631 belaufen habe.⁸

Wenn die Zahlen im genannten Bericht mit den Zahlen in den Berichten, die vor 10 – 15 Jahren veröffentlicht wurden, verglichen werden, kann festgestellt werden, dass sich die Zahlen sowohl weltweit als auch in unserem Lande fast verdoppelt haben.⁹

⁵ Früher kamen wir bei anderen Untersuchungen auf einen Teil dieser Feststellungen und Beobachtungen zu sprechen.

⁶ Die OZJ teilt in von ihren veröffentlichten jährlichen Tätigkeitsberichten den vorigen Tätigkeitsbericht mit.

⁷ *Our Ministry: History and Organization*, Jehovah's Witnesses Official Media Web Site, <http://www.jw-media.org/aboutjw/article41.htm> (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 20.02.2011).

⁸ *Statistics: 2010 Report of Jehovah's Witnesses Worldwide*, Jehovah's Witnesses Official Media Web Site, http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 20.02.2011).

⁹ Als Beispiel für dieses Thema siehe die Zahlen in folgenden Berichten: Bkz. *Kule Kitapları: Dinsel Seri, 112. Kitap*, Yayınlayan: Mete Süer, İstanbul, Nisan 1990, s. 17;

Wie wurden die historischen Ereignissen verwirklicht, die die OZJ in der Türkei dazu geführt, eine solche Folge zu erzielen? Hier soll man die Geschichte der OZJ in der Türkei vor Augen halten.

3. Die Geschichte der “Zeugen Jehovas“ in der Türkei

Wir können nach den bei einem Besuch in Istanbul im Jahre 1891 gemachten Aussagen von Russel sagen, der als Präsident der „Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania“ in der Eigenschaft eines Predigers durch das ganze Europa reiste, dass sich diese Organisation in der Türkei einen guten Weg gebahnt hat. Als Russel nach diesem Besuch Anatolien mit Enttäuschung verließ, brachte er seine Gefühle und Gedanken mit folgenden Worten zum Ausdruck:

„in der Türkei: ... Um auf Zustandekommen eines (guten) Ergebnisses/Produktes zu hoffen, sehen wir nichts ... gegen die Fakten sehen wir gar keine Begabung.“¹⁰

Gegen Russels Worte, die Hoffnungslosigkeit ausdrückten, entstand 1909 eine Gruppe in Izmir, die die Zeitschrift „Der Wachturm“ regelmäßig las.¹¹ Die ersten bekannten Tätigkeiten der OZJ in der Türkei begannen eigentlich 1931, wo Emmanuel Pasavantis und seine Ehefrau in unser Land geschickt wurden, damit sie sich als „Kolporteur“ - eine als „Apostolat“ bekannte Tätigkeit- betätigen.¹² Gegen 1938 kam die Zahl derjenigen auf 100, die Interesse an dieser Organisation zeigten. Nach 1943 wurden in die Türkei 17 „Gilead“¹³-Absolventen und Kolporteurs in unbekannter Zahl geschickt. 1956 besuchten Knorr und Franz, zwei Vorstandsmitglieder der OZJ, die Türkei und anlässlich dieses Besuches nahmen 200 Leute an einer Versammlung mit Essen teil.¹⁴ Anfänglich nahm die Zahl der Zeugen Jehovas unter türkischen Staatsangehörigen mit griechischer und armenischer Abstammung und später auch unter Türken zu.

Ab 1961 konnten die Zeugen gesetzliche Möglichkeiten in Anspruch nehmen und in der Religionsspalte des Einwohnermelderegisters die entsprechende Änderung vornehmen und „christlich“ eintragen lassen.¹⁵ Am 28

Kule, İstanbul, 1 Ocak 1996, C. 7, S. I, s. 15; *Statistics: 2004 Report of Jehovah's Witnesses Worldwide*, Jehovah's Witnesses Official Media Web Site, http://watchtower.org/statistics/worldwide_report.htm (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 13.03.2005).

¹⁰ Semih Turgay Ünal ve Anibal Akdamar, *Türkiye'de Laiklik İlkesi ve Yehova'nın Şahitleri*, Kule Kitapları, İstanbul, 1983, s. 116.

¹¹ Hasan Hüseyin Kızıllırmak, “Yahova Şahitleri”, *Aksiyon Dergisi*, Ekim 1998, Yıl 4, S. 202, s. 29.

¹² Tufan Erbarıştıran, *Yehova'nın Şahitleri: Kim Bunlar? Ne İstiyorlar?*, Kule Kitapları, İstanbul, 1995, s. 27-28; Ünal ve Akdamar, *a.g.e. (ebd)*, s. 116-137.

¹³ “Gilead” ist die wichtigste Schule der Organisation.

¹⁴ Bkz. Ünal ve Akdamar, *a.g.e. (ebd)*, s. 117.

¹⁵ Ünal ve Akdamar, *a.g.e. (ebd)*, s. 118.

Mai 1980 eröffneten die Zeugen Jehovas ihr erstes Büro.¹⁶ In dieser Phase wurden die Zeugen Jehovas wegen ihrer Tätigkeiten verklagt und man erlebte Verhaftungen und gerichtliche Prozesse. Infolge von Freisprechungen konnten sich die Zeugen schließlich freier bewegen.¹⁷ Nachdem eine Klage von der Generalversammlung des Strafsenats in Ankara 1996 zugunsten der Zeugen Jehovas entschieden worden ist, können sie ihre Tätigkeiten zurzeit ungestörter weiter ausüben.¹⁸ Die OZJ bemüht sich zu beweisen, dass ihre Tätigkeiten legal sind, indem sie heute ihren Veröffentlichungen auch Gerichtsurteile hinzufügen, um so mögliche Reaktionen gegen sie abwenden zu können.¹⁹

So erweiterte die OZJ sowohl ihre Tätigkeitsbereiche, als auch vervielfältigte ihre Tätigkeiten. Somit wurde ihnen möglich, die Zahlen im Tätigkeitsbereich einzutragen.

4. Der Aufbau, Sitzungen und Veröffentlichungen der Organisation der „Zeugen Jehovas“

Der Organisationsaufbau der OZJ formiert sich von oben nach unten als Vorstand, Vertretungsdelegation, Bezirks-, Umgebungs- und Stadtverantwortlicher. Dem Stadtverantwortlichen untergeordnet führen die Alten, Diensthelfer, die Dienstdelegation der Gemeinde, der Buchüberprüfungsleiter der Gemeinde und ständige Freudenboten ihre

¹⁶ Ünal ve Akdamar, *a.g.e. (ebd)*, s. 126.

¹⁷ Hinsichtlich dieser Artikel siehe, Ünal ve Akdamar, *a.g.e. (ebd)*, s. 116-206.

¹⁸ Für ausführliche Informationen über diesen Bereich siehe, *Türkiye’de Yehova’nın Şahitleri*, Kule Kitapları, İstanbul, 2001.

¹⁹ Für ausführliche Informationen über die Entstehung der OZJ, über ihre historische Entwicklung, Lehren und Praxen in der Türkei siehe, *Yehova’nın Şahitleri Kimlerdir? Nelere İnanırlar?* Kule Yayınları, İstanbul, 2000; Erbarıştrın, *a.g.e. (ebd)*, s. 27-28; Ünal ve Akdamar, *a.g.e. (ebd)*, s. 116-137; Günay Tümer, *Yeni Dokümanların Işığında Yehova Şahitleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 1987; Hikmet Tanyu, *Yehova Şahitleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1980; Hakkı Şah Yasdıman, *Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye’deki Faaliyetleri (I)*, *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2005, S. XXI, s. 193-221; Hakkı Şah Yasdıman, *Yehova Şahitleri’nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye’deki Faaliyetleri (II)*, *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir, 2005, S. XXII, s. 115-133; Ali İhsan Yitik, "Yehova Şahitliği'nin Ortaya Çıkışı", *Hristiyanlık: Dünyü, Bugünü ve Geleceği*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2002, s. 283-297; H. H. Stroup, "Jehovah's Witnesses", *The Encyclopedia of Religions*, Ed., Eliade, Mircea, Macmillan, London, 1987, C.7, s. 564-566; Wesley Walters and Kurt Goedelman, "Yehova Şahitleri", *Tarikatlar ve Yeni Dinler* (Ter. Levent Kınran), Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 1998, s. 92-104; Mehmet Katar, "Yehova Şahitleri", *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007, s. 411-418; David A. Reed, *Jehovah's Witnesses Answered Verse by Verse*, Baker Books, Michigan, 2000; David A. Reed, *Answering Jehovah's Witnesses Subject by Subject*, Baker Books, Michigan, 1996; Ron Rhodes, *Reasoning from the Scriptures With The Jehovah's Witnesses*, Harvest House Publishers, Eugene, 2009.

Tätigkeiten aus. Der Dienstdelegation der Gemeinde untergeordnet befinden sich unterdessen ein Verantwortlicher, ein Schriftführer und ein Dienstverantwortlicher. Im Organisationsaufbau betätigen sich ebenso nach den Arbeitszeiten im „Felddienst“ besondere Untereinheiten wie Helfer von Vorläufern, ständige Vorläufer und besondere Vorläufer. Männliche Zeugen werden Brüder und weibliche Zeugen werden Schwestern genannt.²⁰

Die Zeugen können ihre täglichen, wöchentlichen, monatlichen und jährlichen Gottesdienste und Versammlungen ungestört ausüben. In all diesen von der OZJ organisierten Versammlungen kommen viele Gemeinden für ein besonderes Erziehungsprogramm zum Heiligen Buch zusammen. In diesem Zusammenhang besuchen die Zeugen neben Teilnahmen an internationalen Kongressen, Gebietskongressen, örtlichen Kongressen, an besonderen eintägigen Gottesdienstprogrammen, an göttlichen Abendmahlzeiten, an Überprüfungen des Heiligen Buches in Familien, an Gottesdiensten zur Entwicklung der Rhetorik, zur Entwicklung des göttlichen Dienstprogramms und der allgemeinen Rede und auch neben der Teilnahme an der Überprüfung der Zeitschrift „Der Wachturm“ auch andere Programme, in denen taktische Verhaltensanweisungen gegenüber anderen Religionen und Kulturen erteilt werden.²¹

Zuzüglich der regelmäßigen Teilnahmen an jährlichen und monatlichen Veranstaltungen sind die Zeugen auch besonders in wöchentlich dreimal stattfindenden Veranstaltungen anwesend.²² Die Zeugen bringen ihre Sympathisanten, die sie bei „Felddiensten“²³ beeinflussen, zu den bei Familien organisierten Sitzungen mit und entwickeln so Dialoge in freundlicherer und bequemerer Atmosphäre. Wiederum werden Sympathisanten zu den Ausflügen im In- und Ausland mitgenommen und man bemüht sich, sie bei diesen Ausflügen zu richtigen Zeugen zu formieren.

Außerdem bekommen sie überhaupt keine Schwierigkeiten, ihre Veröffentlichungen in der Bevölkerung zu verteilen. Die Zeitschriften „Der

²⁰ Siehe über dieses Thema, *Hizmetimizi Yerine Getirmek İçin Teşkilatlandırılmış Olmak*, Kule Kitapları, 1995, s. 21-60; Yasdıman, *Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (I)*, a.g.d. (ebd), s. 199-209.

²¹ *Hizmetimizi Yerine Getirmek İçin Teşkilatlandırılmış Olmak*, s. 60-81; Yasdıman, *Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (I)*, a.g.d. (ebd), s. 213-220.

²² In ihren Veröffentlichungen und in den Internetkanälen lädt die OZJ alle Menschen zur Teilnahme an diesen Versammlungen ein. In der offiziellen Internetseite der Organisation wird z.B. folgendes mitgeteilt: “Die meisten der Gemeinden der Zeugen Jehovas kommen dreimal wöchentlich zusammen. Zu diesen Gottesdiensten sind sie auch eingeladen.” Siehe, *Yehova'nın Şahitleri Nasıl Teşkilatlanmıştır?*, Jehovah's Witnesses Official Media Web Site, http://www.watchtower.org/tk/rq/article_14.htm (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 12.01.2011).

²³ Der Begriff “Felddienst” ist der Name der aktiven Verbreitungstätigkeit der Praxen und Lehren der Organisation.

Wachturn" und „Aufwachen“ sind die Hauptsächlichen. Nur die in der Türkei alle 15 Tage herausgegebenen und verteilten Zeitschrift „Der Wachturn“ erreicht eine Auflage von 50.000. Die Zeugen verteilen die Zeitschriften im Allgemeinen kostenlos²⁴ und sind bemüht, möglichst viele Menschen gegen kleine Beträge für die Zeitschriften „Der Wachturn“ und „Aufwachen“ zu abonnieren.²⁵

Auf der anderen Seite ist die Zahl der kleinen, großen Broschüren, Booklets, Bücher, Gesamtausgaben, Kassetten, CDs, DVDs, VCDs, die in der Türkei von dieser Organisation millionenfach veröffentlicht und verteilt werden, in nicht zu unterschätzendem Maß.

Die Zeugen Jehovas machen über ihre Webseiten ungestört ihre Propaganda und geben in ihren Webseiten und verteilten Broschüren ganz offen ihre Telefonnummern und Adressen, über die sie erreichbar sind.²⁶ Auf Wunsch machen sie auch Haubesuche und besprechen mit den Interessenten das Heilige Buch und ihre Veröffentlichungen. Inzwischen überreichen sie unbesorgt den Gastgebern die mitgebrachten Veröffentlichungen und die anderen von der Organisation angefertigten Geschenke. Sie geben an, alle diese Tätigkeiten auf einem gesetzlichen Grund und im Rahmen der ihnen gesetzlich zuerkannten Möglichkeiten, die sie in Anspruch nehmen, zu verwirklichen.

5. Die Gebiete, in denen die „Zeugen Jehovas“ intensiv beätigen

Die Zeugen setzen heute in der Türkei ziemlich aktiv ihre Tätigkeiten vor allem im Ägäischen Gebiet als Zentrum, im Marmara-, Mittelmeergebiet und Innenanatolien fort. In den Feststellungen in dem die OZJ betreffenden Teil der von der Handelskammer zu Ankara (ATO) gemachten Untersuchungen wird dieser Fall betont und folgendes mitgeteilt: "Die OZJ besitzt in unserem Lande einen zentralen Gebetsraum in Istanbul und die anderen Gebetsräume befinden sich in den Städten Ankara, İzmir, Eskişehir, Antalya, Hatay, Aydın, Kuşadası und Mersin."²⁷

²⁴ Die finanzielle Quelle der Zeitschriften und Bücher, die kostenlos verteilt wurden, wird vom Asland getragen. Darüber sagt Rendall Hickok, der damals dienstlich in die Türkei beordnet wurde und inzwischen im Zentrum der Organisation tätig ist, dass die Tätigkeiten, Organisaionen und die finanziellen Kosten der Missionäre in der Türkei direkt vom Zentrum getragen würden. Siehe über dieses Thema, Kızılırmak, *a.g.d. (ebd)*, s. 31.

²⁵ Yasdıman, *Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (II)*, *a.g.d. (ebd)*, s. 118-121.

²⁶ z. B. Siehe über dieses Thema Webseite, *How to Contact Us*, Jehovah's Witnesses Official Media Web Site, <http://www.watchtower.org/tk/index.html> (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 15.02.2011).

²⁷ Siehe, "ATO'dan Misyonerlik Raporu", 05 Haziran 2004, <http://www.atonet.org.tr/yeni/index.php?p=189> (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 05.06.2010).

ATO teilt in seinem Bericht mit, dass die OZJ in einem weiteren Gebiet, in dem sich die Provinzen Hatay und Mersin befinden, ausübt.

Wenn auch OZJ ihre Tätigkeiten in diesen Gebieten ausübt, konzentriert sie ihre eigene Tätigkeiten im Ägäischen Gebiet.

6. Ägäisches Gebiet

Nach Aussagen von Rendall Hickok sei İzmir mit 400 Zeugen Jehovas eine Vorreiterstadt der Türkei. Dieser Stadt würden İstanbul, Ankara und Mersin folgen. Nach unseren eigenen Recherchen und Feststellungen ist Izmir mit seinen 8 Gemeinden, die heute aus ungefähr 450 Mitgliedern bestehen, ein angesehenes Zentrum der Zeugen Jehovas. Die Stadtteile von İzmir, in denen intensive Tätigkeiten ausgeübt werden, sind Balçova, Üçkuyular, Hatay, Alsancak, Bornova und Karşıyaka. An den Veranstaltungen in Karşıyaka, die regelmäßig durchgeführt werden, nehmen viele Menschen, ganz gleich, ob sie Zeugen Jehovas sind oder nicht, teil. Die Zeugen kommen gruppenweise vor allem zu den Menschen, die am Strandboulevard Mithatpaşa, in Konak, in Alsancak spazieren gehen oder in den belebten Parks sitzen, und sagen, dass sie Zeugen Jehovas sind und machen mit ihren Veröffentlichungen in den Händen ihre Propaganda. Überall dort, wo sich Menschen in großer Zahl befinden, z.B. in den Büros der großen Busgesellschaften lassen sie ihre Zeitschriften liegen und versuchen so zu ermöglichen, dass die Menschen diese sehen.

In Kuşadası, wo sich die Zeugen intensiv betätigen, gibt es eine Gemeinde mit 20-30 Mitgliedern. Die Zeugen dort gehen an den Ufern, Stränden und auf dem Markt spazieren und verteilen ihre Veröffentlichungen. Manchmal sind sie an den Eingängen der Moscheen zu sehen, wo sie den herauskommenden Menschen ihre Veröffentlichungen verteilen. Diese Zeugen nehmen auch regelmäßig an den großen Veranstaltungen in Izmir teil. Gleichzeitig betätigen sie sich in Selçuk und Söke. In der Provinzhauptstadt Aydın üben sie umfassendere Tätigkeiten aus. Das eigentliche Ziel ihrer Tätigkeiten ist hier die jungen Studenten der Universität. Die Zeugen besuchen ebenso besonders Internetcafes, in die mehrere junge Menschen kommen.

Die Studenten in den Provinzhauptstädten Muğla und Manisa wurden als Zielgruppe gewählt. Die oben erwähnten Gottesdienste und Veranstaltungen in Izmir, Aydın und Manisa werden ohne Unterbrechung fortgesetzt. Es wurde festgestellt, dass eine Gemeinde mit 70-80 Mitgliedern in Bodrum an drei verschiedenen Orten Veranstaltungen durchführte. Man weiß, dass die Organisation in Marmaris ca. 100 Mitglieder hat, über einen Versammlungssaal verfügt und außerdem bei Familien Sitzungen abhält. Es zieht die Aufmerksamkeit, dass hier manche Leute aus dem reichen Milieu Zeugen Jehovas sind und sich ziemlich intensiv betätigen. Ebenso in diesem Gebiet ist Fethiye ein Ort, wo die Zeugen ihre Tätigkeiten intensiviert haben. Auch hier organisieren die Zeugen Familiensitzungen.

Auf der anderen Seite nimmt die Organisation die Städte Ayvalık, Akçay, Uşak, Antalya, Alanya und Eskişehir im ägäischen Gebiet an und sie setzt ihre Tätigkeiten in diesen Städten mit großer Intensität fort. Die Zeugen in diesen Städten sind in enger Beziehung besonders mit den Gemeinden in Izmir. Es wird festgestellt, dass die Zeugen besonders auf die Städte, in denen Universitäten untergebracht sind, besonderen Wert legen. An den Veranstaltungen in Izmir nehmen die Zeugen aus diesen Städten teil.²⁸

Wie ich vorher erwähnt habe, hat die OZJ zurzeit 27 Gemeinden in der Türkei. Ein wichtigster Teil dieser Gemeinden befindet sich im Ägäischen Gebiet, besonders in Izmir. Das Ziel der Organisation ist, diese Zahl in naher Zukunft auf 50 zu erhöhen. Alle diese Rechnungen und Tätigkeiten zielen darauf ab, diese Zahl zu erreichen.²⁹ Außer den an die Jugend und Frauen gerichteten intensiven Tätigkeiten beauftragt jeder Verantwortliche der Organisation die Gemeindemitglieder, um dieses Ziel zu erreichen, die Familien in ihren Wohnorten –wenn möglich – mindestens einmal im Jahr aufzusuchen. Dieses wird im Allgemeinen mit Besuchen von Tür zu Tür verwirklicht.³⁰ Außerdem wird diese Propaganda, genauso wie ich vorher erwähnt habe, mit Gesprächen von Gesicht zu Gesicht auf Straßen, Marktplätzen, in Parks, Kaffeehäusern, in Schulen, Internetsälen, vor Moscheen, an Stränden, wo sich die Menschen in großen Mengen befinden, verwirklicht.

Die OZJ hat heute im Vergleich zur Vergangenheit eine ziemlich lange Strecke in unserem Lande zurückgelegt. Die Zahl der Sympathisanten, die an der Gedenkmahlzeit anwesend waren und die Zahl der „potenziellen Zeugen“, die mit der so genannten Feldarbeit ihre Dialoge fortsetzen, haben ein nicht zu unterschätzendes Maß erreicht.³¹ Unsere Feststellungen zeigt so, dass man sich die Teilnahme an diesen Sitzungen vom Jahr zu Jahr vermehrt.

²⁸ Yasdıman, *Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (II)*, a.g.d. (*ebd*), s. 129-130.

²⁹ Im Normalfall besteht eine Gemeinde aus ca. 200 Mitgliedern. Die Gesamtzahl der Mitglieder von 50 Gemeinden müßte in diesem Fall 10 tausend betragen. Aber die OZJ ist nach den in ihren eigenen Berichten angegebenen Zahlen ist ziemlich fern, diese Zahl in der Türkei zu erreichen.

³⁰ Dieser Fall ist eine allgemeine Regelpraxis in aller Welt. Siehe darüber, *Our Ministry: History and Organization*, Jehovah's Witnesses Official Media Web Site, <http://www.jw-media.org/aboutjw/article41.htm> (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 20.02.2011); *Our Ministry Promoting Bible Education Person-to-person ministry*, Jehovah's Witnesses Official Media Web Site, <http://www.jw-media.org/aboutjw/article43.htm#person> (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 15.02.2011). Siehe über dieses Wah Thema, R. Carolyn, "An Introduction to Research and Analysis of Jehovah's Witness: A View from the Watchtower", *Review of Religious Research*, 2001, C. 43:2, s. 161; G. Hébert, "Jehovah's Witnesses", *New Catholic Encyclopedia*, Washington, 1981, C. 7, s. 751-752.

³¹ Während die OZJ ihre Tätigkeiten in der Türkei durchführt, profitiert sie nicht nur vom Ambiente der Toleranz, sondern sie machen gleichzeitig von den Möglichkeiten und

Die Zeugen Jehovas schweifen in der heutigen Türkei, darunter in İzmir mit den von ihrer Organisation ausgestellten Ausweisen in den Taschen ungestört umher und verbreiten ihre Lehren und Praktiken. Mit den Bescheinigungen in ihren Taschen geben sie an, Zeugen Jehovas zu sein und fordern einige Privilegien (Wehrdienstverweigerung, keine Waffenberührung im Wehrdienst usw).³²

Die OZJ vermehrt die Zahlen ihrer Mitglieder und Sympatisierenden besonders in den letzten Jahren mit ihren geplanten, programmässigen, disziplinierten und beharrlichen Tätigkeiten. In unseren Feststellungen kommen auf, dass die Zahlen in den Dienstberichten von OZJ richtig sind und sich ihre Mitglieder und Sympatisierenden vermehren.

Rechten Gebrauch, die ihnen die Gesetze zuerkennen. Im 24. Artikel des Grundgesetzes von 1982, der den Titel "Religions- und Gewissensfreiheit" trägt, wird zum Ausdruck gebracht, dass alle Menschen im Gewissen, im religiösen Glauben und in ihren Überzeugungen frei sind, dass alle religiösen Messen und Zeremonien frei organisiert werden dürfen und niemand gezwungen werden darf, an Gottesdiensten, religiösen Messen und Zeremonien teilzunehmen und niemand gezwungen werden darf, seinen Glauben und seine religiösen Überzeugungen darzulegen. Außerden darf niemand wegen seines religiösen Glaubens und seiner religiösen Überzeugungen missbilligt und beschuldigt werden. Ebenso wird im 10. Artikel des Grundgesetzes zum Ausdruck gebracht, dass alle Menschen ohne Rücksicht auf ihre Sprachen, Rassen, Farben, Geschlechter, auf ihre politischen und philosophischen Meinungen, ihre Religionen, Konfessionen vor Gesetzen gleich sind und wegen solcher Begründungen nicht diskriminiert werden dürfen. Staatliche Organe müssen bei allen Angelegenheiten dem Gleichwertigkeitsprinzip vor Gesetzen entsprechend handeln. So nehmen die Zeugen bei ihren Tätigkeiten die entsprechenden Artikel des Grundgesetzes in Anspruch. Die Toleranz den Zeugen gegenüber – eigentlich allen anderen religiösen Gruppierungen gegenüber – spiegelte sich in dem jährlichen Türkei-Bericht des internationalen Ausschusses für religiöse Freiheit vom Mai 2009 in den USA wider. In diesem Bericht wurde mitgeteilt, dass die türkische Nationalversammlung im November 2006 als ein Teil der Reformen zur bevorstehenden möglichen Teilnahme an der EU ein neues Gesetz hinsichtlich der Leitung der Stiftungen der religiösen Minderheiten in Lousanne verabschiedet habe. Dieses Gesetz erleichtere die Gründung von Stiftungen. In dem Fortschrittsbericht wurde hinsichtlich religiöser Freiheiten zum Ausdruck gebracht, dass "im größeren Maße Rücksicht auf Glaubensfreiheiten" genommen wird. Siehe. *Türkiye 2009 İlerleme Raporu*, Avrupa Komisyonu Brüksel, 14 Ekim 2009, s. 20, 26, http://www.mfa.gov.tr/data/AB/2009_ilerleme_Raporu_Gayriresmi_Turkce_Tercume.pdf (Erişim tarihi [Zugriffdatum] 15.01.2010). All diese erwähnten Gesetze und Berichte lassen verstehen, dass die OZJ ihre Tätigkeiten sowohl im Rahmen einer sozialen Toleranz als auch im Schutz der Gesetze ausübt.

³² Eigentlich fordern alle in der Türkei lebenden religiösen Gruppierungen bestimmte Privilegien, indem sie vom Milieu der Toleranz und von den Gesetzen Rückenstärkung erhalten. Sie können ihre Tätigkeiten ungestört ausüben. Siehe über diese Thema: Hakkı Şah Yasdıman, "İzmir, Denizli, Manisa, Uşak, Aydın ve Muğla Çevresinde Misyonerlik", *Dinler Tarihi* *Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara, 2005, s. 349-358.

7. Ergebnis

Die auf anolischem Gebiet seit Jahrhunderten bestehende Toleranztradition wird in der heutigen Türkei gleichermaßen fortgesetzt. Im diesem Rahmen werden in der Türkei die schönsten Beispiele des Zusammenlebens, des Dialogs und der Toleranz gezeigt und alle religiösen Gruppierungen machen davon in großem Maße Gebrauch. Eine der Gruppierungen, die von dieser Toleranz und dem Dialog Gebrauch machen, ist die OZJ. Die OZJ lehnt die Werte wie Heimatgrenzen, Fahne, Flagge und Wehrdienst in der Türkei ab, wo die Bevölkerung nach offiziellen Zahlen 99 % muslimisch ist und diese Werte als heilig betrachtet. Die Mitglieder dieser Organisation dürfen trotz ihrer Verhaltensweisen und Methoden ihre oben genannten Tätigkeiten auf der Ebene der Toleranz ungestört ausüben. Niemand mischt sich in ihre Angelegenheiten ein. Die OZJ zieht als eine religiöse Gesellschaft die Aufmerksamkeit auf, die eine gute Bewegungsfreiheit auf dem Boden des Landes findet, ihren Tätigkeitsbereich immer mehr erweitert und ihre Mitgliederzahl erhöht.

Bei diesem Erfolg der OZJ haben die gesetzlichen Ordnungen, neben der Toleranz, die in den letzten Tagen realisiert wurden, haben eine wichtige Rolle. Ausserdem vermehren viele Gründe wie Nutzen aus dem Computer (Internetz) von dieser Organisation, kostenlose Verteilung der Veröffentlichungen, beharrliche Besuche, veranstaltete Sitzungen und innerliche Dialoge bei diesen Sitzungen, Reisemöglichkeiten nach Ausland Interesse der Menschen an diese Organisation. Manche Menschen, die sich in materiellen und seelischen Notlagen befinden, liegen aus vielen Gründen unwillkürlich in dieser Organisation. Die Tätigkeiten der Organisation auf Frauen und Studentinnen und Studenten werden erfolgreich, aus diesen Gruppen befinden sich die Jenigen, die Interesse an diese Organisation haben.

Auf Grund von diesen Entwicklungen vermehren sich jedes Jahr Mitglieder der OZJ in der Türkei. Diese Position wird auch offensichtlich in den jährlichen Tätigkeitsberichten gesehen. Nach dem Tätigkeitsbericht, der im Jahre 1990 veröffentlicht wurde, sind 11 Gemeinde, 860 Mitglieder, die im Verlauf von einem Jahr 45 Personen taufte, (im gleichen Zeitabschnitt sind 621 Personen, die an der Untersuchung des Heiligen Buches teilnahmen; 1.603 Personen sind beim jährlichen Andenkenessen),³³ im Jahre 1996 sind 19 Gemeinde, 1.229 Mitglieder, 139 Taufe (1.116 Personen sind bei der Untersuchung des Heiligen Buches; 2.409 Personen beim jährlichen Andenkenessen.)³⁴ In folgenden Jahren hatte diese Mehrheit eine Geschwindigkeit; im Jahre 2005 32 Gemeinde, 1740 Mitglieder, die getauchten Personen 79, (934 die an der Untersuchung des Heiligen Buches

³³ Siehe. *Kule Kitapları: Dinsel Seri, 112. Kitap*, Yayınlayan: Mete Süer, İstanbul, Nisan 1990, s. 17.

³⁴ *Kule*, İstanbul, 1 Ocak 1996, C. 7, S. I, s. 15.

Teilgenommenen, die am Andenkenessen Teilgenommene 3.298).³⁵ So sind die Zahlen im Jahre 2010: 27 Gemeinde, 1975 Mitglieder, 86 Taufe (1.127 die an der Untersuchung des Heiligen Buches Teilgenommenen; 3.631 die am Andenkenessen Teilgenommenen).³⁶ Diese Zahlen zeigen, dass sich die OZJ in 20 Jahren zweimal vermehrte. Meine persönlichen Untersuchungen und Beobachtungen sind in der gleichen Richtung, denn ich untersuche etwa über 15 Jahre die OZJ.³⁷ Sogar sind die Sympathisierenden nicht in diese Zahlen eintreten, die uns mitgeteilt wurden; unsere Feststellungen zeigen, dass die Sympathisierenden mehr als wir dachten.

Im Tätigkeitsbereich beimass die OZJ eine aussergewöhnliche Bedeutung Ägäisches Gebiet. Unsere Untersuchungen, die wir vorbereiteten, um eine Position darüber festzustellen, zeigen, dass sich Tätigkeiten der OZJ besonders in den Provinzen und Kleinstädten an der Küste im Ägäischen Gebiet konzentrierten. Ausserdem stellte man fest, dass es die Orte, wo Universitäten gibt, als Tätigkeitsbereich aussuchte. Von diesen Bevorzungen versteht man, dass sowohl die Toleranz der Menschen in diesen Orten als auch die Toleranz der einbildenden Menschen wirkungsvoll sind. Tatsächlich ist diese Toleranz die Aussage der Türken, die diese Toleranz über alle religiösen Gruppen und Volksgruppen haben. Die OZJ ist eine religiöse Organisation, die im gesetzlichen Rahmen von dieser Toleranz nutzen. Die OZJ tritt in die Aktivität in diesen Grenzen und Rahmen und vermehrte die Zahl ihrer Mitglieder in der ganzen Türkei, besonders im Ägäischen Gebiet.

Bibliographie

ATO'dan Misyonerlik Raporu (Bericht der Handelskammer zu Ankara über Missionstätigkeit), 05 Haziran 2004, <http://www.atonet.org.tr/yeni/index.php?p=189> (Erişim tarihi [Zugriffdatum] 05.06.2010).

Aydın, Mahmut, *Çağdaş Misyonerlik Faaliyetleri ve Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (Zeitgenössische Missionstätigkeiten und Missionstätigkeiten in der Türkei), Kaktüs Yayınları, 2002.

³⁵ Siehe. *Statistics: 2004 Report of Jehovah's Witnesses Worldwide*, Jehovah's Witnesses Official Media Web Site, http://watchtower.org/statistics/worldwide_report.htm (Erişim tarihi [Zugriffdatum] 13.03.2005).

³⁶ *Statistics: 2010 Report of Jehovah's Witnesses Worldwide*, Jehovah's Witnesses Official Media Web Site, http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm (Erişim tarihi [Zugriffdatum] 13.03.2011).

³⁷ Wir beobachteten von den jährlichen Sitzungen für Gebet, die von OZJ organisiert wurden und an den wir teilgenommen haben, dass sich die Zahlen von Teilgenommenen vermehrten, die die Richtigkeit dieser Zahlen bestätigten. Bei diesen Untersuchungen werden die Teilgenommenen einzeln gezählt und während der Sitzung annonciert. Die annoncierten Zahlen zeigen uns die Mehrheit der Zahl der Teilgenommenen nach vorigem Jahr.

- Aydın, Mehmet, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*, (Missionstätigkeiten und die Türkei und Missionstätigkeiten in der Türkei), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Veröffentlichung des Amtes für Religiöse Angelegenheiten), Ankara, 1996.
- Ayverdi, Semiha, *Misyonerlik Karşısında Türkiye* (Die Türkei Missionstätigkeiten gegenüber), İstanbul, 1969.
- Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye’de Misyonerlik* (Missionstätigkeit in der Türkei in Augen von Religionshistorikern), Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları (Veröffentlichung des Vereins "Religionsgeschichte der Türkei"), Ankara, 2005.
- En Son Değişiklikleriyle T.C. Anayasası* (Grundgesetz der Türkei mit den letzten Änderungen), Alfa Yayınları (Alfa-Verlag), İstanbul, 2007.
- Erbarıştıran, Tufan, *Yehova’nın Şahitleri: Kim Bunlar? Ne İstiyorlar?* (Zeugen Jehovas: Wer sind sie? Was wollen sie?), Kule Kitapları (Wachturm-Bücher), İstanbul, 1995.
- Günay, Nasuh, *Günümüz Türkiye’sinde Misyonerlik Faaliyetleri* (Missionstätigkeiten in der heutigen Türkei), Tuğra Matbaası, Isparta, 2006.
- Gündüz, Şinasi, *Misyonerlik ve Hıristiyan Misyonerleri* (Missionstätigkeit und christliche Missionäre), Kaktüs Yayınları (Kaktüs-Verlag), İstanbul, 2002.
- Güngör, Erol, *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri* (Missionstätigkeiten in der Türkei), Ötüken Yayınevi (Ötüken-Verlag), İstanbul, 1999.
- Hébert, G., "Jehovah's Witnesses", *New Catholic Encyclopedia*, Gale, Washington, 1981, C. 7, s. 751-752.
- Hizmetimizi Yerine Getirmek İçin Teşkilatlandırılmış Olmak* (Organisierung zur Verwirklichung unseres Dienstes), Kule Kitapları (Wachturm-Bücher), İstanbul, 1995.
- How to Contact Us*, Jehovah's Witnesses Official Media Web Site, <http://www.watchtower.org/tk/index.html> (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 15.02.2011).
- Katar, Mehmet, "Yehova Şahitleri" (Zeugen Jehovas), *Yaşayan Dünya Dinleri* (Lebende Weltreligionen), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Veröffentlichung des Amtes für Religiöse Angelegenheiten), Ankara, 2007, s. 411-418.
- Kırşehirlioğlu, E., *Türkiye’de Misyoner Faaliyetleri* (Missionärtätigkeiten in der Türkei), İstanbul, 1963.
- Kızılırmak, Hasan Hüseyin, "Yahova Şahitleri" (Zeugen Jehovas), *Aksiyon Dergisi* (Zeitschrift Aksiyon), Ekim (Oktober) 1998, Yıl (Jahr) 4, S. 202, s. 27-31.

- Kule Kitapları* (Wachturm-Bücher): *Dinsel Seri* (Religiöse Serie), 112. *Kitap* (Buch 112), Yayımlayan (Verleger): Mete Süer, İstanbul, Nisan 1990.
- Kule* (Wachturm), İstanbul, 1 Ocak (Januar) 1996, C. 7 (Band 7), S. I (Seite I).
- Küçük, Abdurrahman, “Misyonerlik ve Türkiye” (Missionstätigkeit und die Türkei), *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*” (Missionstätigkeiten in der Türkei), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Veröffentlichung des Amtes für Religiöse Angelegenheiten), Ankara, 1996.
- Küçük, Abdurrahman, “Türklerin Anadolu’da Azınlıklara Dini Hoşgörüsü (Ermeni ve Yahudi Örneği) (Religiöse Toleranz der Türken in Anatolien den Minderheiten gegenüber Beispiel: Armenier und Juden), *Milli Bütünlüğümüzün Kaynakları* (Die Quellen unserer nationalen Einheit): Asya’dan Anadolu’ya Taşınanlar (Mitnahmen von Asien nach Anatolien), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları (Veröffentlichung des Atatürkischen Kulturzentrums), Ankara, 1997.
- Our Ministry: History and Organization*, Jehovah’s Witnesses Official Media Web Site, <http://www.jw-media.org/aboutjw/article41.htm> (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 20.02.2011).
- Our Ministry Promoting Bible Education Person-to-person ministry*, Jehovah’s Witnesses Official Media Web Site, <http://www.jw-media.org/aboutjw/article43.htm#person> (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 15.02.2011).
- Reed, David A., *Answering Jehovah’s Witnesses Subject by Subject*, Baker Books, Michigan, 1996.
- Reed, David A., *Jehovah’s Witnesses Answered Verse by Verse*, Baker Books, Michigan, 2000.
- Rhodes, Ron, *Reasoning from the Scriptures With The Jehovah’s Witnesses*, Harvest House Publishers, Eugene, 2009.
- Sezer, Aytan, *Atatürk Döneminde Yabancı Okullar* (Ausländischen Schulen in Zeiten von Atatürk) 1933-1938 (Yayımlanmamış Doktora Tezi) (Unveröffentlichte Doktorarbeit), H.Ü. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü (Institut für Prinzipien von Atatürk und Revolutionsgeschichte an der Universität Hacettepe), Ankara, 1994.
- Statistics: 2010 Report of Jehovah’s Witnesses Worldwide*, Jehovah’s Witnesses Official Media Web Site, http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 20.02.2011).
- Statistics: 2004 Report of Jehovah’s Witnesses Worldwide*, http://watchtower.org/statistics/worldwide_report.htm (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 13.03.2005).
- Stroup, H. H., “Jehovah’s Witnesses”, *The Encyclopedia of Religions*, I-XVI, Ed., Eliade, Mircea, Macmillan, London, 1987, C. 7, s. 564-566.

- Tanyu, Hikmet, *Yehova Şahitleri* (Jehovas Zeugen), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Veröffentlichung des Amtes für Religiöse Angelegenheiten), Ankara, 1980.
- Thema, Wah, Carolyn R., "An Introduction to Research and Analysis of Jehovah's Witness: A View from the Watchtower", *Review of Religious Resarch*, 2001, C. 43:2, s. 161-174.
- Tümer, Günay, *Yeni Dokümanların Işığında Yehova Şahitleri* (Zeugen Jehovas im Lichte neuer Dokumente), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları (Veröffentlichung des Amtes für Religiöse Angelegenheiten), İstanbul, 1987.
- Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri* (Missionstätigkeiten in der Türkei), Ensar Neşriyat (Enser Verlag), İstanbul, 2004.
- Türkiye'de Yehova'nın Şahitleri* (Jehovas Zeugen in der Türkei), Kule Kitapları (Wachturm-Bücher), İstanbul, 2001.
- Türkiye 2009 İlerleme Raporu*, Avrupa Komisyonu Brüksel, 14 Ekim 2009, http://www.mfa.gov.tr/data/AB/2009_İlerleme_Raporu_Gayriresmi_Turkce_Tercume.pdf (Erişim tarihi [Zugriffsdatum] 15.01.2010).
- Ünal, Semih Turgay ve Akdamar, Anibal, *Türkiye'de Laiklik İlkesi ve Yehova'nın Şahitleri* (Laizismus in der Türkei und Zeugen Jehovas), Kule Kitapları, İstanbul, 1983.
- Wah, Carolyn R., "An Introduction to Research and Analysis of Jehovah's Witness: A View from the Watchtower", *Review of Religious Resarch*, 2001, C. 43:2, p. 161-174.
- Walters, Wesley and Goedelman, Kurt, "Yehova Şahitleri" (Zeugen Jehovas), *Tarikatlar ve Yeni Dinler* (Sekten und Religionen) [Ter. (Übersetzer) Levent Kınran], Yeni Yaşam Yayınları (Verlag Yeni Yaşam), İstanbul, 1998, s. 92-104.
- Yasdıman, Hakkı Şah, "İzmir, Denizli, Manisa, Uşak, Aydın ve Muğla Çevresinde Misyonerlik" (Missionstätigkeit in İzmir, Denizli, Manisa, Uşak, Aydın, Muğla und in der Umgebung), *Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik* (Missionstätigkeiten in der Türkei in Augen von Religionshistoriker), Dinler Tarihi Derneği Yayınları (Veröffentlichung des Vereins "Geschichten der Religionen"), Ankara, 2005, s. 349-358.
- Yasdıman, Hakkı Şah, Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (Organisationsaufbau der "Zeugen Jehovas" und deren Tätigkeiten in der Türkei) (I), *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Zeitschrift der Theologischen Fakultät der Universität Dokuz Eylül), İzmir 2005, S. (Nummer) XXI, s. 193-221.
- Yasdıman, Hakkı Şah, Yehova Şahitleri'nin Teşkilat Yapısı ve Türkiye'deki Faaliyetleri (Organisationsaufbau der "Zeugen Jehovas" und deren Tätigkeiten in der Türkei) (II), *D.E.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*

(Zeitschrift der Theologischen Fakultät der Universität Dokuz Eylül),
İzmir 2005, S. (Nummer) XXII, s. 115-133.

Yehova'nın Şahitleri Kimlerdir? Nelere İnanırlar? (Wer sind Jehovas Zeugen?
Woran glauben sie?, Kule Yayınları (Wachturm-Bucher), İstanbul,
2000.

Yehova'nın Şahitleri Nasıl Teşkilatlanmıştır? (*Wie sind Jehovas Zeugen
organisiert?*) *Jehovah's Witnesses Official Media Web Site*,
<http://www.watchtower.org/tk/rq/article14.htm> (Erişim tarihi
[Zugriffsdatum] 12.01.2011).

Yitik, Ali İhsan, “Yehova Şahitliği'nin Ortaya Çıkışı” (Entstehung der
Organisation der “Zeugen Jehovas”, *Hıristiyanlık: Dünyü, Bugünü ve
Geleceği* (Christentum: Gestern, Heute und in Zukunft), Dinler Tarihi
Derneği Yayınları (Veröffentlichung des Vereins “Geschichten der
Religionen”), Ankara, 2002, s. 283-297.

DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA DİNİN GÜNÜMÜZ TÜRKİYE'SİNDE YORUMLANMASI SORUNU*

Prof. Dr. Kemal SÖZEN**

ÖZET

İslâm felsefesinde Kindî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi bazı filozoflar, konu, gaye ve hakikat birliği bakımından din ile felsefe arasında bir ilişki olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Gazzalî ve İbn Haldûn gibi düşünürler ise meseleye daha farklı yaklaşmayı tercih etmişlerdir. Bu çalışmada, din ile felsefenin uzlaşp uzlaşmayacağına dair birtakım fikirlerin günümüz Türkiye'sinde dinin yorumlanmasına ne şekilde yansıdığı üzerinde durulacaktır. Öte yandan, İslâm'ı anlama ve anlamlandırmada hangi ilke ve yöntemlere göre hareket edileceği hususuna da değinilecektir. Dinî nitelikli problemlerin çözümünün de dini doğru algılamaya ve yorumlamaya bağlı olduğu vurgulanacaktır.

Anahtar kelimeler: Din-Felsefe İlişkisi, Vahyî Bilgi, Aklî Bilgi, Te'vil, Yorumlama.

ABSTRACT

The Interpretation Question of Religion within the Context of Religion-Philosophy Relations in Contemporary Turkey

Some philosophers like Kindi, Farabi, İbn Sina and İbn Rushd in the field of Islamic philosophy are of the opinion that there exists a relationship between religion and philosophy in terms of subject, purpose and unity of reality. However, the thinkers like Gazzali and Ibn Khaldun approach to this subject quite differently. In this study, we mainly deal with some thoughts on the question of religion-philosophy relations and how these thoughts are reflected in the interpretation of religion in contemporary Turkey. Moreover, we try to examine the question of what kinds of principles and methods should be followed in the understanding of Islam. Finally, an emphasis is given that the solution of religiously-oriented problems depends mostly on a rightly understanding and a healthy interpretation of religion.

Key words: Religion-Philosophy Relations, Divine Knowledge, Rational Knowledge, Interpretation, Commentary.

* Bu çalışma, 8-9 Ekim 2009 tarihinde Kayseri'de düzenlenen "Günümüz Türkiye'sinde İslâm" konulu uluslar arası sempozyumda sunulan bildiri metninin gözden geçirilmiş halidir.

** SDÜ İlahiyat Fakültesi Dekanı (İslâm Felsefesi Anabilim Dalı).

Giriş

Geçmişte olduğu gibi, günümüz Türkiye'sinde de İslâm'ı anlama ve anlamlandırma hususunda pek çok tartışmanın yapıldığı bir gerçektir. Bu tartışmaların temelinde dini anlayıp yorumlama durumunda olan insanların zihniyet farklılığı yatmaktadır. Bir taraftan tamamen nasları esas alıp bu çerçevede hareket etme tarzı benimsenirken, diğer yandan da yorumu gerektiren alanlarda bütünüyle aklî bir yöntemin izlenmesi, tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla meselenin kavranılması istenildiğinde vahiy ile aklın, diğer bir ifadeyle, din ile felsefenin ne derece uzlaştığı ya da ayrıştığı sorusunun cevabının aranması gerekliliği anlaşılır.

Din-felsefe ilişkisine dair bazı görüşlerin günümüz Türkiye'sinde dinin yorumlanmasında tezahürlerinin olup olmadığının tespiti için İslâm felsefesinin önemli temsilcileri arasında yer alan Kindî (ö. 873?), Farabî (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037), İbn Rüşd (ö. 1198) ve İbn Haldûn (ö. 1406) gibi düşünürlerin söz konusu bağlamdaki görüşlerinin ortaya konulması, meselenin tarihî arka plânının sergilenebilmesi açısından önem taşımaktadır. Böylelikle din ile felsefenin uzlaştığı noktalar ile kesin olarak uzlaşamayacağı şartlar ve durumların ortaya konulabilmesi mümkün gözükmektedir. Kaldı ki, dinî/vahyî bilgi ile yakînî/burhanî bir nitelik taşıması hâlinde felsefî/aklî bilginin çatışmayacağı, aksi takdirde uzlaştırmadan bahsetmenin mümkün olamayacağı şeklindeki bir yargının esas aldığı bilgi temelini de mezkûr filozofların düşüncelerine dayandığı gerçeği, bizi geçmişin bilgi birikimlerinden yararlanmaya sevk etmektedir. Öte yandan, nakil ile rivayeti aklî bilgiye tercih ederek kayıtsız ve şartsız teslimiyet göstermenin yanı sıra, dünyevî konularda aklın hükmüne göre hareket edilebilmesinin gerekçelerinin de tartışılması, zikredilen problemin çözümü açısından bir değer ifade etmektedir. Dolayısıyla dinin saha ve sınırları ile epistemolojik açıdan aklın saha ve sınırları belirlenmek suretiyle sosyal hayatta karşılaşılan dinî nitelikli birtakım problemlerin çözümünde hangi ilkelerin benimsenmesi gerektiği hususunun da ortaya konulması bir zaruret olarak gözükmektedir.

Bütün bu mülâhazalardan hareketle öncelikle din-felsefe ilişkisine dair ortaya konulan bazı görüşlere yer verilerek, bu görüşlerden hareketle mezkûr iki alanın uzlaştığı ya da ayrıştığı noktalar üzerinde durulacaktır. Böylelikle geçmişte ortaya konulan din-felsefe ilişkisiyle bağlantılı fikirlerin, günümüz Türkiye'sinde dini yorumlamada tezahürlerinin olup olmadığı irdelenecektir.

1. İslâm Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi

Din ile felsefenin uzlaşıp uzlaşmayacağı meselesini analiz ettiğimizde konunun ilk İslâm filozofu Kindî tarafından ele alındığını görmekteyiz. Zira Kindî, din ile felsefe arasında ilişki kurmanın genel çerçevesini belirlemiştir. O, insan sanatlarının değer ve mertebe açısından en üstününün felsefe, felsefenin de

en yücesinin İlk Felsefe olduğunu, bununla da her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek'in bilgisini kastettiğini ifade eder. Kindî'ye göre felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesi olup, filozofun bilgiden amacı da gerçeğin bilgisine ulaşmak; davranışının gayesi ise gerçeğe göre hareket etmektir. Peygamberlerin Tanrı'dan vahiy yoluyla getirdikleri ilâhiyat, vahdaniyet ve ahlâk bilgisi ve dahası, yararlı olan şeylerle bu niteliktekileri elde etmeyi sağlayan hususların bilgisi ile zararlı olan şeylerden korunma ve sakınmaya ilişkin bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisine, diğer bir ifadeyle, felsefe kapsamına giren bilgilerdir. Keza Peygamberler, insanların Tanrı'nın birliği fikri yanında erdemli davranışlara yönelmeleri, erdemsiz davranışlardan da kaçınmaları gerektiği fikrini deklare etmişlerdir.¹

Görüldüğü üzere Kindî, din ile felsefeyi konu ve amaçları bakımından bir birlik ve ahenk içinde sunmaya çalışır. Fakat o, felsefeyi dine yaklaştırma gibi bir metot izleyerek, dinin ilahî kaynaklı olduğu gerçeğinden hareketle dine daha üstün bir merteye verme anlayışını benimser. Dinin ilahî, felsefenin ise beşerî kaynaklı olduğunu vurgular. Bu bakımdan da peygamberin doğrudan bilgi alırken, filozofun ise akıl yürütme ve mantık kurallarına dayalı olarak bilgi elde ettiğini belirtir.²

Kindî düşüncesinde din ile felsefe arasındaki ahenk, ilâhiyatın felsefenin bir bölümü olduğu, peygamberin aldığı vahiy ile felsefî hakikatin birbiriyle uyum içinde bulunduğu ve ilahiyatla meşgul olmanın mantıkî bir yükümlülük niteliği taşıdığı şeklindeki delillerin sağladığı temele dayanır. Buna rağmen Kindî, İslâm dini ile Aristoteles felsefesi arasındaki mukayeseye dikkat çekmek adına din ile felsefe arasında kesin bir ayırım yaparak, ilahiyatın felsefeden daha yüksek bir mevki işgal ettiğini; dinin ilahî, felsefenin ise beşerî bir ilim olduğunu ve peygamberin bilgisinin doğrudan ve ilham yoluyla, filozofunkinin ise mantık ve burhan (delil) vasıtasıyla edinildiğini söyler. Esasen din ile felsefe arasındaki ilişkiye dair görüşleri genel olarak birbirinden farklılık gösterse de Kindî, İslâm kültüründe bu iki alanı uzlaştıran ilk filozof niteliğini taşır. Dolayısıyla o, mezkûr konuda kendinden sonraki Meşşâî ekole mensup filozoflara çığır açmıştır. Öncelikle mantıkçıların yolunu izleyerek, dini felsefeye irca etmiş, ikinci olarak da onu ilahî bir ilim kabul ederek, felsefeden daha yüksek bir mevkiye çıkartmıştır. Fakat bütün bunlara rağmen, Kur'an'ın felsefî yorumu için kapıyı açmış ve din ile felsefe arasına bir uzlaştırma getirmiştir.³

¹ Kindî, *Kitâb fi'l-Felsefeti'l-ûlâ* (İlk Felsefe Üzerine), trc. Mahmut Kaya, *Felsefî Risaleler* içinde, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 1 vd.

² Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1994, s. 43 vd.

³ Ahmet Fuad el-Ehvânî, "Kindî", (trc. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (ed. M. M. Şerif), C. II içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 39-41.

Türk-İslâm filozofu Farabî de din ile felsefe arasında konu ve gaye bakımından münasebet bulunduğunu belirtir. Dolayısıyla o, din-felsefe ilişkisinde bir uzlaştırma çabası içindedir. Zira Farabî'ye göre din ve felsefenin her ikisi de aynı konuları içerir ve varlıkların en son ilkelerini (mebadî) verirler. Çünkü her iki alan da İlk İlke ve varlıkların İlk Neden'ine ilişkin bilgi sunarlar. Bunun yanı sıra, insanın kendisi için yaratıldığı en üstün mutluluk olan en son gayesini (el-gayetü'l-kusvâ) ve başka varlıkların her birinin en son gayesini verirler. Fakat her ne kadar din ile felsefe arasında konu ve gaye bakımından bir benzerlik varsa da, birincisi inanmayı (iman) esas alırken, ikincisi de akıl yürütme ve kanıtlamayı metot olarak benimser. Zira Farabî, birtakım bilgilerin onlara uyan misallerle hayal edilerek bilinmesi ve onlardan hayal edilenin tasdikinin inandırıcı yöntemlerle sağlanması hâlinde eskilerin, bu bilgileri içine alan şeye din adını verdiklerini belirtir. Fakat bir kimsenin varlıkların bilgisini elde etmesi yanında onların manalarını akıl yoluyla kavraması ve tasdikinin de kesin deliller vasıtasıyla olması niteliği taşıyan bilgileri kapsayan ilmin de felsefe diye tanımlandığını söyler. Dolayısıyla Farabî'ye göre din, inandırıcı delillere dayanan malûmat verirken, felsefe ise kesin kanıtlara dayalı bilgiler verir.⁴

Kısacası, Farabî düşüncesinde hakiki din ile gerçek felsefenin nihâf planda bir ve aynı hakikati dile getirdikleri fikri esas alınır. Bu nedenledir ki, dinî olanla felsefî olan arasında sıkı bir ilişkinin varlığı temel prensip olarak benimsenir.⁵

İbn Sina da din ile felsefeyi, diğer bir ifadeyle, vahyî bilgi ile aklî bilgiyi konu, gaye ve hakikat birliği bakımından bir ve uzlaşır görmektedir. Ona göre, her ne kadar din ile felsefe arasında zâhirde bir farklılık söz konusu olsa da gerçekte durum böyle değildir. Din ve felsefe, uzlaşır olmalarının ötesinde toplumu yetkinliğe erdirmeye ve bütün insanlara gerçek mutluluğu kazandırma açısından birbirini tamamlayan iki olguyu ifade etmektedir. Bu yönüyle de toplumun, her ikisine de aynı zamanda ihtiyaç duyması kaçınılmaz hâle gelmektedir.⁶ Kısacası İbn Sina, din ve felsefe arasında gerek hareket noktaları, gerekse konu ve amaçları yönünden tam bir paralellik olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak ona göre, amaçlarını gerçekleştirmek için takip ettikleri yollar bakımından ikisi arasında bir farklılıktan söz edilebilir.⁷

⁴ Farabî, *Kitâbu Tahsili's-saâde*, Meclisi Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1345 (h.), s. 40-41; Türkçe trc., *Farabî'nin Üç Eseri* (trc. Hüseyin Atay) içinde, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 53-55.

⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 154.

⁶ Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 156 vd.

⁷ Geniş bilgi için bk. Ahmet Arslan, "İbn Sinâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 100-146.

Din-felsefe uzlaştırmasına yönelik olarak ortaya konulan iki alan arasındaki ilişkiyi birtakım felsefî yorumlar sebebiyle sergileyen düşünürlerin yanında İbn Rüşd, meseleyi daha sistematik bir tarzda ele almıştır. Bu bağlamda *Faslu'l-makâl* adlı eserinde din ile felsefenin birbirine aykırı olmadıklarını, aksine, birbiriyle âdeta iki dost, iki kardeş gibi değerlendirilebileceklerini teorik olarak ortaya koymuş, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*'de ise mezkûr konuyu detaylı olarak ele almıştır.

Özellikle din-felsefe ilişkisine dair tarihî yaklaşımlar arasında yer alan en yaygın görüş, din merkeze alınmak suretiyle, aklın verilerinin dinin verilerine aykırı olmadığı, hatta onları desteklediği şeklindedir. Hakikatin birlik ve bütünlüğünün ancak böylesi bir yaklaşıma dayalı metot ile ifade edilebileceği fikri bilinen yaygın bir kanaattir. Bu çerçevede İslâm düşünce tarihinde İbn Rüşd, anılan metodun en başarılı temsilcisi olarak gösterilmektedir.⁸

İbn Rüşd, din-felsefe ilişkisi yönündeki fikirlerini felsefenin konu ve gayesini belirleyerek sergilemeye başlar. Ona göre felsefenin işi, var olması bakımından varlığı araştırmak ve Tanrı'ya delâleti bakımından onu değerlendirmektir. İbn Rüşd'e göre varlık hakkındaki bilgi mükemmelleştikçe onu var edici olan Tanrı'ya dair bilgi de o nispette artar. Zaten din de var olanları akıl ile değerlendirmeyi ve bu yöntemle onların bilgisini araştırmayı uygun görerek bu hususu teşvik etmiştir. Keza, “*Ey akıl sahipleri! İbret alın.*”⁹ mealindeki ayette aklî kıyasın veya hem aklî hem de şer'î kıyasın birlikte kullanılması öğütlenir. Yine “*Göklerin ve yerin melekûtuna (hükümranlığına) ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmazlar mı?...*”¹⁰ mealindeki ayet de var olan her şeye ibret nazarıyla bakıp değerlendirmeyi teşvik eden bir nasdır. Bu konuda İbn Rüşd'ün sunduğu diğer bir delil ise “*Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine bir bakmazlar mı?*”¹¹ mealindeki ayettir. Bütün bu delilleri sunduktan sonra İbn Rüşd, dinin var olanlara akıl vasıtasıyla bakmayı ve değerlendirmeyi vacip kıldığını, değerlendirmenin ise “*bilinenden bilinmeyi çıkarmak*” şeklinde olduğunu belirtir. Dolayısıyla o, varlığa aklî kıyas ile bakmanın gerekliliğine hükmeder. Dinin davet ve teşvik ettiği bu bakış tarzının kıyas türlerinin en mükemmeli olduğunu, bunun da “*burhân*” olarak adlandırıldığını ifade eder. İbn Rüşd, aklî kıyas türünün İslâm'ın ilk dönemlerinde bulunmadığı gerekçesinden hareketle bid'at olarak kabul edilmesini doğru bir yaklaşım olarak görmez. Keza İbn Rüşd, fikhî kıyas

⁸ Necip Taylan, *a.g.e.*, s. 237.

⁹ Haşr, 59/2.

¹⁰ A'râf, 7/185.

¹¹ Gâşiye, 88/17-18. İbn Rüşd'ün konu ile ilgili delil olarak sunduğu diğer ayetler için bk. Âl-i İmran, 3/191; En'âm 6/75.

ve türlerinin de mezkûr dönemden sonra ortaya çıktığı hâlde bid'at olarak değerlendirilmediğine işaret eder.¹²

İbn Rüşd'e göre, yaratılıştan gelen bir eksiklik veya metot hatası ya da hissî davranmaktan veyahut da felsefî meselelere yeterince nüfuz edememekten kaynaklandığı gibi, bütün bu nedenlerin bir arada toplanmasının bir sonucu olarak bir kimsenin, değerlendirmelerinde yanlışlığa düşmesi sebebiyle felsefeye karşı menfî nitelikli tavır takınması son derece yanlış bir tutumdur. İbn Rüşd, bu hususu analogik bir yöntemle açıklar. Zira ona göre, yeterli donanıma sahip olmayan kimselerin birtakım yanlış değerlendirmelerde bulunmaları nedeniyle felsefî eserlere bakmayı yasaklamak, âdeta suyun ender de olsa boğaza tikanıp ölüme sebep olması bahanesiyle, susamış bir kimseyi tatlı ve soğuk su içmekten alıkoyarak ölümüne neden olmak gibidir. Çünkü su içerken suyun boğazda kalması sebebiyle ölmek arızî bir hâldir. Fakat susuzluktan dolayı gerçekleşen ölüm fenomeni, zatî ve kaçınılmazdır.¹³

İnsanların çeşitli sözler yoluyla tasdik ettiğini belirten İbn Rüşd, bunun da ya burhan ile veya cedelci (dialektik) veyahut hitabî sözlerle gerçekleştiğini belirtir. Ona göre, din de insanları bu üç yolla tasdike davet ettiğinden dolayı, Tanrı'nın yoluna davet çeşitlerinden habersiz kimseler hariç olmak üzere insanların mezkûr yollarla tasdiki yaygın bir durumdur. İslâm dini, Tanrı'ya davet yollarının hepsini içerdiği için, Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiştir. Söz konusu dinin mezkûr niteliği, "*Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütlerle çağır; onlarla en güzel şekilde tartış...*"¹⁴ mealindeki ayette açıkça görülmektedir. Kesinlikle bilinmelidir ki, burhanî nazar, dinin hükümlerine aykırı sonuçlara götürmez. Çünkü hakikat, hakikate ters düşmez; aksine birbirine uygun olur ve biri diğeri hakkında tanıklık eder.¹⁵ Görüldüğü üzere İbn Rüşd, akıl yoluyla ulaşılan bilgi ve delillerle vahiy yoluyla elde edilen bilgi ve delillerin birbiriyle çelişmeyeceğini vurgular.

Din ile felsefeyi uzlaştırma hususunda te'vil yöntemini benimseyen İbn Rüşd, söz konusu yöntemin tarif ve uygulanmasına dair birtakım bilgiler verir. İbn Rüşd'e göre, burhana dayalı akıl yürütme, belli bir varlık hakkında belirli bir bilgi sağladığı gibi, din de aynı varlık hususunda bilgi verebilir ya da o konuda bir şey söylememiş olabilir. Şayet aynı hususta dinde bilgi bulunuyorsa, söz konusu bilginin zâhiri ya burhana dayanan bilgiye uygun veya aykırı olacaktır. Uygun olması hâli herhangi bir probleme yol açmaz. Esas mesele, bir konu hakkında dinin verdiği bilgi ile burhanın sağladığı neticenin birbirine uygun düşmemesi hâlinde ortaya çıkar. Bu durumda İbn Rüşd, te'vil yöntemine

¹² İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (nşr. A. Nasrî Nâdir), Daru'l-Meşrık, Beyrut 1986, s. 33-34; Türkçe trc. *Faslu'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992, s. 72-73.

¹³ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 33-34; Türkçe trc., 72-73.

¹⁴ Nahl, 16/125.

¹⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 34-35; Türkçe trc., 74-75.

başvurulması gerektiğini söyler. Ona göre, “Te’vil, bir sözün delâletini hakiki delâletinden çıkarıp, mecazî delâletine götürmektir.” Fakat İbn Rüşd, bu tanım kapsamında bir ilkeye işaret eder ki, o da “bir şeyi benzeri veya sebebi yahut sonucu veyahut birlikte olduğu ya da mecazî söz türlerinin tanımında sayılan diğer şeylerden bir başkasıyla isimlendirme gibi Arap dilinde âdet olan geleneğin ihlâl edilmemesi” hususudur. Dolayısıyla İbn Rüşd, burhan yoluyla elde edilen bir neticeye nassın zâhiri aykırı düştüğü takdirde bu nitelikteki hükümlerin te’vil kurallarına göre yorumlanabileceğini ileri sürer.¹⁶

İbn Rüşd, Kur’an’ın te’vile izin verdiğini belirtir. Bu konuda şu mealdeki ayeti zikreder: “Sana Kitab’ı indiren O’dur. Onda Kitab’ın temeli olan kesin anlamlı ayetler vardır, diğerleri de çeşitli anlamlıdır. Kalplerinde eğrilik olan kimseler, fitne çıkarmak, kendilerine göre yorumlamak için onların çeşitli anlamlı olanlarına uyarlar. Oysa onların yorumunu ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, ‘Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındadır’ derler. Bunu ancak akıl sahipleri düşünebilirler.”¹⁷ İbn Rüşd, aynı zamanda Kur’an’ın, te’vilin de ilimde derinleşmiş olanlar (er-râsîhûn fi’l-ilm), yani te’vil ehli tarafından yapılması gerektiğini ifade ettiğini söyler.¹⁸

Te’vilin birtakım kurallar çerçevesinde yapılması gerektiğini belirten İbn Rüşd’e göre, dinin bazı zâhiri hükümleri vardır ki, bunların te’vili uygun görülmez. Şayet söz konusu hükümler dinî ilkelerden ise bu takdirde te’vil edilmeleri küfürdür. Dinî ilkelerin dışında kalan hususlarda te’vil yapmak ise bid’attir. Bütün bunların yanı sıra, bazı nasları ise burhan ehlinin te’vil etmesi gerekir. Fakat bu tür nasların zâhirine hamledilmeleri yanlış bir tavidir. Dolayısıyla burhan ehli olmayanların onları te’vil etmesi ve zâhirinin dışına çıkarması uygun değildir. Ona göre “*istivâ ayeti*”¹⁹ ve “*nüzûl hadisi*”²⁰ bu türdendir.²¹

Netice itibarıyla, İbn Rüşd’ün te’vil teorisine dair görüşlerini din-felsefe uzlaştırmasına ilişkin düşüncelerine temel teşkil etmek üzere ortaya koyduğu görülmektedir. Keza İbn Rüşd’e göre, felsefe dinin arkadaşı ve süt kardeşidir.

¹⁶ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 35-36; Türkçe trc., 75-76.

¹⁷ Âl-i İmrân, 3/7.

¹⁸ Geniş bilgi için bk. İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 36-39; Türkçe trc., 78-81.

¹⁹ “...Sonra arşa istiva etti...”; A’râf, 7/54; ayrıca bk. Tâhâ, 20/5.

²⁰ “Rabbimiz tebâreke ve teâlâ her gece, gecenin ilk üçte biri geçtiğinde dünya semasına iner. Ve şöyle buyurur: ‘Mülk sahibi benim, bana dua eden yok mu? Duasını kabul edeyim. Benden bir şey isteyen yok mu? İstedliğini vereyim. Benden bağışlama dileyen yok mu? Bağışlayayım.’ Buhârî, Teheccüd, 14; Ebû Davûd, Sünne, 19; Tirmizî, Salât, 211. Hadisin tahrir ve değerlendirmesi için bk. Nuri Tuğlu, *Mâturîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2003, s. 151-153.

²¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 46; Türkçe trc., 93.

İkisi, tabiatları bakımından kardeş, cevher ve özleri yönünden de dostturlar.²² Her ilâhî din vahye dayanır ve akıl da onunla iç içe bulunur.²³

İbn Haldûn ise din-felsefe ilişkisine dair düşüncelerinde meseleye farklı yaklaşır. Ona göre, iman esaslarının kaynağı din olup, din de imanı esas alır. İmanî meselelerde aklın hakemliğine başvurulmaz. Dolayısıyla İbn Haldûn, mezkûr konuda akla güvenmenin yanlış bir tutum olduğunu söyler. Diğer taraftan o, ilâhî nitelikli bilgilerin insanın kendi idrak ve bilgilerine tercih edilmesi ilkesini benimser; ancak söz konusu bilgilere güvenmek gerektiğini ifade eder. Aklî delillerle naklî delillerin birbiriyle çelişmesi hâlinde akli bir tarafa bırakarak, dinin emir ve hükümlerinin doğruluğuna inanmayı esas alır. Öte yandan, manasının anlaşılmasında güçlük çekilen naslar hakkında susulması ve anlamının da Tanrı'ya havale edilmesi şeklindeki bir yaklaşımı benimser.²⁴

2. Vahiy-Akl İlişkisi Çerçevesinde Günümüz Türkiye'sinde Dinin Yorumlanması

Günümüz Türkiye'sinde din yorumuna dair ortaya atılan fikirlerin, geçmişte din-felsefe ilişkisi çerçevesinde tartışılan ve bu bağlamda ileri sürülen düşünceleri yansıttığı görülmektedir. Zira İslâm'ı anlama ve anlamlandırmaya ilişkin temel kaynağın Kur'an ve Sünnet olduğu gerçeğinden hareketle, onların nasıl yorumlanması meselesi güncelliğini korumaktadır. Keza, Kur'an'da yer alan müteşâbih lafızların sadece zâhirî anlamlarından hareketle mi, yoksa te'vil yöntemi kullanılarak mı yorumlanacağı hususu, farklı anlayışların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Geçmişte olduğu gibi, günümüzde de Kur'an'ın hiçbir şekilde yoruma tâbi tutulamayacağı, çünkü onun ilâhî kaynaklı olduğu, bu bakımdan da insan aklının onu anlama ve anlamlandırmada yetersiz kalacağı anlayışı, bir kısım kimseler tarafından benimsenmiş durumdadır. Öte yandan Tanrı'nın, Kur'an mesajlarını insanlara anlayıp ona göre hareket etmeleri için gönderdiği dikkate alınarak, ilâhî emir ve yasakların doğru okunup anlaşılması gerekliliği fikri benimsenmektedir. Bu görüşün temsilcileri tarafından anlamları kapalı ayetlerin (müteşâbih) mutlaka birtakım yorumları yapılarak gerçek manalarının tespitine yönelik çaba gösterilmesi anlayışı savunulmaktadır.

Görüldüğü üzere, geçmişte olduğu gibi, günümüz toplumunda da İslâm'ı, Kur'an'da yazıldığı şekliyle, olduğu gibi benimseme, hiçbir yoruma tâbi

²² İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 58; Türkçe trc., 115.

²³ İbn Rüşd, *Tehâfütü't-tehâfüt*, (nşr. Süleyman Dünya), C. II, Daru'l-Maarif, Kahire 1968, s. 869; Türkçe trc., *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ), OMÜ Yayınları, Samsun 1986, s. 330.

²⁴ Abdurrahman b. Haldûn, *Mukaddimetü İbn-i Haldûn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 407; Türkçe trc., *Mukaddime*, C. II, (trc. Z. Kadiri Ugan), MEB Yayınları, İstanbul 1989, s. 606-607.

tutmama anlayışı yanında, onun ortaya koyduğu mesajların doğru anlaşılabilmesi için ihtiyaç duyulduğunda te'vil edilmesi gerektiği anlayışı olarak iki temel yaklaşım söz konusudur.

Genel olarak, mezkûr birinci grubu temsil eden kimseler, Kur'an ve Sünnet'te yer alan esaslara, hiçbir şekilde akıl ve re'ye başvurmaksızın ve te'vil yöntemini kullanmaksızın olduğu gibi inanmayı tercih ederler. Dolayısıyla nasları zâhirî anlamları çerçevesinde aynen benimseyerek müteşâbih nitelikteki lâfızları yorumlamak için akfî yöneme müracaat etmezler. Hemen belirtelim ki böylesi bir yaklaşım, tamamen Selef'in metodunu ifade etmektedir.²⁵ Esasen nasların iç anlamlarını tamamen Tanrı'ya havale ederek, zâtına lâyük olmayan manalardan O'nu tenzih etmek şeklindeki bir kabul ve tasdiki benimsemek, Selefiyye'nin yöntemidir. Fakat bu tür bir yaklaşımın kayıtsız ve şartsız benimsenmesi, beraberinde teşbih ve teccime düşme tehlikesini de getirmektedir. Çünkü mezkûr niteliğe dayalı bir benimsemede de Tanrı'yı kendi dışındaki varlıklara benzetme ve O'nu âdetâ bir cisim gibi telâkki etme durumu söz konusudur.

İkinci grubu temsil eden kimselerin ise, manası kapalı olan, diğer bir ifadeyle söylersek, müteşâbih ayetlerin üzerinde düşünmenin, onları anlamaya çalışmanın gerekli olduğu fikrini benimsedikleri görülmektedir. Böylelikle taklitten kurtulmak suretiyle delile dayalı bir imanî ön plana çıkarma çabası söz konusudur. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımın temeli, dinin bizzat bu tür bir tavır emrettiği anlayışına dayanır. Öyleyse, dinî meselelerin anlaşılıp anlatılabilmesi açısından akfî kullanmak son derece önemlidir. Böylesi bir yaklaşım tarzı da Halefiyye (Ehl-i Sünnet-i Âimme)'nin konuya yaklaşım tarzıyla örtüşmektedir.²⁶

Şurası muhakkaktır ki, dini anlama ve anlamlandırmada birtakım etkenler mevcuttur. Bunlardan biri, akfî yetkinlik, diğeri ise sahip olunan bilgi birikimidir. Bu etkenlere dayalı olarak İslâm'ı gerçeğe uygun veya aykırı olarak algılama söz konusudur. Durum böyle olunca, vahyin zâhirî veya batınî yönünü esas alarak yapılan değerlendirmeler birtakım öncülleri gerektirir. Zira vahyin zâhirî bir veçhesi vardır ki, bu kısmı hiçbir şekilde yoruma ihtiyaç duymayan bir nitelik taşıyabilir. O hâlde, mezkûr konumunu olduğu gibi kabul edip ona göre hareket etmek herkes için bir zorunluluktur. Fakat te'vili gerektiren bir nassın doğru okunup anlamlandırılması bir uzmanlığı gerektirir. Nasları yorumlamak için yetkin ve bilgi birikimi olmayan kimselerin, dilediği şekilde birtakım anlamlandırma etkinliğinde bulunması, dinî bakımdan son derece sakıncalıdır. Çünkü bu tür bir uygulama, nassın özünden farklı bir anlamın ortaya çıkmasına neden olur. Sonuçta dinî metinler, birtakım anlam kaymaları nedeniyle aslından giderek uzaklaşarak oldukça farklı bir mecraya sürüklenir.

²⁵ Selefiyye'nin temel görüşleri hakkında bk. Ethem Rûhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Fakülter Matbaası, İstanbul 1980, s. 39-40.

²⁶ bk. Ethem Rûhi Fığlalı, *a.g.e.*, s. 43.

Biraz önce de değindiğimiz gibi, vahyin te'vile açık yönüne dair yapılan yorumlamalar, konunun uzmanlığını gerektiren bir husustur. Keza, İbn Rüşd'ün te'vil anlayışından hareket edersek, te'vilin amacının nassın söyleminden farklı bir anlamın çıkarılması olmadığı muhakkaktır. Dolayısıyla özü bakımından te'vil, dinî söylemin kendi bütünlüğü içinde öncül-sonuç, sonuç-öncül ilişkisine dayalı olarak bir bakıma içtihat niteliği taşıyan bir yöntemdir.²⁷

Bütün bu hususlar dikkate alındığında müteşâbih lafızları te'vil etme yetkisinin aklî ve naklî ilimlerde yeterli bilgi birikimine sahip olan kimselere ait olduğu açıkça anlaşılır. Burada dikkat edilmesi gereken husus ise, mezkûr konuda uzman kimsenin, hassas bir konuda yaptığı yorumlamaları herkese açıklamaması, dolayısıyla elde ettiği verileri toplumla paylaşmamasıdır. Çünkü aksi bir durum, insanlar arasında ciddi şekilde fikir ayrılıklarına sebebiyet verir. Bu durum sadece fikri bazda kalmayıp, sosyal hayatta gruplaşma ve çekişmelere de yol açabilir. Benzeri durum, ne yazık ki günümüz toplumunda zaman zaman yaşanmaktadır. Zira dinî nitelikli birtakım özel konuların basın ve yayın organları aracılığıyla kamu önünde tartışıldığına şahit olmaktadır. Konu hakkında yeterince bilgi birikimine sahip olmayan kimselerin bu tür tartışmaları gerçekleştirmesi de meselenin başka bir boyutudur. Fakat böylesi bir tartışma ortamı neticesinde münakaşa konusu yapılan herhangi bir dinî mesele çözüme kavuşmadığı gibi, problemin farklı şekillerde algılanmasına neden olmaktadır. Bu da tam anlamıyla insanlarda bir zihin karışıklığına sebep olmakta, psikolojik yönden de çözümsüzlüğün yol açtığı bir ruh hâlinin yaşanmasına yol açmaktadır. Sonuçta, bütün bu farklı algılamalar, zaman içinde aslıyla örtüşmeyen bir din tasavvuruna yol açabilir. O hâlde, nakil ve rivayetleri yorumlayacak kimsenin, te'vil sırasında yanlışlığa düşmemesi büyük bir önem taşımaktadır. Te'vil esnasında elde ettiği sonuçları da toplum önünde gelişigüzel deklare etmemesi de konunun ehemmiyeti açısından gerekli bir husustur. Çünkü insanların bilgi seviyeleri farklı olduğu gibi, algılama kapasiteleri de birbirinden değişiktir. Kısaca söylemek gerekirse, birtakım nasları yorumlamada kullanılan te'vil yöntemi, İslâm algısı açısından bir değer ifade etmektedir.

İbn Rüşd'ün te'vil konusundaki fikirleri, günümüz toplumunun dinî yorumlarında hangi ölçülere göre hareket etmesi gerektiği hususuna ışık tutmaktadır. Zira ona göre, gerek müteşâbih ve gerekse muhkem ayetleri açık anlamıyla olduğu gibi kabul edip bu şekilde inanması gereken halktan birinin te'vile yeltenmesi, kesinlikle yanlış bir tutumdur. Çünkü böyle bir davranış kişiyi küfre götürebilir. Te'vil konusunda yetkin olan birinin de yaptığı te'vili biraz önce belirtilen nitelikteki bir kimseye açıklaması, kendisine açıklama yapılan şahsı küfre düşüreceği için yanlıştır. Te'vili gerektiren konuların birtakım yollarla herkese açıklanması, dolayısıyla halk arasında yayılması hem dine hem de felsefeye karşı işlenmiş bir hatadır. Her ne kadar iyi niyete dayalı olarak toplumu bilgilendirmek amacıyla bu tür bir davranış sergilense de,

²⁷ H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, C. XX, s. 260.

sonuçta birtakım gruplaşmalar ortaya çıkar. Bir grup insan, felsefeye karşı olumsuz bir tavır takınırken, diğer bir grup ise dine yönelik olmak üzere menfi tavrını ortaya koyar. Fakat başka bir grup da din ile felsefenin arasını birleştirme gibi bir eğilim sergiler.²⁸

Yorumu gerektiren hususların halkın huzurunda gelişigüzel tartışılmasının menfi sonuçlara yol açacağı muhakkaktır. Bu bakımdan halkın bilgi düzeyinin ve anlama yeteneğinin dikkate alınması gerekir. Dolayısıyla İslâm'ı anlama ve anlamlandırmada insanların konumunun da bir etken olduğu gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır. Bu hususta İbn Rüşd'ün belirlediği ilkeler bize ışık tutacak niteliktedir. Çünkü ona göre, hakikatler insanlara aktarılırken, onlardan her bir sınıf için din tarafından belirlenen sınırların aşılması gerekir. Zira insanların kavrama kapasiteleri birbirinden farklıdır. Aksi takdirde dinin öğretileri bazı insanlar için son derece karmaşık bir hâl alarak bu suretle “*hikmet-i şer'iyye-i nebeviye*” bozulup gider. Hâlbuki insanları, öğrenme ve anlama bakımından aynı seviyede kabul etmek, herhangi bir amel hususunda da benzer seviyede olduğunu kabul etmek demektir. Ne var ki bütün bunlar, duyuların ve aklın kabul edemeyeceği hususlardır. Nitekim Hz. Peygamber'in, “*Biz peygamberler zümresi, insanların fikrî kudreti hangi seviyede ise oraya kadar inmekle, onlara akıllarının mertebesine göre hitap etmekle görevliyiz.*” şeklindeki ifadeleri, mezkûr gerçeği açıkça destekler niteliktedir.²⁹

İslâm'ı anlama ve anlamlandırmada kendisine başvuru olan bir yöntem olan te'vilin belli başlı usullere göre yapılması şarttır. Zira belirli kural ve ölçülere göre yapılmayan te'vil, birtakım olumsuz sonuçlara yol açar. Neticede aslından oldukça uzaklaşan bazı manalar tezahür edebilir. Vurgulanan hususa günümüz Türkiye'sinde yeterince riayet edilmediğine şahit olmaktayız. Gerek toplumda ve gerekse basın ve yayın organlarında olsun, bazı kimselerin sübjektif bir tavırla nasları kendi anlayışlarına göre diledikleri gibi yorumladıkları görülmektedir. Hâlbuki bu tür bir yaklaşım, batınî birtakım fikirlerin ortaya çıkmasına ve asıl manadan giderek uzaklaşmaya yol açar.

Mezkûr problem ve çözümüyle ilgili olarak Gazzalî (ö. 1111) de birtakım görüşler ortaya koyar. Ona göre nakil ve akıl, diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse din ile felsefe arasında ilk planda yüzeysel de olsa bir zıtlık ve uyumsuzluk olması sebebiyle yorumsamacı bir yöntem gereklidir. Zira gerçek mana, kastedilen yani niyet edilen şey olup, te'vil ise ona ulaştıracak yollardan bir tanesidir. Te'vilde kastedilene yaklaşıldığı oranda da mana kesinlik kazanır. Mezkûr yöntemin kullanılması esnasında ise sınırlı, kurallı ve ölçülü davranmak gerekir. Bu bakımdan müteşâbih kelimelerin anlamları değiştirilmemelidir. Herkes söz konusu yönetime istediği gibi başvurmamalı, sadece bu konuda

²⁸ İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, s. 48; Türkçe trc., 97-98.

²⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, (nşr. Mahmûd Kâsım), Kahire 1964, s. 191; ayrıca bk. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 220.

yetkin olanlar böyle bir uygulamaya kalkışmalıdır. Gazzalî, te'vilde hem akli hem de nakli iki önemli esas olarak benimseyerek, bunlar arasında herhangi bir tenakuz bulunmadığını vurgular. Çünkü ona göre, akli yalanlamak aynı zamanda nakli de yalanlamaktır. Zira akıl nâkile, zâhir ise bâtına aykırı bir nitelik taşımaz. Fakat dinin esaslarına ilişkin konular ile tevatür yoluyla bilinen hususlarda te'vil yöntemini uygulamaktan kaçınılmalıdır.³⁰

Konuyla ilgili dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de Tanrı'ya nispet edilen kavramların, ulûhiyete yaraşır bir manada yorumlanmasıdır. Bunun yanı sıra, Kur'an'da yer alan bazı kavramları, diğer birtakım ayetler çerçevesinde anlamak ve anlamlandırmak gerekir. Gerçekten de naslarda Tanrı'ya nispet edilen yed (el), vech (yüz), mecî (geliş) ve istiva gibi müteşâbih lâfızlar ile ilgili birtakım farklı değerlendirmelerle karşılaşırız. Haberî sıfatlar içinde ele alınan bu lafızlar, Müşebbihe ve Mücessime tarafından zâhirî anlamlarına göre anlaşılıp, bu bakımdan teşbih ve teccime düşülmüştür. Mâtürîdî (ö. 944) ise mecazî anlamlar taşıyan haberî sıfatların zâhirî anlamlarına göre anlaşılmasını pek uygun görmemekle birlikte, bu tür sıfatları te'vil etmekten sakınmıştır. O, mezkûr tavırdan dolayı Tanrı'ya nispet edilen birtakım kavramların, ulûhiyete yaraşır bir mana çerçevesinde yorumlanmasını gerekli görmüştür. Bu bağlamda Tanrı'nın arşa istivası meselesini detaylı olarak ele almış, konuyla ilgili bazı bilginlerin görüşlerine yer vermek suretiyle "*Rahman arşa istiva etmiştir.*"³¹ anlamındaki ayeti, "...Hiçbir şey O'nun benzeri değildir..."³² mealindeki ayet çerçevesinde anlamak gerektiğini ileri sürmüştür. Keza, Mâtürîdî'ye göre, istiva ve benzeri hususlar, insan idrakini aşan konulardır. Dolayısıyla Tanrı'ya nispet edilen kavramları, yaratılmış varlıklarla kıyaslayarak anlamaya çalışmak isabetli bir yaklaşım değildir. Mâtürîdî, "*Biz, Allah'ın istivadan muradı ne ise ona iman ederiz.*" şeklindeki bir yaklaşımla, bu konuda Selefiyye'nin yöntemini benimsemiş gözükmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin haberî sıfatlar konusunda Selefiyye'den farkının, söz konusu sıfatlarla ilgili yorumları sıralaması ve bunların içinden tevhide aykırı yorumları eleştirmesi olduğu anlaşılmaktadır.³³

Din-felsefe ilişkisini benimseme ya da yadsıma anlayışında din ile aklın saha ve sınırlarının göz önünde bulundurulması hususu bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Din, elbette ki ilahî kaynaklı olması nedeniyle insanın akli sınırlarını aşan bir niteliğe sahiptir. Felsefe ise kaynak itibarıyla beşerî olup,

³⁰ Mehmet Vural, *Gazzalî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 140-141. Gazzalî'nin akıl-nakil ilişkisine dair görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Yaşar Aydın, *Gazâlî: Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa 2002, s. 121-133.

³¹ Tâhâ, 20/15.

³² Şûrâ, 42/11.

³³ Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004, s. 195-204.

tamamen insan ürünü olan bir düşünme etkinliğidir. Dolayısıyla bütün bu nitelikler dikkate alındığında dinin, daha özele indirgersek, İslâm dininin bizatihi felsefe olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Ancak bu iki alan arasında bir ilişkiden söz edilebilir. Daha önce de değindiğimiz gibi, İslâm filozofları da birtakım argümanlara dayalı olarak din ile felsefe arasında herhangi bir çatışma olmayacağı fikrini ileri sürmüşlerdir. Günümüz Türkiye'sinde ise meseleyi din ve felsefenin saha ve sınırları bağlamında ele alırsak, muhtelif anlayışların varlığı görülmektedir. Bunlardan birisi, din ile felsefenin kaynağı, saha ve sınırlarının farklı oluşu nedeniyle birbirleriyle uyuşamayacakları anlayışıdır. Bir diğer görüş ise, arada uzlaşmanın sağlanmasının mümkün olduğu düşüncesidir. Zira bu görüşü benimseyenlere göre, her iki alanın konu ve gaye bakımından birbirleriyle uzlaşacağı fikri hâkimdir.

Pek çok ayetten de açıkça anlaşıldığına göre Kur'an, insanların, dinî hükümleri doğru anlamaları için düşünme ve akıllarını doğru yönde kullanma hususunda öğüt vermektedir.³⁴ Zira Kur'an, körü körüne inanan bir topluluk yerine, akıl ve muhakeme yoluyla gerçeğe ulaşmayı istemektedir. Bunun için de düşünme, tefekkür etme ve ibret alma, Kur'an'ın sıkça vurguladığı hususlar arasında yer almaktadır. Bütün bu hususlardan da açıkça anlaşıldığı üzere, din ve felsefe arasında konu ve gaye bakımından bir münasebet söz konusudur. Zira din de insanları doğru yola davet ederken, bunun birtakım yöntemlerle gerçekleştirilmesini beyan etmektedir. Bu yöntemler ile felsefî yöntemler arasında bir benzerlik olduğu görülmektedir. Ne var ki, geçmişte olduğu gibi, günümüz toplumunda da belli kesimler tarafından felsefeye karşı olumsuz bir tavır sergilenmektedir. Böyle bir tavır ise taklide dayalı bir din anlayışının benimsenmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla taklitçi yaklaşım, tarihî süreç içinde şekillenen ve birtakım kültürel motiflerle bezenmiş bir İslâm algısına yol açacaktır ki, böylesi bir algılama biçimi her hâlükârda özden farklılaşmış bir din özelliği taşıyacaktır. O hâlde, İslâm'ı doğru anlama ve anlamlandırmada izlenecek metot ve yöntemlerin de son derece önem taşıdığını belirtmeliyiz.

Bütün bu verilerden hareketle denilebilir ki, İslâm'ın evrensel bir din olduğu ve her çağa hitap ettiği gerçeğinden hareketle, geçmişin bilgi birikimlerinden de yararlanmak suretiyle günümüz Türkiye'sinde ortaya çıkan birtakım dinî nitelikli problemlerin çözümü, İslâm'ı doğru anlama ve anlamlandırma ile orantılıdır. Zira geçmişin düşünce ürünleri, gelecekte bilgiye ulaşma bağlamında bir metot ve araç konumundadır. Bu bakımdan birey ve toplumların gerçek adına elde ettikleri birikimlerin doğru ve gereği gibi kullanılması, zamanla elde edilecek bilgilere temel oluşturur. Öyleyse, din-felsefe ilişkisine dair ortaya konulan bilgilerin de günümüz Türkiye'sinde İslâm'ı doğru anlamaya ışık tutacağı muhakkaktır. Sosyal hayatta

³⁴ Meselâ bk. Yûnus, 10/100; Sad, 38/29; Mülk, 67/10.

karşılaşabileceğimiz uygulamaya yönelik problemlerin çözüme kavuşturulması ise İslâm'ı gerçeğe uygun bir şekilde idrak etmeye bağlıdır.

Sonuç

Din-felsefe ilişkisi, bazı İslâm düşünürlerinin ele aldığı problemler arasında yer almıştır. Bu bağlamda Kindî, Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi filozoflar, konu, gaye ve hakikat birliği açısından din ile felsefe arasında ilişki bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. Gazzalî ve İbn Haldûn gibi bazı düşünürler ise konuya biraz daha farklı yaklaşarak, bu ilişkinin belli sınırlar çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.

Din-felsefe ilişkisine dair görüşlerin günümüz Türkiye'sinde İslâm'ı yorumlamaya yönelik fikirlerde birtakım yansımaları olduğu görülmektedir. Zira İslâm'ı anlama ve anlamlandırma açısından iki farklı zihniyetin varlığı görülmektedir. Bunlardan biri, Kur'an'ın hiçbir şekilde yoruma tâbi tutulamayacağı, ikincisi ise, müteşâbih lâfızların te'vil edilerek yorumlanması anlayışıdır.

İslâm'ı anlama ve anlamlandırma maksadıyla yapılan yorumların aklî ve naklî ilimlerde yetkin kimseler tarafından yapılması önem arz etmektedir. Yapılan yorumların ise toplum önünde gelişigüzel açıklanmaması, fikir ayrılıkları ve birtakım gruplaşma ve çekişmelerin önlenmesi açısından mühimdir. Yorumlamada halkın bilgi düzeyinin ve anlama yeteneğinin de dikkate alınması gerekir.

Te'vilin belli başlı usullere riayet edilerek yapılması, Kur'an'ı anlamlandırma bakımından bir zorunluluktur. Çünkü aksi bir durum, aslından oldukça uzaklaşan bazı manaların ortaya çıkmasına neden olabilir. Toplumda batınî birtakım fikirlerin tezahür etmesine yol açabilir.

Kısacası, din-felsefe ilişkisine dair geçmişte ortaya konulan fikirler, günümüz Türkiye'sinde İslâm'ın yorumlanmasına katkı sağlayıcı niteliktedir. Zaman içinde ortaya çıkabilecek dinî nitelikli birtakım problemlerin çözümü, İslâm'ın birincil kaynağı olan Kur'an'ı geçmişin bilgi birikimlerinden de istifade etmek suretiyle doğru anlama ve anlamlandırma ile mümkündür.

Bibliyografya

Kur'an-ı Kerîm.

Abdurrahman b. Haldûn, *Mukaddimetu İbn-i Haldûn*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1993.

_____, *Mukaddime*, C. II, (trc. Z. Kadiri Ugan), MEB Yayınları, İstanbul 1989.

Alper, Ömer Mahir, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

- Arslan, Ahmet, "İbn Sinâ ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", *İslâm Felsefesi Üzerine* içinde, Vadi Yayınları, Ankara 1999, s. 100-146.
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Aydınlı, Yaşar, *Gazâlî :Muhafazakar ve Modern*, Arasta Yayınları, Bursa 2002.
- el-Ehvânî, Ahmet Fuad, "Kindî", (trc. Osman Bilen), *İslâm Düşüncesi Tarihi*, (ed. M. M. Şerif), C. II içinde, İnsan Yayınları, İstanbul 1990, s. 35-48.
- Farabî, *Kitâbu Tahsili's-saâde*, Meclisu Daireti'l-Maarifi'l-Osmaniyye, Haydarabad 1345 (h.).
- Farabî'nin Üç Eseri* (trc. Hüseyin Atay) içinde, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Fırlıklı, Ethem Rûhi, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1980.
- İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, (nşr. A. Nasrî Nâdir), Daru'l-Meşrık, Beyrut 1986.
- _____, *Faslu'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, (trc. Bekir Karlığa), İşaret Yayınları, İstanbul 1992.
- _____, *Kitâbu'l-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, (nşr. Mahmûd Kâsım), Kahire 1964.
- _____, *Tehâfütü't-tehâfüt*, (nşr. Süleyman Dünya), C. II, Daru'l-Maarif, Kahire 1968.
- _____, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (trc. Kemal Işık, Mehmet Dağ), OMÜ Yayınları, Samsun 1986.
- Karlığa, H. Bekir, "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. XX, İstanbul 1999, s. 257-288.
- Kindî, *Kitâb fî'l-Felsefeti'l-ülâ (İlk Felsefe Üzerine)*, trc. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler* içinde, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- Koçar, Musa, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2004.
- Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- Taylan, Necip, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İFAV Yayınları, İstanbul 1994.
- Tuğlu, Nuri, *Mâtürîdî Kelâm Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2003.
- Vural, Mehmet, *Gazzâlî Felsefesinde Bilgi ve Yöntem*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

PLATONİK AŞK'IN DİYALEKTİĞİ

Mustafa İLBOĞA*

ÖZET

Bu makalenin amacı, Platon'un Aşk Teorisi'ni ve onun insan yaşamında öngördüğü diyalektik sürecini ortaya koymaktır. Bu doğrultuda çalışma, ilk olarak "Aşk" kavramının Platon öncesi algılanışı konusuyla başlar ve daha sonra Platon felsefesi içerisinde nasıl yerini almasını inceler. Bu süreci belirttikten sonra, aşkın insan hayatında nasıl bir olgu olarak yer aldığını ve Platon'un idealleriyle olan ilişkisini tartışır. Ayrıca, bu aşk teorisinin insan yaşamına ne tür etkileri olduğu ve ortaya çıkması öngörülen insanın düşünsel dönüşümlerini Platon'un bakış açısıyla nasıl değiştirdiği hususları ele alınmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Platon, Eros, Aşk, Diyalektik

ABSTRACT

The Dialectic of Platonic Love

The aim of this article is to reveal Plato's Theory of Love and its dialectical process for human life. Therefore, this article starts with exploring the perception of love before Plato and continues with how love perception takes place in the thought of Plato. After indicating this process, this article keeps arguing not only on how love should be in human life and what kind of relation it should have with the ideals of Plato, but also how this love theory affects human life and how this theory may mentally change human being according to Plato.

Key Words: Plato, Eros, Love, Dialectic

1. Giriş

İnsanoğlunun var olduğu günden bu yana sevgiye ve aşka şiirler yazıldı, sevgiyle yaşam öyküleri oluşturuldu, sevgi konulu filmler çekildi, kitaplar yazıldı. Hayatta hissettiğimiz en güzel duygunun sevgi olduğu söylendi, bu kavram üzerine siyasi düşünceler inşa edildi, dinler bu kavramı kullandı, insanlar bu duyguyla hayatta kaldı ve bu duyguyla öldü. Sevgisiz bir dünyanın

* Arş. Gör., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi A.B.D.

hayal edilemeyeceği söylendi, her şeyin başı sevgidir dendi ve sevgi evrenin temelini konu.

İnsanın olduğu her yerde mutlaka sevgi var olmuştur ve bazen bu sevgi platonik bir sevgi olabilmiştir. Biz bu çalışmamızda, popüler kullanımıyla, karşılığı olmayan tek yanlı bir sevgi olarak 'platonik aşk' kavramı yerine, 'platonik aşk'ın ismine kaynaklık eden ve bütün düşünce tarihinde etkin bir filozof olan Platon (M.Ö. 428?-347?) temelli aşk anlayışına vurgu yapacağız. Bu nedenle, bahsettiğimiz iki tür platonik aşk'tan ikincisini, yani popüler anlamda 'platonik aşk' ifadesinin kavramsal arka planını oluşturan Platon'un aşk veya Eros anlayışını ve onun insan yaşamındaki diyalektiğini Platon'un bakış açısıyla ve onun bu konuyu en yoğun olarak işlediği Symposium¹ diyalogunu temel alarak, fakat diğer diyaloglarını da göz ardı etmeyerek ortaya koymaya çalışacağız. Burada sözünü edeceğimiz aşkın platonik olması, onun Platon'un anlamlandırdığı biçime işaret etmesindedir. Burada Platonik Aşk'la kastedilen, popüler anlamıyla karşılıksız ve tek yanlı bir duygusal durum olmayacağı gibi psiko-nevrozik bir davranış bozukluğu da olmayacaktır.

2. Platon Öncesi Aşk/Eros Kavramına Bakış

Felsefe tarihine bakıldığında, tüm doğa filozoflarında evren, bir başlangıç ilkesine dayandırılarak anlamlandırılmaya çalışılmış ve bu yorumlayış biçimi tüm pre-sokratik filozoflarda geleneksel bir hale gelmiştir. Bu anlayışlarda evren bir düzensizlik (kaos) durumundan düzene geçiş yapmış, bu geçişle birlikte evren düzen içinde bir oluş ve bozuluşun içine sürüklenmiş, bu oluş-bozuluş ve değişim ise beraberinde mevcut düzenin ezilimden yoksun olduğu anlayışını oluşturmuştur. Ulaşılan düzen durumunun devamlılığının sağlanması, olası bir düzensizlik durumundan düzen durumuna geri dönüşler de bir takım ilkelere dayandırılmayı beraberinde getirmiştir. Kaostan düzene kavuşan dünya ve onu bu hale getiren ilkeler, değişimleriyle birlikte mevcut düzenin de değişiminde ilk kaos hareketlerine düzen durumuna doğru yön veren ilk ilkeler haline gelmiştir. Parmenides'te Aşk, Empedokles'te Sevgi ve Dostluk olarak adlandırılan ve bir takım maddi ilkeleri birleştiren bu bağlar, tüm İyonya kozmogonilerinde ve hemen hemen aynı mantıksal doğrultuda işlevsel olmuştur.

Örneğin evreni tek bir arche'ye dayandırarak açıklama geleneği Empedokles ile birlikte değişime uğramış ve evreni oluşturan ana maddelerin sayısı dörde çıkmıştı. Evrendeki oluş ve yok oluş da bu dört unsurun birleşmesi ve ayrılmasıyla gerçekleşiyordu. Her biri diğerinden farklı olan bu evrendeki maddelerin farklılığına dört unsurla nasıl açıklık getirilebileceği sorunsalına Empedokles, ana maddenin farklı karışım miktarlarıyla çözüm getirmeye çalışırken, onları birleştiren ve ayıran, ya da ana maddeye farklılaşma imkânını

¹ Platon'un Aşk'a övgüyü konu alan Şölen isimli diyalogu.

sunan ilkeleri de Sevgi ve Nefret olarak kabul etmiştir.² Empedokles'te doğa, içinde karşıtları barındırmasına rağmen yine de içten bir sevgiyle sarılmış bir düzendi ve bunların birarada olma imkanı, temelinde Sevgi'yi barındırmaktaydı.³

Mitsel anlatımların yaygın bir biçimde düşünce sistemlerinde kullanıldığı ve rasyonel düşüncenin günümüzdeki şekliyle henüz olgunlaşmadığı ilk çağ düşünürlerinde ve onların Aşk, Sevgi, Dostluk ve Eros kavramlarının içeriklerinin belirlenmesinde tam bir netliğin olduğu söylenemez. Aşk ve sevgi kavramlarının her kullanımında mitoloji ve gerçek içiçe olmuştur. Bu belirlenimde öne çıkan nokta, mitik anlatımlarla karışık bir anlatımla, Aşk'ın, Sevgi'nin, Dostluk'un ve Eros'un tam karşılığının net olmayışıdır.⁴ Antik Yunan'da eros'un yeri ve işlevindeki bu tarz belirlenimi, onun bir kozmogoninin mi, yoksa bir teogoninin mi ilkesi olduğu konusunda bir netlik sunmamasına rağmen, bize evrenin ve dünyanın oluşumuyla ilgili verdiği intibalardan dolayı göz ardı edilemeyecek bir açıklama biçimi olarak görünmektedir.⁵

3. Platon'un Aşk/Eros Algısı

Bir ilk çağ düşünürü olan Platon, Eros kavramını içinde yaşadığı dönemin düşünce kalıpları içerisinde kullanmıştır. Bu bağlamda onun Eros'u açıklama biçimi, diğer filozoflar gibi mitolojik anlatımlardan tam olarak ayrışamamıştır.

Türkçeye 'sevgi' ya da 'aşk' olarak çevrilebilecek Eros kavramı, tarihsel süreç boyunca 'diğeri'ni her zaman gerektirmiştir. Seven, sevileni, yani karşısında arzu nesnesini ve ona ulaşma tutkusunu her zaman bünyesinde taşımıştır. Fakat Platon düşüncesi bağlamında Eros'un kavramsal içeriğinin belirleniminde cinsel çağrışımlardan ziyade romantik içerik tercih edilmiştir. Bu açıdan Grekçe'de 'Philo' kavramı 'Eros' kavramına, taşıdığı anlam bakımından, daha yakın görünmektedir.⁶

² John Burnet, *Greek Philosophy – Part I: Thales To Plato*, Macmillan And Co., Limited St. Martin's Street, London 1928, s. 72.

³ John Burnet, *a.g.e.*, s. 73 – 75.

⁴ Walter Kranz, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994, s. 97.

⁵ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006, s. 78-79.

⁶ Paul W. Ludwig, *Eros And Polis – Desire And Community In Greek Political Theory*, Cambridge University Press, New York 2002, s. 8.

Platon'un Eros kavramına yüklediği anlamın belirleniminin net olmayışı sebebiyle Eros, Platon'a göre aynı zamanda hem aşk'tır hem tanrısaldır ve bir o kadar da insani olandır.⁷

Platon'da aşk bazen büyük bir Tanrı olarak görülür. Onun tanrısal niteliği ve aşk oluşu insanlar tarafından her zaman övgüye layık görülmüş ve hayranlık uyandırmıştır. Ona duyulan bu yüce duyguların etkisiyle bir Tanrı olarak görülen Eros, dönemin düşünürü olan Platon'a göre, hiçbir zaman layık olduğu biçimiyle insanlar tarafından övülmemiş ve her zaman ihmal edilmiştir. Oysa asıl olanın ve en güzel övgüleri hak edenin 'Tanrı olan' Eros olması gerektiğini söyleyen Platon'un bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere o bir Tanrı'dır ve tanrısaldır. Fakat bütün bunların yanında Eros, yalnızca Tanrı ve tanrısal olarak değil, aynı zamanda insani yönü olan bir tür duygu olarak da kabul görmüştür.⁸

3.1. Eros'un Platon Düşüncesindeki Yerini Alışı

Platon'a ait olan diyaloglardaki ifadelerden ve sistemindeki unsurlardan bir tanesi de "Eros/Aşk"tır. Eros, Platon'un ifadelerine bakıldığında hem bir Tanrı hem de 'Aşk'ın eş anlamlısı bir kullanım olarak ön plana çıkmaktadır. Sahip olduğu bu niteliğiyle Eros, Tanrı ile insan arasında olan ve bu ara durumu nedeniyle bir Tanrı olarak net bir biçimde ifade edilemeyeceği gibi, bir insan olarak da dile getirilemeyen fakat dünyanın kaosla düzen arasındaki yapısında yer alan yaratıcılardan birisi olarak kabul edilen bir şey, bir ara varlık veya niteliklerdir.⁹

Konunun gizemli oluşu nedeniyle Platon'da Eros ister istemez mitolojik bir karaktere büründürülür. Platon 'aşk'ı, bu gizeminden ve büyüünden dolayı birazcık mitolojiye yaklaştırmış ve onu kendi sistemiyle uyumlu bir şekilde ilişkilendirmiştir. Bu sebeple, bir yönüyle aşk doğal gizemi ve dokunulmazlığıyla mitolojik bir karakterle karşımıza çıkarken, diğer yönüyle felsefi sistemi içerisinde Platon İdealizmi içerisinde yerine oturtulacaktır.

Platon'un mitolojik karakterli bir 'aşk'tan, sistemi içerisinde yerini bulmuş ve oturtulmuş bir 'aşk'a geçişi oldukça net bir biçimde görülebilmektedir. O ilk olarak şöyle bir yargıyla başlar: "Her aşk güzel ve övgüye layık değildir, ancak İyi'yi sevmeye götüren aşk, güzel ve övgüye layıktır."¹⁰

⁷ Platon, *Symposion (Şölen)*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2000, s. 20. (Bundan sonra bu esere "*Symposion*" şeklinde atıfta bulunulacak ve uluslar arası tasnif esas alınacaktır.)

⁸ Platon, *Symposion*, 177d, 178a vd.

⁹ Ahmet Cevizci, "Eros", *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 335.

¹⁰ Platon, *Symposion*, 181a.

Ancak aşk duygusu, içinde barındırdığı mahremiyetle ve toplumun değer yargılarıyla olan sorunları nedeniyle her zaman yadırganan bir tarafa sahip olabilmıştır. Onun söz konusu aşağılanan duygusu, sahip olduğu yüce duygulardan değil, bedensel tutkularla olan bağından kaynaklanmaktadır. Böyle bir tespit Platon için kabul edilebilir görünmektedir. O, aşkı, bu niteliklerini göz önüne alarak ikiye ayırır: “Sıradan insanların aşkı” ve “sıradan olmayan insanların aşkı...” Aşkın bulunduğu yer itibarıyla sıradan insanların ve sıradan olmayan insanların aşkı olarak sınıflandırılması sevginin ruhuna yönelik bir ayırım gözetilerek yapılmış bir tasnif değil, daha çok bedene yönelik bir sınıflandırmadır. Sıradan insanların hissettiği aşk, yüce aşk duygusuna yakın olmakla birlikte, amaçları açısından ideal olana yönelik bir çabaya neden olmaz. Bu insanların tek amacı bedensel tutkuları doğrultusunda emellerine ulaşmaktır. Dolayısıyla onların ruhsal nitelikli yüce duygulardan oldukça uzak hislere sahip oldukları sonucuna varılabilir. Bu açıdan onların sahip oldukları aşk duygusunu hangi aşamalardan geçerek elde ettiklerinin hiç bir önemi yoktur. Sıradan insanlar için böylesi bir duyguya giden yolun niteliğinin bir önemi yoktur. Onlar için önemli olan şey nihai isteklerini elde edip etmedikleridir.¹¹

Sıradan insanların sahip olabileceği bu türden aşağı duygular Platon için çok değerli görünmemektedir.¹² Gerçekte Platon için aşk övgüye layıktır ve “görgü kurallarına ve yasalara saygılı olduğu sürece” de kınanmayı hak edecek bir duygu değildir. Bu toplumsal kabulün döneminde yaygın oluşunu ifade etmek için Platon, Eleia, Lakedaimon ve Boiotialılar’ı örnek gösterir ve bu yerlerde âşıkların isteğine uymanın kabul edilebilir olduğunu, orada yaşayan gençlerin ve yaşlıların hiç birinin bunun utanılacak bir şey olduğunu söylemediklerini ifade eder.¹³ Toplumsal yargılarla paralelliği içerisinde Platon’un bu konudaki tutumu açıktır: Açıkça sevmek, gizlice sevmekten iyidir. Bu tutum hem Platon açısından hem de döneminin toplumsal yargıları açısından benimsenen ve beğenilen bir kuraldı.¹⁴ Toplumsal düzenle de barışık olan bu yargı, dönemin anlayışları çerçevesinde tüm toplum tarafından kabul görüyordu ve böylesi duyguların yasak olarak kabul edildiği yerler, barbarlığın ve tiranlığın hüküm sürdüğü ülkeler olarak kabul ediliyordu.¹⁵

3.2. Platon Sisteminde Aşk

Aşkın sahip olduğu tanrısal, gizemli ve bir o kadar da insani karakteri nedeniyle, bir yönüyle tanrısal ve bir yönüyle de insani olan bir duygu olarak kabul gördüğünü yukarıda ifade etmiştik. İçinde bulunduğu her duruma

¹¹ Platon, *Symposion*, 181a.

¹² Dirk T. D. Held, “Eros, Beauty, And The Divine In Plato”, *New England Classical Journal*, Sayı: 36.3 (August), Yıl: 2009, s. 160.

¹³ Platon, *Symposion*, 182b. Ayrıca Bkz.: Paul W. Ludwig, *a.g.e.*, s. 7.

¹⁴ Platon, *Symposion*, 182d.

¹⁵ Platon, *Symposion*, 182c-d.

mitolojik bir açıklama getiren dönemin düşünce alışkanlıkları, aynı alışkanlığı Eros'un açıklama biçimine de uygulamıştır.

Eros'un tanrısal içeriğiyle insani içeriğinin ayrışma noktası, sözü edilen mitolojik açıklamalarda insana ve onun işlemiş olduğu suçlara dayandırılır. Bu açıklama biçimine göre, bizi bir zamanlar 'bir' olduğumuz diğer yarımızdan ayıran şey, işlemiş olduğumuz günahlarımız olmuştur.¹⁶ İnsanın işlediği suçlar, onların kadın ve erkek olarak ikiye ayrılmalarına ve sonraki yaşamları boyunca birbirlerine hasret kalarak yaşamalarına yol açmıştır. Böylece kadının ve erkeğin serüveni, işledikleri suçlar nedeniyle, tanrılar tarafından birbirlerinden ayrılmasıyla başlamış olur. Platon'da karakteristik bir dünya algısı olarak 'geçmiş yaşamın şu anki yaşamı etkilemesi'¹⁷ durumunun mitsel bir üslupla 'aşk' için de söz konusu edildiği hemen göze çarpacaktır.¹⁸

Bu mitolojik anlatıma göre, bir zamanlar Androgynos denilen, hem erkek ve hem de dişi olan, eğik sırtlı ve bombeli böğürleri olan, dört elli ve dört ayaklı, yusuvarlak bir boyun üzerinde her birisi zıt yönlere bakan, birbirinin aynısı iki yüze sahip, tek kafalı; fakat dört kulaklı ve iki üreme organı olan insanlar vardı.¹⁹ Bu varlık, istediği herhangi bir yere büyük bir hızla ulaşabiliyordu. Korkunç güçlere sahip olan bu insan türü, gün geldi tanrılara kafa tuttu ve onlara saldırdı. "...Tanrılarla savaşmak için göğe tırmanmaya kalkıştılar."²⁰ İnsanın bu saygısızlığı ve hırçınlığı tanrılar tanrısını çılgına çevirir ve buna bir çözüm bulması gerektiğini düşünür. "Uzun uzadıya düşündükten sonra Zeus söz alarak: Sanırım, dedi, hem varlıklarını sürdürmelerini, hem de bu serkeşlikten vazgeçmelerini sağlayacak bir çare buldum: Onları güçsüz kılmak... Hemen şimdi onların her birini ortadan ikiye böleceğim." Bu insan için çok büyük bir cezaydı. Artık insan sayıca fazlalaşmış, tanrılara daha çok şey vermiş fakat güçsüzleşmişti.²¹

Bu ikiye ayrışın bir hatırası olarak Tanrı göbek deliğini bırakmıştır.²² Oysa bu ayrılıştan sonra insanın içinde bitmez tükenmez bir arzuyla yeniden 'bir' olma ve eski gücüne ulaşma isteği baki kalmıştır. O günden sonra insanın her yarı parçası kendinden kopan diğer yarı parçasını özlemiş, ona kavuşmak için hep diğer yarısını bulma çabası içinde olmuştur. Ayrılan parçalardan her birisi, o günden kendisine miras kalan aşk duygusuyla birlikte, bitmek tükenmek bilmeyen sonsuz bir arzuyla, hiç durmadan kendini tamamlayan diğer yanını

¹⁶ Platon, *Symposion*, 193a.

¹⁷ Hatırlama Teorisi.

¹⁸ Ayrıca Bkz.: Michel Foucault, *The Use Of Pleasure – Volume 2 Of The History Of Sexuality*, Translated From The French By. Robert Hurley, Vintage Books, A Division Of Random House, Inc., New York 1990, s. 243.

¹⁹ Platon, *Symposion*, 189e-190a.

²⁰ Platon, *Symposion*, 190c.

²¹ Platon, *Symposion*, 190d.

²² Platon, *Symposion*, 191a.

arar durur.²³ Gerçekte yanımızda bir yarımız olmadan hiçbir iş yapmak istemeyişimizin nedeni, benzerin benzeriyle sürekli beraber olma isteği ve diğer tüm aşka dayalı eylem ve arzularımızın kökeni aşkın bu uzak geçmişine dayanır.²⁴

Birbirlerine benzeyen insanların yine kendilerine benzeyen insanlar tarafından bulunması, benzerin benzerine cazip gelmesi ilkesi Platon için çok da yeni bir düşünce değildi.²⁵ Pre-Sokratik filozofların bu yöndeki görüşlerine ek olarak Platon için orjinal kabul edebileceğimiz şey, onun aşk duygusuna ve aşkın süjesine olan yönelişinde hissedilen duyguya yüklediği anlam içeriğidir. O'na göre, doğası itibarıyla aşk, bir tür tanrısal uyumdur. Eğer bir aşk böyle bir tanrısal uyumdan yoksunsa artık zarar verici bir karaktere bürünmüş demektir.²⁶ Bu öylesine bir duygudur ki asla karşı konulmaya gelmez. Platon'a göre zaten böyle bir tavır alış, bazı tanrıların da hoşuna gitmeyen bir durum olacaktır.²⁷

Yüce bir erdem olarak aşk, toplum içerisinde insanları kötü ve çirkin davranışlardan uzak tutar. Bu tutku halkasındaki aşkın en büyük korkusu sevgilisi tarafından kötü bir biçimde görülme ihtimalidir. Belki de Aşk'a duyulan saygı ile sevgiliye duyulan aşk ve sevgi nedeniyledir ki, kötü bir durumda sevgilinin gözleriyle bir an ve hazırlıksız olarak karşı karşıya kalmak ve hemen arkasından gelen kaybetme korkusu bize utanma duygusuyla karışık olan bu duyguyu hissettirir.²⁸ Burada Platon için asıl önemli olan nokta arzu objesini elde etmek değil, onu arzulamış olmanın yoğun duygusunu yaşayabilmektir.

Böylesine yoğun bir duyguyu yaşamamanın olanağı, doğal olarak bir objeye ve onun yokluğuna ihtiyaç duyar. Objeye ve ona sahip olmayışın insana verdiği ara duygular ve kaybetme korkusu aşk'tandır.²⁹ Platon bu aşk duygusunu şöyle anlatır: "Bu duygu çirkin bir davranışa bağlı utanma duygusu ile güzel davranışta rekabet duygusudur."³⁰ Platon insanların güzel işler yapmasını da bu duyguya bağlar. Aşk Platon için bir istektir.³¹ Bizlere yazdığı Devlet kitabıyla ideal bir devlet şekli öneren Platon için, belki İdeal Devlet'ine alternatif bile olamayacak en ideal devlet, bütün bireylerinin gerçek anlamda âşıklardan oluştuğu bir devlettir ki, böyle bir devlette her bir âşık, âşık olduğunun karşısında kötü duruma düşmemek, belki de ona ve aşka layık olmak için her

²³ Platon, *Symposion*, 191d.

²⁴ Platon, *Symposion*, 191d, 195b.

²⁵ Bu ilke için Bkz.: Ahmet Arslan, *a.g.e.*, s. 274.

²⁶ Platon, *Symposion*, 187a-e, 188b.

²⁷ Platon, *Symposion*, 193b.

²⁸ Platon, *Symposion*, 178d-e.

²⁹ Platon, *Symposion*, 200e.

³⁰ Platon, *Symposion*, 178a vd.

³¹ Platon, *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, İstanbul 1943, s. 26. (Bundan sonra bu esere "*Phaidros*" şeklinde atıfta bulunulacak ve uluslararası tasnif esas alınacaktır.)

zaman çirkinliklerden uzak durarak şan ve şeref yolunda ilerleyecektir. Âşıklardan oluşan bir devlet, örneğin; savaş durumundayken hiçbir zaman mağlubiyet yaşamayacaktır. Çünkü hiçbir âşık, sevgilisinin gözü önünde, hiçbir zaman savaşmaktan çekinmeyecektir, bu onun hayatına mâl olsa bile.³² Platon bu ideal toplumu için daha uç örnekler de verir ve Pelias'ın kızı Alkestis için “yalnız o razı oldu kocasının yerine ölmeye; oysa kocasının anası, babası vardı” der.³³ Bu nitelikleriyle aşk iyi ve güzel işler yapmak isteyenler için, ellerinde bulundurdukları çok büyük bir güçtür.³⁴

Bununla birlikte Aşk, bu yoğun sevginin neden olduğu ve bencilce görülebilecek bir takım davranışlara da neden olabilmektedir. Sözü edilen bencilliğin nedeni ise aşkın nesnesine yönelik davranışlarımızın teşekkülünde, onu bencilce bir niteliğe büründürülebilecek olan veya onu aşk olarak vasıflandırılabilen yüce bir duyguya sevk edecek şey, insan davranışlarına yön veren içimizdeki “güden” ve “idare eden” iki tür ilkedden hangisinin yolundan gittiğimizle ilgili bir durumdur.³⁵

Bir sevgiliye âşık olan kişi, sevdiği için vazgeçilmez görünen, yücelttiği ve bağlı olduğu tüm bağlarından (hatta onun bu bağı akrabalık ve dostluk bağı bile olabilir ki seven onun akrabaları ve sevdikleriyle olan ilişkisinin kendi ilişkisini zedeleyeceğini ve kesintiye uğratabileceğini bile düşünür) mahrum kalmasını yürekte ister. Aşığın sevgilisine tüm bu duyguları yaşatması, onun var olan dostluk ve arkadaşlık bağlarından kopmasını istemesi biraz bencilce görülüp eleştirilebilir. Bu eleştiri yalnızca Phaidros diyalogu incelendiğinde doğruluk payına sahip gibi görünebilir. Zira Phaidros diyalogunda aşığın sevgilisi için istediği ve sevgilisine acı verecek olan bu isteklerindeki temel amaç “bir bencil zevke varabilmek fırsatını mümkün olduğu kadar uzun zaman elde bulundurmaktır”.³⁶ Bu durum, acıdan beklenen zevk ile eşdeğer bir tutku halidir. Hapsedilmiş haldeki Sokrates'in ayağına takılan zincirlerin başlangıçta ona acıyı ve hemen arkasından acıyla birlikte gelen zevki bir arada hissettirmesi gibi, acı ve zevk sanki burada da birlikte. Âşık da bu durumun farkındadır sanki: önce hissedilen bir acı ve hemen arkasından gelen haz. Adeta birlikte koşan siyah ve beyaz iki at gibi, bunlar sürekli birlikte zannediliverir.³⁷ Acının hemen arkasından gelen zevk hali, böyle bir duyguyu hissetmede biraz bencilce bir davranış olarak yorumlanabilmektedir. Acının insana sonradan vereceği zevk hali, acıyı katlanılabilir bir hale getirmektedir. Burada bencilce algılanan durum, güzelin elde edilmesi ve hemen sonrasında elde edilecek hazza acı çeken sevgilinin feda edilmesidir.

³² Platon, *Symposion*, 179a.

³³ Platon, *Symposion*, 179b.

³⁴ Platon, *Symposion*, 188d.

³⁵ Platon, *Phaidros*, 237d.

³⁶ Platon, *Phaidros*, 240a.

³⁷ Platon, *Phaidros*, 246a vd.

Aşkın doğasında güzeli sevme vardır. Hiçbir insan çirkin olana kolay kolay âşık olamaz. Çok iddialı bir cümle olabilir bu, ancak aşk doğası gereği güzel olan objesine yönelmek durumundadır. Kaçınılmaz görünen yönelme durumu sebebiyle Platon aşkı, “güzel şeylerin sevgisi”³⁸ olarak tanımlar. Bu noktadan Platon’un düşünce evreninde yerini almış aşk anlayışına geçiş ancak O’nun şu sorusuyla mümkündür: “Güzel şeyleri seven, neyi sever”³⁹ aslında?

Aşk’ın bir objeye yönelik olduğunu ve böylesine bir duygunun yaşanabilmesi için bu objenin eksikliğinin bir gereklilik olduğunu daha önce ifade etmiştik. Güzeli seven insanın, gerçekte neyi sevdiğiyle ilgili olan Platon’un sorusu da, böyle bir yoksunluğun özlemi ve ona yönelik arzusuyla doğrudan ilişkilidir. Zira Platon, Aşk’ı bir istek olarak tanımlar.⁴⁰ Bu istek özlemle karışık haldeki bir istektir ve kendinde ya da kendisinin yanında bulunmayan, eksikliği duyulan nesneye dönük bir duygusal durumdur. Gelinek noktada Platon’un bu tavrı, onun *Lysis* diyalogunda şu cümlelerle ifade edilir: “İnsan kendisinde bulunduğu inandığı bir şeyi ne diye özlesin ki?” “Arzu eden kendinde eksik olan bir şeyi arzu eder...”⁴¹

Burada karşımıza Aşk’ın kendisi ve onun objesi konusu çıkmaktadır. Aşk, bir “şey”e yöneliktir ve asıl olan onun elde edilmemiş olmasıdır. Uzun boylu birinin uzun boylu olmayı isteyemeyeceği gibi; çünkü zaten uzun boyludur. Sağlıklı bir insanın sağlıklı hale gelmeyi istiyorum, zengin birinin zengin olmayı istiyorum, demesinin anlamsız olması gibi aşk da sahip olduğunu değil, sahip olmadığını isteme durumudur. Bunun için insan sahip olmadığı ve eksikliğini bütün unsurlarıyla hissettiği şeyi, arzusunun ve aşkının objesini ister.⁴²

Sevgiliye duyulan aşkın tek nedeni eksikliği duyulan yoksunluklarımız değildir elbette. Aşk, aynı zamanda ölümsüzlüğe olan arzunun da adıdır. İnsanların neden böyle bir arzuya sahip olduğu sorununa ölümsüzlük arzusu gerekçesiyle açıklık getiren Platon, her zaman peşinden koşulan ölümsüzlük arzusu ve ölüm korkusunu, aşk duygusunun da temellerinde yatan bir itki olarak görülebileceğini dile getirir. Aşk, objesine yönelip ölümsüzlük arzusuyla yanıp tutuşurken tek istediği ebediyete ulaşma arzusudur. Bunun tek yolu da nesil üretmedir.⁴³ Böylece sevenlerin “Aşk”ı, yeni bedenler üzerinden ölümsüzleşmek arzusudur.

³⁸ Platon, *Symposion*, 204d.

³⁹ Platon, *Symposion*, 204d.

⁴⁰ Platon, *Phaidros*, 237d.

⁴¹ Platon, *Lysis Yahut Dostluk*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, s. 39. (Bundan sonra bu esere “*Lysis*” şeklinde atıfta bulunulacak ve uluslar arası tasnif esas alınacaktır.)

⁴² Platon, *Symposion*, 200a-e.

⁴³ Platon, *Symposion*, 206a vd.

3.3 Aşkın İdeal Olanla İlişkilendirilmesi

Buraya kadar aşkı bir tür istek, eksikliği duyulan yoksunluklarımızı(objeleri, şeyleri, hedefleri vs.) elde etme isteği, ölümsüzlüğe duyulan özlemin bir sonucu olarak tanımlayan Platon için bütün bu ifadeler, Aşk'ın bazı tanımlarından ve nedenlerindedir. Bütün bunların ötesinde Platon için belki de en önemli olan nokta, onun ideal olanla ilişkisidir. Zira ona göre, güzel şeyleri sevmenin altında yatan en temel itici güç daha farklı olmalıdır. Düşünce tarihinin ilk sistematik düşünürü olan Platon için böyle bir bakış açısı biraz da kaçınılmazdır.

Platon'a göre Aşk'ın, sevende olan eksikliğin giderilmesi ve ölümsüzlüğe olan arzunun tatmininin dışında ideal bir takım amaçları da vardır.⁴⁴ Onun ontik bakış açısında olduğu şekliyle, içinde bulunduğumuz dünyada var olan sevgiler, babanın çocuğuna olan sevgisi gibi, 'sevginin kendisi'nin bu dünyadaki birer gölgesi, aldattıcı hayalleridir. Gerçek olan ise bu ilkenin, yani bizzat 'güzelin kendisi'dir.⁴⁵

Güzel şeyleri sevmenin altında yatan asıl niyet ise "iyi olan"a her zaman için sahip olma duygusu ve arzudur.⁴⁶ Bu sözlerle aşk bambaşka noktalara taşınır. Burada aşk artık karşı cinse duyulan sıradan bir duygu olmaktan çıkmış ve bizi İyi'ye ulaştıran bir güç, insanın mutluluğa ulaşma amacıyla eylemde bulunmasına imkân veren ya da onu bizzat eyleme yönlendiren istek ve duygu haline gelmiştir.

Aşk, mitsel bir üslupla söylemek gerekirse, bu sevk edişte bütün bireylere adil bir biçimde davranmış, herkese eşit mesafede yaklaşmıştır. Başka bir ifadeyle aşk, bütün insanlara aynı imkânları sunar ve bu sunuşta hiçbir ayırım gözetmez. Bu nedenle Platon, aşkın erdeminden de söz eder.⁴⁷ Ona göre Aşk hakkaniyetli ve adildir, herkese eşit mesafededir. Bir erdem olarak kabul ettiği cesaretle de aşka üstün gelecek başka bir şey yoktur. Fakat bütün bu övgüler, özünde, herhangi bir aşka değil, aşkların en büyüğü olan Tanrı'ya, yani bizzat İyiliğin kendisine yapılan övgülerdir.⁴⁸ Tanrı'yı İyi olarak niteleyen Platon, aşk ve onun yöneldiği obje olan Güzel söz konusu edildiğinde, edebi bir tarzda bu ikisini bir araya getirme yeteneğini şöyle bir cümleyle ortaya koymuştur: "İyi olan her şey güzeldir."⁴⁹ Bu nedendir ki Platon, âşık olan insanları aynı zamanda Tanrı'ya yakın olan insanlar olarak kabul eder.⁵⁰

⁴⁴ Daniel Boyarin, "What Do We Talk About When We Talk About Platonic Love?", *Toward A Theology Of Eros – Transfiguring Passion At The Limits Of Discipline*, Ed. Virginia Burrus And Catherine Keller, Fordham University Press, New York 2006, s. 3.

⁴⁵ Platon, *Lysis* 219d.

⁴⁶ Platon, *Symposion*, 206a.

⁴⁷ Platon, *Symposion*, 196b.

⁴⁸ Platon, *Symposion*, 196c vd.

⁴⁹ Platon, *Timaios*, Çev. Erol Güneş – Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001, s. 103.

⁵⁰ Platon, *Symposion*, 180b.

Sahip olduğu erdemi nedeniyle Aşk, mutlu edici bir karaktere sahiptir. Güzeli sevmeye götüren her aşk güzeldir ve insanı mutlu eder. Aşk'ta mutluluk için Platon, 'hatırlama teorisi' ile de uyumlu bir tarzda bir öngöründe bulunur: "Eğer bizim türümüz aşkı amacına ulaştırır, her birimiz yalnız kendisinin olacak bir sevgiliye rastlayacak ve böylece tekrar ilk doğasına kavuşacak olursa mutlu olabilir."⁵¹

3.4. Bir Yaşam Diyalektiği Olarak Aşk

Platon için asıl önemli olan nokta ve aşkın pratiğe yansıyan yönü bundan sonrasıyla ilgili bir durumdur. Zira aşkın insanı erdemlere ve güzelliklere, İyi'ye ve İyiliğe götürmesi bundan sonraki aşamada gerçekleşir. Tek bir bedensel güzellikten ve onun estetik boyutundan yola çıkan insan, aslında görecektir ki bütün diğer bedenlerdeki güzellikler ile kendi aşk objesinin güzelliği ortak özlere sahiptir.⁵² İnsan bunu bir kere anladıktan sonra ilkin bütün bedenlerdeki güzelliklere âşık olacak ve sonrasında ruh güzelliğinin peşinden koşmaya başlayacaktır. İkinci aşamaya geçmiş bir âşığın bedensel güzelliğe olan eski sevgisi kaybolacak ve ruhsal güzelliğin peşinde diyalektik bir ilerlemeye geçecektir. Bir insanın güzel olmamasına rağmen birisine âşık olması, onun ruh güzelliğinin de farkına varmasıyla başlar ki bu, bedensel olan güzelliğe âşık olmaktan daha yücedir.⁵³ Artık bu duygularla birlikte insan, beden güzelliğinin gerçekte önemsenmemesi gereken bir nitelik olduğunu anlayacak ve bunu bir yaşam ilkesi haline getirecektir. Onun sözü edilen 'diyalektik ruhsal yükseliş'i sadece bedenlere değil, kendisine ve yasalara da yönelerek sevende daha güzel öz niteliklerin ortaya çıkmasını sağlayacak, böylece bir güzellik başka güzelliklere yol verecektir. Aşkın diyalektik süreci, sadece bireyin yaşamına yansımakla kalmayacaktır. Aynı zamanda âşığın sözlerine de yansıyan bu duygu hali, yoğunluğu nedeniyle insanın ağızından güzel sözlerin çıkmasına ve onun bu niteliklerle güzelin bilimine yönelmesine neden olacaktır.⁵⁴

Bireyin yaşadığı diyalektik süreçler, bütün güzel şeyleri ardı ardına gelişleri ve doğru bir şekilde sırasıyla tecrübe etmiş olması, onu en üst noktalardan bir noktaya, güzelin kendisine taşıyacaktır. Bu zihinsel ve duygusal gelişim sürecinin en güzel aşaması da burasıdır. Gözleri kamaştırır derecedeki bu güzellik "ezeli ve ebedi bir güzelliktir, ne doğar, ne ölür, ne artar ne eksilir, ve ne de bir yanıla güzel bir yanıla çirkin, ne bu an güzel şu an çirkin, ne burada güzel şurada çirkin, ne de bazı kimseler için güzel, bazıları için çirkindir." Yeryüzündeki bütün güzelliklerin sebebidir ve her bir güzel şeyin güzel olmasının en yüce nedenidir. O bizzat güzelin 'kendisi'dir.⁵⁵ Aşkın doğru

⁵¹ Platon, *Symposion*, 193c.

⁵² David R. Lloyd, "Symmetry And Beauty In Plato", *Symmetry*, Yıl: 2010, Sayı: 2, s. 464.

⁵³ Platon, *Symposion*, 210a vd.

⁵⁴ Platon, *Symposion*, 210d.

⁵⁵ Platon, *Symposion*, 211a.

yolu, bizi böyle bir nihai aşamaya götüren saygın ve ulu bir yoldur. Bu yol erdemli bir yoldur ve bizi güzelliğin bizzat kendisini bilmeye götürür.⁵⁶ Nihai aşamada zevkine varılan aşk, zevkine doyum olmayan aşk karakterine bürünür. Bu noktaya gelindiğinde hissedilen haz, önceki aşamalara göre daha fazladır. Bütün bu aşamalardan sonra insanın, yaşanan diyalektik aşamalar ve hissedilen yoğun duyguların etkisiyle, sıradanlaşan duygu dünyası, sıra dışı bir karaktere bürünerek mutluluğa biraz daha yaklaşır.⁵⁷

Sevgilinin önünde ona kul-köle olmak eğer bireyi bilgiye, iyiye ve erdeme ulaştırıyorsa güzeldir ve tasvip edilebilir bir niteliktedir. Sevilenin sevene boyun eğmesinden, sevgisine razı olmasından bir güzelliğin çıkması ancak böyle bir ereksel sona göre değer kazanır.⁵⁸ Bunun dışında aşktan bir güzellik beklemek ideal olana yaraşır bir tavır değildir.⁵⁹ Nitekim Platon, Devlet isimli diyalogunda, görünüşlere ve seslere âşık olan insanların, bu bedensel tutkuları nedeniyle güzelin kendisinin doğasını göremediklerini söyleyerek⁶⁰, ruhtan çok bedeni seven “avamdan âşıklar”ı kötü insanlar olarak nitelendirilir. Arzu objelerinin değişim karşısında zayıf oluşları, zaman karşısında sebatsız duruşları ve değişimleri gibi, bu insanların arzuları da arzu objeleriyle paralel biçimde sebatsızdır ve kalıcı değildir. Oysa gerçek aşk, sözü edilen sebatsızlıktan ve bekadan yoksun oluşun aksine “soylu bir dostluk” olmalıdır.⁶¹

Aşkın bu diyalektik sürecinde, alt seviyelerden üst bilgelik seviyelerine çıkıldıkça duyguların yerini akıl dolduracaktır. Fakat insanın bu dünyaya ait bir varlık olması, mevcut ve geçmiş bağlarıyla burada yaşıyor olması nedeniyle, onun üst bilgelik seviyelerine ulaşmada basamak olarak kullandığı tikel güzellik sahipleriyle olan bağı da kaçınılmaz olarak devam edecektir.

Zihinsel anlamda bir takım tecrübeler yaşayan ve diyalektik anlamda aşama kaydeden birey, zorunlu olarak doğal bir çevrede yaşadığı için, aynı zamanda diğer insanlarla da ilişkilerini sürdürmektedir. Belirli bir toplumun içinde yaşayan bu insan, tekrar eski sevdikleriyle, başka bir ifadeyle kendisine, yaşamış olduğu diyalektik süreçlerde ilk basamak olan tikel güzellerle yeniden karşılaşır. Ama artık yaşamış olduğu deneyimler nedeniyle tutumunda meydana gelen farklılıklar, bu insanlar tarafından pek hoş karşılanmayacaktır. Artık bu insanların gözünde diyalektik süreçleri yaşamış insan, yani âşık, pek sevimli değildir. Böyle bir yargıda bulunanlar açısından bu âşık bir müddet kendisini sevmiş, artık başka güzelliklere ve nihayet güzelin kendisine varmıştır. Diğer taraftan, zihinsel ve duygusal gelişim sürecini yaşayan âşık ise ilk tikel güzeli sevememektedir. Onun açısından artık “aşkın ve deliliğin yerini akıl ve bilgelik

⁵⁶ Platon, *Symposion*, 211c.

⁵⁷ Platon, *Symposion*, 212b.

⁵⁸ Platon, *Symposion*, 184c-d.

⁵⁹ Platon, *Symposion*, 184e.

⁶⁰ Platon, *Devlet*, Çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2002, s. 210, 216.

⁶¹ Platon, *Symposion*, 184a-b.

almış, ...aklı başına gelmiş ve bilge olmuştur.”⁶² Gelineen noktada, yaşadığı bütün tecrübelerin etkisiyle, geçmişe dönmek istemeyen ve ondan sürekli kaçan akli başında biri vardır.

4. Sonuç ve Değerlendirme

“Aşk” kavramı, onun tüm düşünce tarihindeki izdüşümlerinde, başlangıcından itibaren net anlamlarla kullanılagelen bir kelime olmamakla birlikte, insanların kalplerini birbirlerine bağlayan gizemli bir güç, bir tür dostluk bağına neden olan ilke olarak kabul edilmesinin yanında kozmolojik kullanımlarında maddeyi birbirine bağlayan somut bağlar olarak da nitelenebilmiştir. Bu kavramsal arka planıyla Platon’a kadar ulaşan “Aşk” ya da “Eros”, hem insani olanı hem tanrısal olanı ifade eden belirsiz anlamda bir kavram olmuştur. Bu belirsizliklerle birlikte aşk, Platon’da insani olandan tanrısal olana ulaşmada bir tür araç/vasıta olarak işlev görür. O nedenle Platon tarafından aşkların en güzeli, insani karakterinden sıyrılıp tanrısal olana (İyi’ye) yönelmiş aşk olarak nitelenir. Başka bir deyişle Eros, İdealar dünyasına çıkan yolun adıdır.

İnsani olandan tanrısal olana geçişte ilk basamak “güzel”i sevmektir. Bu güzel başlangıçta tikel bir güzel iken sonrasında yüce bir karaktere bürünerek tikellerden bağımsız ideal bir Güzel’e dönüşür. Bu duyguya sevk eden itkiler ise eksikliği duyulan şey’ler ve ölümsüzlük arzusudur. Bu arzuların etkisiyle diyalektik sürece başlayan insan doğruca ideal olana yönelmiş olacaktır. Bu yöneliş, aynı zamanda mutluluğa atılan ilk adımla da eşdeğerdi. Fakat bu mutluluğun, içinde yaşanılan dünyayla özü gereği çok fazla ilgisi yoktur. İdeal olanla ilişkinin bir ürünü olarak ortaya çıkan mutluluk, maddesel olanla ilişkiden ortaya çıkan mutluluktan daha yüce kabul edilir. Aşkın diyalektik sürecini yaşamış bir insan, ulaştığı ideal seviyeden sonra dönüp tekrar bu dünyadaki ilişkilerine baktığında, muhtemelen mutsuzlukla karşılaşacak ve hemen kendi ruhunu oradan uzaklaştırmaya çalışacaktır. Çünkü o, gerçek anlamda “Güzel”i yeniden görmüş, bunu hatırlamış ve gerçek bilgiyi elde etmiştir. Artık ortada körü körüne ve amaçsızca karşı tarafa bağlanan budala bir âşık değil, bir bilge vardır.

Platon’un Aşk Teorisi’nde sevginin tanrısal olanla ilişkilendirilmesi nedeniyle bu teori, Ortaçağ Hıristiyan Mistisizmi, İslam Tasavvufu gibi pek çok dini nitelikli düşüncelerde ve sözü edilen ana düşünsel hareketlerin alt mistik kollarında güçlü bir etkiye sahip olmuştur.⁶³ Başlangıçta kozmik bir güç olarak ortaya çıkan Sevgi ve Aşk kavramı, Platon’da bu karakterinden sıyrılıp insani ve tanrısal olan arasında bir yerde konumlandırılmıştır. Platon sonrasında ise tanrısal yönü ağır basan bir sevgi ve tanrısal aşka dönüşmüştür. Onun önerdiği

⁶² Platon, *Phaidros*, 241a-c.

⁶³ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu*, Çev. Şamil Öçal, Açılımkitap, İstanbul 2003, s. 315 vd.

İdeal Sevgi Toplumu nedeniyledir ki, ilk şekli Platon tarafından belirlenen sevgi ve aşk algısı, bu algının Tanrı ile ilişkilendirilmesi, Platon sonrası dönemde ortaya çıkan pek çok düşünsel hareketlerde toplumsal ve ahlaki alan ile ilişkilendirilmiş, böylece onlar düşüncelerine dinsel bir içerik yüklemişlerdir.

Günümüzde ise, milattan önceki bir tarihte dünyaya gelmiş ve yaşama veda etmiş bir düşünürün ve ondan kalan binlerce yıllık tarihi mirasın uğradığı değişimler Aşk'a ve Sevgi'ye yeni anlamlar yüklemiştir. Bunun yanında ilk kaynağı ile kıyaslandığında, geriye tahmin edilmesi zor, bağlantı kurulması oldukça güçleşmiş uzak anımsamalar kalmıştır. Buna rağmen bu günkü özensiz ve popüler kullanımıyla dahi "Platonik Aşk" kavramının Platon'un kastettiğiyle çok da uzak olmayan bir takım anlamları bünyesinde taşıdığı söylenebilir. Gerçekte aşka ve sevgiye dair tüm kullanımlar, Platonik bir bakış açısıyla, aynı öze işaret etmektedir.

Başlangıçta bu çalışma, Platonik Aşk'ın popüler kullanımı ve bu popüler kullanımın ismine kaynaklık etmiş olan Platon'un Aşk teorisi arasında gerçekte ne kadar bir anlam kaymasının olduğunu kendi içimde test etme amacına dönük olarak düşünüldü. Günlük yaşamda özentisiz bir biçimde kullandığımız platonik aşk kavramı, acaba Platon'un sisteminde, bu aşkı ifade eden ilk düşünürde nasıl yerini bulmuştu sorusu başlangıç sorumuzdu. Bunun yanında makalenin temel sorusu yalnızca bir durum tespitini ortaya koymaktı. Söz konusu temel soru çerçevesinde yapılmak istenen şey, platonik olarak birini sevme ile Platon'un kastettiği Aşk ya da Eros arasındaki uyumları test etmek değil, Platon'un Aşk Teorisi ve onun bireyin yaşamındaki diyalektik sürecini ortaya koymak olmuştur.

Bu noktada karşımıza daha yüce bir duygu hali çıkmıştır. Bu yüce duygularla birlikte bedensel ve geçici güzellikler kaybolmuş, yerine ruhsal ve ebedi bir aşk kalmıştır. Ulaştığı seviye nedeniyle birey, kendini dünyadan kurtararak özgürlüğünü elde etmiş, böylece birey bu özgürleştirme eyleminin sonunda bir bedene bağlı olmakla birlikte o bedene bağımlı olmadan aşkı yaşamayı öğrenmiştir. Bu teoriye göre, sevgi ve aşkla dolu olan bireylerin, içinde bulunduğu toplumun bir üyesi olarak da her işini büyük bir aşkla yapmaları, böylelikle gerçek özgürlüğe ve erdeme ulaşmaları beklenmektedir. Bütün bunlardan ulaşılan bir son yargı olarak şunu ifade edebiliriz: Erdem için ve erdem içinde olduktan sonra sevmek güzeldir.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet; *İlkçağ Felsefe Tarihi Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2006.
- Boyarın, Daniel; "What Do We Talk About When We Talk About Platonic Love?", *Toward A Theology Of Eros – Transfiguring Passion At The Limits Of Discipline*, Ed. Virginia Burrus And Catherine Keller, Fordham University Press, New York 2006, 3-22.

- Burnet, John; *Greek Philosophy – Part I: Thales To Plato*, Macmillan And Co., Limited St. Martin's Street, London 1928.
- Cevizci, Ahmet; *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Foucault, Michel; *The Use Of Pleasure – Volume 2 Of The History Of Sexuality*, Translated From The French By. Robert Hurley, Vintage Books, A Division Of Random House, Inc., New York 1990.
- Gilson, Etienne; *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev. Şamil Öçal, Açılımkitap, İstanbul 2003.
- Held, Dirk T. D.; “*Eros, Beauty, And The Divine In Plato*”, New England Classical Journal, Sayı: 36.3 (August), Yıl: 2009, 155-167.
- Kranz, Walter; *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1994.
- Lloyd, David R; “*Symmetry And Beauty In Plato*”, Symmetry, Yıl: 2010, Sayı: 2, 455-465.
- Ludwid, Paul W.; *Eros And Polis – Desire And Community In Greek Political Theory*, Cambridge University Press, New York 2002.
- Platon; *Devlet*, Çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2002.
- Platon; *Lysis Yahut Dostluk*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.
- Platon; *Symposion (Şölen)*, Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2000.
- Platon; *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, Maarif Matbaası, İstanbul 1943.
- Platon; *Timaios*, Çev. Erol Güney – Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.

SOSYOLOJİK AÇIDAN KADINLARLA İLGİLİ KALIP YARGILAR*

Yasemin APALI**

ÖZET

Cinsiyet algılarına yönelik stereotipler, sosyal kimlik teorisine ve dış gurubun algılanışına bağlı olarak şekillenmektedir. Kadın olgusu ve kadın dindarlığı üzerine çok çeşitli çalışmaların olmasına karşın, kadınlarla ilgili stereotipler üzerinde ayrıntılı çalışmalar henüz yeterli düzeye ulaşmamıştır. Toplumsal değerlerin ülkemizde yoğun bir şekilde kabullenilmesi ve kadının sosyal hayattaki yerinin ve statüsünün belli değerler çerçevesinde değerlendirilmesi, bu hususun aslında ayrıntılı bir şekilde ele alınmasını gerektirmektedir. Toplumsal değerler açısından kadınlarla ilgili kalıp yargılar ile dini yaşayış arasındaki ilişki ve dini literatürde kadınlara yönelik stereotipler, bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca bu makale hem dini kültürde hem de toplumsal değerlerde yer alan kadınlara ilişkin kalıp yargıları ve bunların ardındaki sosyal ve dini faktörleri kadın bakış açısıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kalıp Yargı, Kadın, Toplumsal Değerler, Dini Kültür.

ABSTRACT

Stereotypes Opinions About Women from Sociological Point of View

Stereotypes which orients to gender perceptions are shaped according to social identity theory and how outside group is perceived. Although there are a number of studies on women conception and woman faith detailed studies on stereotyper of woman wasn't reached to an important extent. The recognition of social values in our country and the evaluation of woman's place and status in social life in a certain framework requires this subject to be investigated in a detailed way. "The relationship between stereotypes on woman and religious life in terms of social values" and stereotypes related to woman in religious literatue constitutes the main

* Bu makale, büyük oranda Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda (Din Sosyolojisi) aynı başlıkla yaptığımız Yüksek Lisans tezinin bir bölümüne dayanmaktadır.

** Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Sosyolojisi) Doktora Öğrencisi.

issue of this study. This essay focuses on stereotypes about woman involved in both religious culture and social values and social and religious factors behind these with a womanized perspective.

Key Words: Stereotypes, Women, Societal Norms, Religious Culture.

1.Giriş

İnsanlar toplumsal bir varlık olmaları hasebiyle hayatlarının her aşamasında sosyal çevreleriyle sürekli etkileşim içerisinde. İnsanlar günlük hayatları içerisindeki bu etkileşimler neticesinde çevrelerindeki kişileri ve grupları stereotipik bir bakış açısıyla değerlendirmektedir. Stereotipler; etnik gruplar, kültürler, milletler vs. arasında olabileceği gibi erkekler ile kadınlar arasında ve daha birçok kişi ve gruplar arasında olumlu ya da olumsuz şekilde karşımıza çıkmaktadır.

Toplumların ve grupların birbirleriyle olan etkileşimi sonucunda birbirleri hakkında ya da grubun kendi içerisinde bazı klişeleşmiş yargılar ortaya çıkmaktadır. Grubun kendine ait düşünce ve davranışların sosyal kimlik açısından değerlendirilmesi ya da sosyolojik, psikolojik ve sosyo-psikolojik nedenlere bağlı olarak ortaya çıkması, bu klişe ve kalıpların toplum tarafından kabullenilip benimsenmesi ayrıca toplumsal değer halini almasına neden olmaktadır. Toplumun geneline hakim olan geleneksel değerler sosyal yaşam içerisinde kadın olgusunu farklı biçimlerde algılanmasına ve yorumlanmasına sebebiyet vermiştir.

Sosyal yaşam içerisinde kadın olgusunun değerlendirilmesinde toplumun sahip olduğu kültür ve kültürü etkileyen tüm unsurların önemi çok büyüktür. Kadınlara yönelik stereotiplerin, toplumun hakim kültürü, geleneksel değerleri, ekonomisi ve dini kültürden etkilenmesi neticesinde ortaya çıkması; toplumsal yaşam içerisindeki cinsel kimliğin, cinsel işbölümünün, cinsiyet rollerinin ve cinsel davranışların farklılaşan özelliklerini ortaya koymaktadır. Kadın-erkek ilişkilerinin toplumsal değerler tarafından belirlenmiş olması, nesilden nesile aynı değerlerin aktarılması sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca erkek kimliğinin kadın bakış açısıyla değerlendirilmesi ya da kadın kimliğinin erkek gözüyle değerlendirilmesi toplumdaki topluma, kültürden kültüre hatta bölgeden bölgeye farklılık arz etmektedir. Sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik düzey, eğitim ve geleneklerin etkisiyle farklılık arz eden kadınlarla ilgili kalıp yargılar, modernleşme sürecinde değişme özelliği göstermekte ise de stereotiplerin değişime karşı dirençli olması neticesinde, toplumsal değer özelliği göstererek değişmesi pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca bununla birlikte sosyal yaşamın zaman içerisinde değişmesine bağlı olarak da değişebilme özelliği gösterebilmektedir.

2.Sosyolojik Açıdan Kalıp Yargılar (Stereotipler) ve Özellikleri

Günlük hayatımızda bilerek ya da bilmeyerek çok sık kullandığımız kalıp yargılar ilk zamanlar sosyal-psikolojinin konuları arasında yer almakta idi. Daha sonra sosyolojinin araştırma konuları arasına giren kalıp yargılar “Stereotipleştirme” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. “Etimolojik olarak ‘stereos’ ve ‘typos’ sözcüklerinin birleşmesinden meydana gelen ve Türkçeye ‘kalıp yargı’ olarak çevrilen stereotip kelimesi ‘sert karakterli’ veya ‘katı iz taşıyan’ demektir”.¹ 18. yüzyılın sonunda Kuzey Amerikalı gazeteci Walter Lippman tarafından ilk defa kullanılan “stereotip” kavramı, “sarsıcı kelimelere karşı genelde dirençli olan kafamızdaki sabit, dar ufuklu resimler”i karşılayacak şekilde² kullanılmıştır. Genellikle aşağılayıcı bir anlam yüküyle kullanılan stereotip, sosyolojik tipleştirme sürecinin karşısında yer alan bir bakışı temsil etmektedir. Ayrıca bu kavramın psikiyatri sahasında da kullanıldığını görmekteyiz. Buradaki anlamı ise hastaların tekrarlamış oldukları bir nevi “tik” olarak adlandırabileceğimiz davranışıyla ilişkilidir.

Stereotipler farklı toplumlar hakkında olabileceği gibi aynı toplum içerisinde farklı değerlere sahip çeşitli gruplar veya bölgeler hakkında da olabilir. Bu durum, “halkın bir grup hakkındaki inancı, bir grubun başka bir grup hakkındaki duygusallaşmış, basitleşmiş ve çoğunlukla karikatürize edilmiş tecrübeyle çok az değişmiş olan inancı”³ şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Yani stereotiplerin oluşmasında tek bir faktör etkili olmamaktadır.

“Stereotipler kendi konumunu meşrulaştıran savunmalar olmalarının yanı sıra objektif ve dengeli muhakemeyi engelleyen kör noktalar olarak anlaşılmaktadır.”⁴ Birey, karşı taraf karşısında aşağı bir konuma düşmemek için, objektif olmayan ve belki de içinde önyargıyı barındıran bir savunma mekanizmasına sahiptir. Stereotipler psikanalistlere göre, “özellikle kaygıyı azaltmaya yönelik savunma mekanizmalarıdır”.⁵ Bireyin kendine daha rahat hissedeceği duygu, düşünce ve davranışlarda bulunmasıyla gerçekleşmektedir. Zaman içerisinde bu davranışlar, duygu ve düşünceler, olağan hale gelip klişeleşmeye başlamaktadır. Bu durum da toplum içerisinde normal karşılanmakta ve hatta topluma mal edilmektedir. Böylelikle insanları bir takım tiplere ve türlere göre ayırt etmeyi sağlayan zihinsel yapı şekline dönüşmektedir.

Stereotipleme direkt olarak bir insan grubuna ilişkin davranışlarda bulunmadan önce insan zihninde bir takım psikolojikleştirme işleminden geçtikten sonra ortaya çıkmaktadır. Yani insanların çeşitli sosyal davranışlarını

¹ Asım Yapıcı, “Gençlerde Dini Kalıp Yargılar”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2002, s. 21.

² Gordon Marshall, *Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, çev.: Osman Akınay, Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999, s. 579.

³ Sezgin Kızılcıkelik, Yaşar Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Atilla Kitabevi, Ankara, 1994, s. 52.

⁴ Hacer Harlak, *Önyargılar*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 43.

⁵ Nuri Bilgin, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 103.

psikolojik nedenlere dayandırarak açıklama eğilimini ifade eder. Bu özellikler her zaman hazır bulunana göre değil, hazır bulunması gerektiği kanısına dayanırlar. Bu sebeple stereotipler sadece gerçeği ve olumlu kanıtları yansıtmazlar. Bunun yanı sıra psikolojik bir zihinsel süreçten sonra bulunmasını istediğimiz özellikleri de yansıtırlar. Yaşadığı çevreyi daha iyi şematize etmeyi çalışan insanlar, diğer insanlar ve çeşitli olaylar hakkında tipolojiler oluşturur. Oluşturduğu bu tipolojiler sayesinde, çevresini daha bilişsel, daha tutarlı ve daha ideolojik bir şekilde yapılandırır. Stereotiplerin tarafsız ve sadece betimlemeden ibaret olmadığını, ayrıca diğer insanlara ait düşüncelerimizin grup aidiyetlerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu sebeple stereotiplerin bir kişilik özelliği olmaktan çok grup aidiyetinin sonucunda da oluşabileceği düşüncesi kendini göstermektedir.

Stereotipler, kişilerin kendi dünyaları açısından daha olumlu olmalarını diğerlerinin ise olumsuz ya da olumlu olarak nitelendirilmesini sağlar.⁶ İçinde yaşanan toplumun meşru hale getirilmesi ve diğer toplumdaki farklılaştırılması söz konusudur. Bu durum içinde bir gerçekten çok, bir fikir saplantısı ya da bir önyargıyı barındırmaktadır. Diyebiliriz ki, stereotipler diğer grup hakkındaki düşünceleri yansıtırken zihinlerde varolan önyargıları da açıklamalara dahil etmektedir. Bireyin davranışlarının grup aidiyeti içerisinde değerlendirilmesinin bir sonucudur. Her ne kadar stereotipleme süreci içerisinde önyargı karıştırılmamaya çalışılsa da bunu yapmak pek mümkün görülmemektedir.

Yapılan araştırmalarda, stereotiplerin sosyal farklılaşmada etkin olduğu, dış grubu olumsuz bir şekilde nitelendirdikleri ve ait olunan grubu yücelttikleri gözlemlenmiştir. Böylelikle stereotiplerin bir tür farklılık duygusu kazandırdıkları ortaya çıkmıştır. Uzunca bir süre stereotiplemeye maruz kalan dış grupların zamanla kendilerine atfedilen özellikleri benimsedikleri ve benliklerinin kendilerine atfedilen stereotip yönünde değiştiği görülmektedir.

Stereotipler bireyin zihninde algıladığı dünyanın çeşitliliğine uygun olarak farklı kategorilerin oluşturulmasında katkıda bulunur ve böylelikle bireyin dış dünya ile bir nevi başa çıkmasına sağlar. Ayrıca stereotipleme bireyin kendini daha olumlu bir şekilde değerlendirebilmesi için diğer gruba olumlu ya da olumsuz özellikler atfetmeyi içererek değer işlevini de görür: “Kafamızdaki resimler”, “basmakalıp sözler” ya da “klişeler” olarak tanımlanan stereotiplerin bir takım özellikleri mevcuttur:

1. Olumlu ve olumsuz niteliklere sahip olabilirler. Örneğin, “kadınlar erkeklerden daha cesurdur” dediğimiz zaman, bu durum kadınlar için olumlu özellikte bir stereotip olmaktadır. Ama “kadının saçı uzun aklı kısadır” dediğimiz zaman ise kadınlar için olumsuz özellikte bir stereotip ifade etmektedir.

⁶ Mahmut Tezcan, *Türkler Üzerine Stereotipler ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1974, s.11.

2. İçinde yaşanılan toplumun değerlerini kapsamına aldığı için sözlü kültüre dayanmaktadır. Bu sebeple bir kültürde bulunan gelenek ve görenekleri de içinde barındırmaktadır.

3. İnsanlar, nesnelere ve dış grubu stereotipleme çok kolay olduğu için, önyargılar kullanılmaktadır. Önyargıların olması nedeniyle çoğu zaman gerçeğe dayanmamaktadır. Mesela, “duygusal kadınlar” ifadesi bir stereotiptir.

4. Zihinlerdeki klişeleri değiştirmek çok zordur. Bu nedenle stereotipler değişime karşı dirençlidirler.

5. Stereotipler, anılırken zihinlerde çeşitli sınıflamalara tabi tutulur. Bu da stereotiplerin kategorilenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kategorilendirme, insan zihnine eklenen stereotipin psikolojikleştirilerek enformatik işleminden geçme sürecidir.

6. Genellikle basit bilgileri içermektedir. Karşılaşılan herhangi bir durum karşısında bilgi edinilmesini ve önyargılar sayesinde belirli bir kanaatin oluşmasını kolaylaştırır. Ayrıca toplumda kötü olarak nitelendirilen hükümleri pekiştirirler. Örneğin, “erkeğin aklını çelen kadındır”, “kadınlar dedikoducudurlar” gibi.

7. Sözlü kültüre dayalı türlerdir. Kişiler arasında konuşulur, daha sonra yayılır ve en son olarak davranışa dönüşür.

Stereotiplerin belki de en önemli özelliği, değişime karşı dirençli olmalarıdır. Stereotipleme bireyin başka bireye bakarak ya da o bireyin grup üyeliğini bilmek şartıyla temel bazı özelliklerini doğru bir şekilde çıkarsamanın veya başka durumlarda, bireyin davranışını doğru olarak öngörmenin mümkün olduğunu inanmaya yol açar. Bu inanç içerisinde büyük bir öngörülebilirlik ve kontrol duygusu yaratır. Stereotipler sadece bireysel düzeydeki enformasyon işlemi sürecinde değil, gruplar arası çatışmaların görüldüğü durumlarda da ele alınabilecek bir yelpazeye sahiptir.

3.Kadın Olgusu ve Kadınlarla İlgili Kalıp Yargılar

Kadın olgusu, uzun yıllardır birçok bilim dalının araştırma konusu olmuştur. Bazen kadını daha doğrusu kadın olgusunu toplum içindeki yerine göre, bazen onun psikolojik yönünü, bazen de onun din açısından farklı yönlerini ortaya koymaya çalışan bilim dalları olmuştur. Kadın olgusunu araştırma konusu yapan bilim dalları öncelikle cinsiyet ayrımıyla işe başlamışlardır. Cinsiyetin algılanışı ile ilgili çok çeşitli ayrımlar, tanımlar, stereotipler, önyargılar, toplumsal ve dini değerler için içine girmiştir.

Toplumsal cinsiyet, kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıkların toplumsal düzlemde ele alınmasıdır. Buradaki farklılık bireysel kimlik ya da kişilik olmaktan ziyade kadın ve erkeğin kültürel düzlemdeki kimliği ve stereotipleridir. Önceleri toplumsal cinsiyet, yani kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıkların biyolojik farklılıklarla açıklanmaya çalışılması onun diğer

faktörlerle de açıklanabileceğini gündeme getirmiştir. Bu açıklamalar, kadınlar ile erkekler ile toplumsal ve kültürel stereotipleri de içine alan sosyolojik ve psikolojik açıklamalardır. Bu doğrultuda, toplumsal değerler açısından kadınların ve erkeklerin rolleri, erkek ve kız çocuklarının yetiştirilme tarzları, ailelerin kız ve erkek çocukları ile ilgili ideolojileri, toplumsallaşma sürecindeki psikolojileri göz önünde bulundurularak, toplumsal cinsiyet ile araştırmaların yönü de değişmiştir.

Cinsiyet ile ilgili stereotiplerin, kadın ve erkeklerin toplum içinde yerine getirilen rollerden kaynaklandığı düşünülmektedir. Cinsiyet rollerinin birbirinden ayrılması tarihin başlangıcından günümüze kadar çok çeşitli şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Ama kadın ile erkeğe ait cinsiyet rollerinin günümüzdeki hali alması sanayi devrimiyle olmuştur. Cinsel işbölümü (sexual division of labour) de sanayi devrimi ile beraber gelmiştir. Erkeğin eve ekmek getirmek, kadının ise ev işleri ile uğraşması şeklinde ortaya çıkan cinsel iş bölümü günümüzde her ne kadar yok olmaya yüz tutsa da bu durumun değişmesi ihtimali mümkün görünmemektedir.

Stereotip konusunda yapılan çalışmalar ve kullanılan teknikler gelişmeye başladıkça, sadece etnik grup ya da dış grup üzerine çalışmalar yapılmakla kalmamış, cinsiyet stereotipi ile ilgili de araştırmalar yapılmıştır. Kimi araştırmalarda cinslere özgü niteliklerin belirlenip bir sıfat listesi haline getirilerek katılımcılara kendi cinslerine ait sıfatların işaretlenmesi istenmiştir. Böylelikle kadın ve erkeklerin kendi cinsiyet özelliklerinin kendilerini ne kadar ifade ettikleri üzerinde istatistiksel veriler hazırlanmıştır. Kimi araştırmalarda ise kadınlar ile erkeklerin hangi yönlerden birbirlerinden farklı oldukları incelenmeye çalışılmıştır.

Günümüzde batı toplumlarında kadınların rollerine ilişkin değişmeler, feminizm hareketleri sonucunda sağlanan haklar, kadın cinsiyetine yönelik önyargıları şüphesiz etkilemiştir. Fakat bu değişimlerin geleneksel önyargıları ne kadar değiştirdiği de şüpheyle karşılanmalıdır. Geleneksel olarak erkeklerde görmeye alıştığımız tutum ve davranışları, kadınlarda gördüğümüz zaman geleneksel kalıplar içinde olduğumuz ve önyargılı bir bakış açısıyla baktığımız için kimi zaman o davranışı yadırgamaktayız, kimi zaman da alışma sürecine bırakmaktayız. “Ev işi yapan bir erkek”, “çocuk bakan erkek” ya da “şehirlerarası otobüs kullanan bir kadın” gibi durumlar zaman içerisinde toplumun alışma sürecine bağlı olarak gayet doğal karşılanabilmektedir. Bu durum, her ne kadar o toplum tarafından yadırganmakta ise de, değişim süreci içerisinde kendini topluma kabullendirmektedir ya da az da olsa ön yargıları değiştirmektedir.

Cinsiyet kimliğine etki eden diğer bir faktör de din kurumudur. İçinde yaşanılan toplumun dinsel kültürü bireyin cinsiyet kimliğinin oluşmasında ve gelişmesinde etkin bir rol oynamaktadır. Dinin, yaşama şeklini, davranış ve tutumunu, güncel yaşamı, sosyo-kültürel yaşamı şekillendirdiği düşünülürse,

cinsiyet kimliğinin gelişmesinde de ne kadar etkili olduğu görülür. Kadının “annelik” vasfını alması toplumun biyolojik devamının kadına bağlı olması gibi olgular kadına belirli bir değer yüklemekte ve onun Tanrı’nın bir emaneti olarak algılanmasına neden olmaktadır. Ya da kadının namusunun erkeğinkinden daha önemli olması gibi düşünceler, onun daha çok korunması ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple din, sosyal yaşamın cinsiyet özelliklerini ve cinsiyet kimliklerini göz önünde bulundurularak çeşitli düzenlemeler yapmıştır. Bu duruma bağlı olarak cinslerin dini yaşayış boyutlarında çeşitlilik görülmektedir. Kadınların erkeklere nazaran daha dindar oluşları gibi bir algı, sosyo-psikolojik nedenlerle açıklanmaya çalışılmış ve bunun kökeninde de yaratılışa beraber getirdikleri biyolojik nedenlerin olabileceği düşünülmüştür.

Geleneksel toplumlarda, kadınlar genelde ev içi rolleri ile karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle onların ev dışındaki statülerini olmadığını ve deyim yerindeyse sosyal statülerinin de erkeklerinkinden düşük olduğu görülmektedir. Erkekler ev içi hariç diğer toplumsal yaşamın her alanında bulunurlarken, kadınlar ise sadece evle sınırlı bir yaşam alanına sahiptirler. Kadınlar evde çocuklara bakmakla, ev işi yapmakla yükümlüdürler. Ev içinde otorite eğer kadın bekar ise babaya, evli ise kocaya aittir. Yani aynı çatı altındaki herkes bu otoriteye itaat etmek zorundadır. Aile reisi, her konuda olduğu gibi çocuklarının evliliği konusunda tek söz sahibidir.⁷

Belirli bir dine sahip olan toplumların hepsinde sahip olunan dinin etkileri ya semboller ya ritüeller ya da sosyal yaşamın her alanında görülmektedir. Dini olanla sosyo-kültürel olan birbirine sıkı sıkıya kenetlenmiş durumdadır. Sosyalleşme süreci de bu durum etrafında şekillenmektedir. Bir toplumu meydana getiren aile, devlet, üretim ve insan ilişkileri gibi her boyutta dinin etkisini görmek mümkündür. Geleneksel toplumlarda geleneklerin ağır basması dini kültüre bağlı ise, kadının toplumdaki yeri ve statüsünün oldukça zayıf olduğu gözlemlenebilir.⁸ Bu nedenle kadınlar toplumsal üretimden uzak kalır ve küçük yaşlardan itibaren içinde yaşadıkları toplum tarafından kendilerine öğretilip benimsetilen cinsiyet rolleri, davranış ve tutum kalıplarına göre hareket ederler.

Toplum tarafından verilmiş kadınlık ve erkeklik kalıpları, dinlerin ve kültürlerin oluşturduğu geleneklerin bir parçasıdır. Dolayısıyla insanların çoğu bu kalıpları benimserler. Hatta benimsemekle kalmayıp, bu kalıpları içselleştirirler. Çünkü bu kalıplar ve kurallar onlara göre kutsaldır, mutlak ve değişmez bir özellik gösterirler. Dinsel kültürün etkisiyle oluşan değerler, kalıplar ve çeşitli imgeler toplumun egemen kültürel akışına dahil olurlar ve dindar olmayanlar bile bunları benimseyerek gündelik yaşamlarında bu

⁷ Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis Kadın Araştırmaları, İstanbul, 1996, s. 87.

⁸ Suna Kili, “Modernleşme ve Kadın” , *Türkiye’de Kadın Olmak*, der.: Necla Arat, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1996, s.14-15.

değerleri, kalıplara ve imgelere göre yaşarlar. Bu sebeple din, geleneksel toplumlarda, sosyal yaşamın her alanına nüfuz etmiş ve toplumsal değişimin ivmesini yavaşlatıcı bir rol üstlenmiştir.

Modern toplumun geleneksel toplumun aksine daha karmaşık, daha rasyonel bir toplum yapısına sahip olduğunu görmekteyiz. Modern toplum dediğimiz terim, aydınlanma dönemiyle Batıda başlamış ve daha sonra tüm dünyaya yayılmıştır. “ Modern toplumların tümünde okuma oranı, ulusal gelir, sanayi, ulaştırma, iletişim araç ve olanakları, teknoloji, işletmelerde verimlilik, sağlık kuruluşlarının sayısal durumu, toplumun gereksinim duyduğu uzmanlar ve teknokratlar hem nitelik hem de nicelik yönünden çok yüksek düzeydedir.”⁹ Bunun yanı sıra sanayileşmeyle beraber nüfus, kırsal kesimden kentlere kaymış, kentleşme oranı oldukça yükselmiş, tarımda ilkel metotlar yerine ileri teknolojiye ulaşılmıştır.

Aile kavramı, akrabalık ilişkileri geleneksel toplumda olduğu gibi kalmasına rağmen, yapısında ve fonksiyonlarında bir takım değişikliklerle özelliklerini yitirmiştir. Üretimde meydana gelen değişimler nedeniyle de iş bölümü olgusunda da değişimler söz konusudur. Modern sanayi toplumunun sosyal örgütlenmesinde artan uzmanlaşma ve iş bölümü sonucunda yeni meslek grupları, dernekler, sendikalar dahil olmuş, geleneksel toplumlarda akrabalık tarafından şekillendirilen birincil ilişkilerin yerini yasal, resmi, hukuki yönleri ağır basan ikincil ilişki biçimleri almıştır.¹⁰ Değişen ve gelişen teknoloji sayesinde kadınların ev içinde yaptığı bir takım işlerin makineler tarafından yapılması ev işlerini kolaylaştırmış ve geleneksel cinsiyet rollerinin farklılaşmasına neden olmuştur. Geleneksel toplumlarda kadının ev içi rolleri, modern toplumlarda azalmıştır.

Kadının ev içi rollerinin azalmasından kazanılan vakit ile birlikte hukuksal alandaki gelişmeler, kadın-erkek eşitliğini gündeme getirmiştir. Sanayi toplumları için eşitlik ilkesi demokrasinin vazgeçilmez bir ögesi olmuş, toplum tarafından kabul gördükçe de toplumun tüm alanlarının gelişmesine hız kazandırmıştır.¹¹ Böylelikle ortaya bir kadın hareketi olarak feminizm çıkmıştır. Cinsler arası eşitsizlikleri aşmaya yönelik toplumsal bir hareket olarak ortaya çıkan feminizm, kadının sosyal yaşama direkt olarak katılması, kadınlarla erkekler arasındaki meslek, haklar ve fırsat eşitliğinin savunulmasıyla mümkün olmuştur. Buna bağlı olarak feminizm ile birlikte “gerçek kadın kimliği” ile “geleneksel kadın kimliği” arasındaki farkların ortaya çıkması gündeme gelmiştir. Geleneksel toplumlarda kadınlara atfedilen bazı nitelikler, modern toplumlarda farklılaşmıştır. Kamusal alana katılan kadın, iyi bir eş ve anne olmak ile kariyeri arasında gel-gitler yaşamıştır. Bu durumun modern toplum ile

⁹ Kili, s.9.

¹⁰ Ünver Günay , *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s.360.

¹¹ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem ve Örtünme*, Metis Yayınları, 5.Baskı, İstanbul, 1994, s.136.

geleneksel toplumun sosyo-kültürlerinin birbirinden farklı olduğunu göstermektedir.

Geleneksel toplumlarda yaşamın her alanında kendi varlığını hissettiren din, modern toplumlarda pozitivist düşüncenin hakim olması nedeniyle kendi kabuğuna çekilmiştir. Din, artık toplumsal bütünlüğün simgesel ifadesinden ziyade, bireyin kendi vicdanına kalmış bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. “Farklılaşan din, büyük oranda sosyal şartların etkisinden sıyrılmış, sosyal bir olgu ve kurumlar üzerindeki etki ve denetimini kaybetmiştir.”¹²

Sosyal değişme olgusu çok karmaşık bir süreçtir ve bu süreci bütün yönleriyle anlatan, herkes tarafından paylaşılan genel geçer bir tanımla anlatmak pek mümkün değildir. Nitekim sosyologlar, sosyoloji tarihinin başlangıcından beri, zaman içerisinde ortaya çıkan toplumsal değişimleri mercek altına almışlar, çeşitli teoriler ve kuramlar çerçevesinde farklı tanımlara ulaşmışlar ancak üzerinde ittifak ettikleri bir tanım ortaya çıkmamıştır. Üzerinde mutabık oldukları tek nokta ise hiçbir toplumun hareketsiz olmadığı konusu olmuştur. Gerçekte toplumun kendisi sürekli bir oluş ve hareketi temsil eden bir sosyal süreç olarak karşımıza çıkmakta ve bu ise toplumun dinamik bir özellik taşıdığı gerçeğini ortaya çıkarmaktadır.¹³ Sosyal değişimin seyri bazı toplumlarda hızlı olurken bazı toplumlarda ise yavaş olabilmektedir. Bu bakımdan değişimin derecesi zamana göre ve bir toplumdan diğerine farklılıklar gösterebilmektedir. Farklı bakış açıları göz önünde bulundurulduğunda sosyal değişmeyi, “zaman içerisinde bir toplumda gözlenebilen ve toplumun sosyal teşkilatının yapısı veya fonksiyonlarını geçici olarak değil de sürekli ve köklü bir şekilde etkileyen ve toplumun tarihinin akışını değiştiren değişiktir.”¹⁴ Toplumsal bir kurum olan din de bu toplumsal değişim sürecinde önemli diyebileceğimiz bir şekilde etkisini göstermiştir. Kimi zaman toplumu etkileyen, kimi zaman da toplumdan etkilenen din, modernite ile birlikte farklı şekillerde anılmaya başlamıştır.

Ülkemizde modernlik gündelik hayatın örüntülerini ve dolayısıyla dindarlık algısını da değiştirmiştir. Tanrı ile bireyin arasındaki ilişkinin sadece Tanrı tarafından bilinebileceğine dair geleneksel kabuller zayıflamış ve böylece ampirik aktivitelerin yardımıyla, modern tasavvurun gözlem ve kabulüne açık bir dindarlık oranının tespit edilebileceği varsayılmıştır.¹⁵ Bu bağlamda gerçek dindarlık sekülerleşmenin gölgesinde tekrar incelemeye alınmıştır.

Modernite ile birlikte dinin toplumsal yaşam içerisinde değişime uğraması, insanların dini inanç ve pratiklerinde de değişimlere yol açmıştır. Bu değişiklikler neticesinde bireylerde manevi açıdan bir boşluk gözlemlenmiştir. Manevi boşluğu dolduramayan birey, dünyevi değerlere daha çok önem vermiş

¹² Ünver Günay, “Modern Sanayi Toplumlarda Din I”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1986, s.361,

¹³ Ali Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, Dem Yayınları, İstanbul, 2005,s.54.

¹⁴ Günay, *Din Sosyolojisi*, s.329.

¹⁵ Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s.110.

ve bu boşluğu farklı şekillerde doldurmaya çalışmıştır. Bir nevi din unsurundan uzaklaşıldığı ve böylece bireyin farklı meşguliyetlere yönelmesi de bireyin bu manevi boşluktan kurtulmasına yetmemiştir. İlk zamanlar modern yaşamın sağladığı sosyal imkanlar ve kolay yaşamı kabul eden birey, aşırı bireyselleşme ve dünyevileşmenin beraberinde getirdiği manevi huzurun din sayesinde tekrar olabileceğinin farkına varmıştır. Modernleşen toplumlarda son zamanlarda göze çarpan diğer bir olay ise, yeniden dine dönüşün yaşanmasıdır. Bu durumun nedeni olarak da insanların modern yaşamında meydana gelen manevi boşluğun din ile kapatılması ihtiyacının karşılanması gösterilmiştir.

Eğitim seviyesinin yükselmesiyle kadınlar da bireyselleşme sürecinde söz sahibi olmaktadır. “Geleneksel rol ayrımı doğrultusunda kadının işlevi “eş ve anne” olmakla sınırlanmış; dahası bu konunun kadınlarca da benimsenmiş olması”¹⁶ onların toplumsallaşma süreci içerisindeki yerinin ikinci plana itilmesine neden olmuştur. Geleneksel toplumlarda kadının arka plana itilmesi ve erkek otoritesinin üstün sayılması, kadınları yıpratmıştır. İşte bu noktada eğitimin kadınlık rolleri üzerine etkisi karşımıza çıkmaktadır. Modern toplumlarda kadın ile erkek arasındaki farkların aza indirilmesi ya da eşitliklerin ortaya çıkması kadınların eğitim görmeleri üzerinde de etkili olmuştur. Eğitim kadınlara bireyselleşmesinin yanı sıra ufuk genişletmek, kendi kimliğini tanımlamak ve onu iyi bir şekilde korumak, kişilik kazanmak, aile çevresine göre belirli bir serbestlik kazanmak, evlilik yaşını geciktirmek ve evleneceği insanı kendisinin seçmesi gibi avantajlar sağlamaktadır.

Toplumsal yapıda meydana gelen değişmelere paralel olarak dini anlayışta, değerlere ve davranış biçimlerinde önemli değişmelerin olması, modernleşen toplumsal yapıda dinin konumunun farklı bir boyut kazanmasını ifade etmektedir. Dinin genel olarak birey ve toplum üzerindeki etkilerine baktığımızda dinin bir takım özelliklerinin olduğunu görmekteyiz. Din, bireylerin davranışlarını yönlendirebilme niteliğine sahiptir. Öyle ki birey, günlük davranışlarının aksine dini tutum ve davranışlarında çok daha istekli ve yoğun bir biçimde değişimi kabullenmektedir. Yani din, bireyin maneviyatı üzerinde baskı mekanizması kurmaktadır. Dinin diğer bir özelliği ise, değişen toplumsal yapı içerisinde toplumsal tartışmalara neden olmasıdır. “Dinin ister bütünleştirici ve bazılarına göre tutucu, ister devrimci rolü üzerinde durulsun, bu olgunun toplumsal değişim faktörü önemi o kadar büyüktür ki değişim problematiğine kendisini adayarak herhangi bir toplumbilimcinin din olgusunu göz ardı etmesi olanak dışıdır.”¹⁷ Geleneksellikten modernliğe geçişin yarattığı gel-gitlerden etkilenen Türk toplumunun bu özelliklerinden etkilenmesi kadın dindarlığının farklı şekillerde yaşanmasına neden olmuştur.

¹⁶ Türkel Minibaş, “Siyasi Partiler Yelpazesinde Kadının Konumu”, *Kadın Gerçeklikleri*, der.: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s.179.

¹⁷ Nur Vergin, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000, s.14.

Hemen her toplumun dini yaşayışı farklı etkenlerin etkisi altında bulunmaktadır. Toplumun cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik statü, toplumsal çevre, ailevi ve medeni durum, kentleşme, modern teknoloji ve bütün bunların getirdikleri, toplumsal değişmeye bağlı olarak, dine duyulan ilgi ve bağlılığın şekillenmesinde önemli işleve sahiptir. Her toplumda bireyler, kendi yaşları ve cinsiyet özelliklerine özgü dini yaşayış özellikleri göstermektedir. Modern dünyanın önemli toplumsal olayları olarak dikkati çeken sanayileşme ve kentleşme dini davranış üzerinde belirleyici ve kesin etkilerde bulunmaktadır.¹⁸ Kadınların sosyal yaşam, konum, statü rolleri yani toplumsal cinsiyet özellikleri dini hayatlarına tipik bir biçimde yansımaktadır. Modernleşmeyle birlikte kadınların dini yaşamlarının biçim ve şiddeti de erkeklerin dini yaşamlarından farklılaşmış ve dindarlığın çeşitli boyutlarına erkeklere nazaran daha yoğun bir şekilde yöneliş kendini göstermiştir. Bu durum ise “kadın dindarlığı” şeklinde adlandırılan bir modelin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.

Kadın dindarlığının halk inanışları boyutunda farklılıklar olmuştur. Son yıllarda da modernleşmenin etkisiyle oluşan psikolojik ve sosyolojik boşluk duygusunun halk inanışlarıyla doldurulmaya çalışan kadınlar, toplumsal yaşamda kadının rolü ve giyimi konusunda İslam’ın tutumu ile geleneksel tutumun birbirinden ayrılmasının zor olacağını farkındadır. Oysa ki İslam dini, “kadının toplum konumu ve toplumdaki cinsel rolleri konusunda gerçekten hassas açıklamalar yapmaktadır.”¹⁹

Geleneksel dindarlıkta “kadının namusu” ve kadının şerefi” gibi kavramlar, dinin etkisiyle kutsallık arz etmektedir. Ayrıca bu kavramlar, kırsal kesim insanı ile kentsel kesim insanı için farklı değerlerle yüklü iki kavramı ifade etmektedir. Kentsel kesimde yaşayan kadınlar, İslam dinini modern yaşamın gerekleri çerçevesinde algılamakta, kırsal kesimde yaşayan kadınlar, hala geleneksel dindarlık anlayışını devam ettirmektedir. İslam dini, her ne kadar farklı değerler ve kültürel öğeler içermese de onun uygulama ve yaşayışı boyutunda kentli kadın ile kırsal kesim kadını arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu da bizlere geleneksel yaşam ile modern yaşam arasındaki farklılıklara dinin nasıl nüfuz ettiğini göstermektedir.

4.Din ve Kadınlarla İlgili Kalıp Yargılar

Kadın kimliği, geçmişten günümüze kadar birçok evrelerden geçmiştir. Kadın kimliğinin toplumsal yaşam içerisindeki algılanışının değişikliğe uğraması, toplumsal değişimin beraberinde getirdiği kültürel değişme ve dini geleneklerin etkisiyle oluşmuştur. Din olgusunun cinsiyet modellerine olan etkisi üzerine çok zengin bir literatür bulunmasına karşın, dindarlıkta yaşanan

¹⁸ Ünver Günay, *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*, Erzurum Kitaplığı, İstanbul, 1999, s.265.

¹⁹ Feride Acar, “İslamcı İdeolojide Kadın, Türkiye’de Üç İslamcı Kadın Dergisi”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, der.: Richard Tapper, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993, s.207.

cinsiyet farklılaşmasının sınırlı bir düzeyde ele alındığını söylemek herhalde yanlış olmaz. Yapılan çalışmalarda cinsiyet genellikle bir değişken olarak ele alınmış, ancak kadınların daha yüksek bir düzeyde dindar oluşlarının nedenleri yeterince açıklanmamıştır. Kadın dindarlığını erkek dindarlığından farklı kılan özellik ise toplumsallaşma sürecine bağlanmış ve pek çok araştırmacı tarafından da kabul görmüştür. Oysa ki konuyla ilgili metodolojik eksikliklerin olduğu aşikardır.

Eski Türkler'deki kadının konumu ile Osmanlı zamanındaki kadının konumu ve statüsü arasında birçok fark bulunmaktadır. Türkler, İslamiyet'le tanışmadan önce kadınların toplumsal yaşam içerisindeki konumları ve toplum içerisinde toplumsal rolleri erkekler ile aynı idi. Kadınlara karşı çok büyük bir saygı ve sevgi söz konusu idi. Kadınlar erkekler ile aynı haklara sahip oldukları için, onları toplumsal yaşamın her alanında görmek mümkündür. Fakat zamanla Türkler'in göçebe yaşam tarzından yerleşik yaşam tarzına geçmeleri ve beraberinde İslam dinini kabul etmeleri, kadınların toplumsal yaşam içinde cinsel iş bölümlerinde farklılık yaşanmasına neden olmuştur. Öyle ki, toplum içerisinde ataerkil yapı iyice hız kazanmış, erkek otoritesinin hakim olduğu bir toplum şekline gelmiştir. Yerleşik hayata benimseyerek İslam dinini kabul eden Türk topluluklarıyla, göçebe yaşamı devam ettiren ve İslam dinine geçen Türk topluluklarının yeni dinden etkilenmeleri, özellikle cinsiyet ilişkileri ve algıları açısından farklılık arz etmektedir.²⁰

İslam dini, kadına gerçekten çok önem veren ve kadın ile erkeği birbirinin tamamlayıcısı olarak gören bir dindir. İslam dini de farklı coğrafyalara yayıldıktan sonra onun uygulamasında ve algılanışında bir takım farklılıklar ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde Türkler'in Orta Asya'dan göç etmeleri ile beraber İslam dini ile tanışmaları neticesinde farklı kültürlerin etkisi ile kadın kimliğinde, kadının toplumsal yaşam içerisinde konumu ve statüsünde bir takım gelişmeler olmuştur.

Kadınların dinsel dünya görüşleri, o toplumun egemen kültürüne dahil olur ve dindar olmayan insanlar tarafından da benimsenir. İnsanların benimsedikleri bu düşünceler zamanla bilinçlerini ve gündelik yaşamlarını hızla etkiler. Dinsel kültürün etkileri, kadının toplumsal yaşamdaki konumu ve onların yaşam tarzlarında kendini hissettirmektedir. Kültürü oluşturan bütün öğelerin kendi içerisinde birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olması, toplumu meydana getiren tüm unsurların birbirlerinden etkilenmesi neticesini doğurmaktadır. Kültür içerisindeki kadın kimliğinin algılanması ve kadınlara ilişkin düşüncelerin biçimlendirilmesinde din büyük bir rol oynamaktadır. Toplum içerisinde kadınlara ilişkin kalıplar çoğunlukla dinin ve hakim kültürün etkisiyle

²⁰ Mualla Türköne, *Eski Türk Toplumunda Cinsiyet Kültürü*, Ark Yayınları, Ankara, 1995, s.14.

oluşmuş ve genellikle kadınların kendileri, kendi bakış açılarından tanımladıkları klişeler içine kendilerini hapsedmişlerdir.

Toplumumuzda erkekler; rasyonel düşünebilen, daha güçlü, cesaretli, evi yöneten, mali işleri yürüten, kadının namusunu koruyan, güvenilir, duygusal olmayan, ağlamayan ve kendinden emin gibi niteliklere sahip iken kadınlar; duygusal, itaatkâr, kaderci, nazik, dindar, heyecanlı, irade olarak daha zayıf, cesaretsiz, ev işlerinden anlayan ve kendilerine güvenlerinin olmaması gibi niteliklere sahiptir. Ayrıca Türk toplumunun kırsal kesimlerinde kadınlar genellikle ev işleriyle, çocuk bakımıyla ve tarımsal alanla ilgilenmek durumundadır. Aile içinde pek söz söyleme hakkında sahip değildir. Kırsal kesimde gelenekler ve değerler kadının toplum içerisindeki konumunun ve statüsünün belirlenmesinde dinden daha fazla etkiye sahiptir. Toplumsal değerler, ev işlerini kadının asli vazifesi olduğu üzerine kuruludur. Fakat değişmeyen tek şey, toplumsal değerlerin yanı sıra kadınlara yüklenen “annelik” vasfıdır. Öyle ki annelik vasfı toplumumuzda kutsal bir değer olarak hiçbir zaman önemini yitirmemiştir. “Cennet, anaların ayağının altındadır” hadisi önemini ve değerini her zaman korumuştur.

Toplumumuzda kadınların erkeklerden daha dindar oluşları genellikle evle sınırlı olan bir yaşam sürmelerine bağlı olarak daha fazla zamana sahip olmaları ve sosyo-ekonomik güçten yoksun olmaları ile açıklanmaktadır.²¹ Geleneksel farklılaşmanın bir sonucu olarak kadınların iş gücüne daha düşük bir düzeyde katılımı, bir bağlanma gereksinimini artırarak dindarlığın çeşitli düzeylerine atılım için oldukça geniş bir zaman dilimi sunmaktadır. Bununla birlikte ev dışındaki iş olanaklarının sınırlı olması, kadının seküler dünyadan soyutlanarak dine yönelmesi sonucunu doğurmaktadır. Ancak dindarlıkta yaşanan cinsiyet farklılaşmaları sadece toplumsal nedenlere değil, aynı zamanda bireysel nedenlere de bağlıdır. Bu durum ise, yani dindarlıkta cinsiyet farklılaşmalarının bireysel nedenlere bağlı oluşu, psikolojik analizlerle açıklamaktadır. Geleneksel ve çağdaş cinsiyet rollerini yansıtan görüşlerden ya da kalıp yargılardan hareketle ölçülen ‘kadınlarla ilgili görüşler’ ile kişilik arasındaki ilişkide, hiç kuşkusuz daha pek çok faktör etkili olmaktadır.²²

Kadın kimliğine yönelik olumlu ve olumsuz yöndeki stereotiplerin hepsi, kimi zaman ataerkilliğe kimi zaman da dini nedenlere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Bu stereotipler zaman içerisinde toplum tarafından benimsenip birey tarafından içselleştirildikleri için kolay kolay değişmemekte ve toplumsal değer yargısı halini almaktadırlar. Kadın kimliğine ilişkin stereotipler diğerinin bakış açısından dile getirilmekle kalmayıp, kadınların kendileri tarafından da benimsenmektedir.

²¹ İlkay Şahin, “Değişim Sürecindeki Bir Anadolu Kasabasında Kadın Dindarlığı: Boğazlıyan Örneği”, *Dindarlığın Sosyo-psikolojisi*, ed.: Ünver Günay-Celeleddin Çelik, Karahan Kitabevi, Adana, 2006, s.328.

²² Veysel Uysal, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, Dem Yayınları, İstanbul, 2006, s.136.

5.Sonuç

Toplumunu birleştirici ve bütünleştirici özelliğinin olması yanında, toplumun her alanına nüfus eden din, kadın olgusunu da tipik bir biçimde etkilemektedir. Modernleşmenin beraberinde getirdiği toplumsal değişim, dinin yaşanmasında ve algılanışında da farklılıkların ve değişmelerin olmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda kadın dindarlığına yönelik stereotipik algılanışının şekillenmesinde başta din olmak üzere eğitim, sosyo-ekonomik düzey, üzerinde yaşanan coğrafya ve sahip olunan kültür etkili olmaktadır. Eğitim düzeyinin yükselmesi, sosyo-ekonomik düzeyin iyileşmesi, insanların fikir özgürlüğüne sahip olması gibi etkenlerin de modernleşmeye bağlı olarak değişmesi, kadınlara yönelik algıların da değişmesine neden olmuştur. Fakat kırsal kesim ile kentsel kesim arasındaki sosyal yaşamın farklı olması, günümüzde kadınların hala konumunun ve statüsünün tartışılması ile sonuçlanmaktadır. Aile içinde kadının yerinin ve rolünün katı bir biçimde şekillendiği kırsal kesimde, kadınlarla ilgili kalıp yargılar geleneksel değerler çerçevesinde şekillenerek hala tüm canlılığını korumaktadır.

Belirli bir toplumun “kadın” ve “erkek” cinsiyetine bakış açısı o toplumun kültüründen etkilenmektedir. Toplum içerisinde yer alan “kadınlık” ve “erkeklik” olgusu, bu iki kavrama ilişkin cinsiyet rolleri, cinsel işbölümü stereotipler, davranış ve tutumlar, cinse özgü davranışlar, cinslere ait kimlikler, cinsel ahlak anlayışları, hep o toplumun kültüründen etkilenmektedir ve o toplumun cinsiyeti ile ilgili kültürünü meydana getirmektedir. Bireyde doğuştan gelen biyolojik özelliklerin yanı sıra daha sonra toplumsallaşma sürecinde içinde yaşadığı toplumun cinsiyetlere özgü davranışları benimsemesi sonucunda toplumsal cinsiyete ait roller ortaya çıkmaktadır. “Cinsiyet rolleri” olarak adlandırılan bu durumu sosyoloji, kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıkların ve ayrımların biyolojik olarak değil, toplumsallaşma sürecinde ele alan bir bakış açısıyla kavramsallaştırmıştır. Cinsiyet ile ilgili stereotipler incelenirken de toplumsal değerler ve kültür göz önünde bulundurulur.

Söz konusu durumlara bakarak stereotiplerin insanda belli bir beklentiye yol açtığını söylemek mümkün görünmektedir. Yani tutum ve davranış olarak bir kadından beklenen ile erkekten beklenenler arasında fark olduğunu düşünenlere göre, kadınlar ile ilgili stereotipler ile erkeklerle ilgili stereotipler farklı olmalıdır. Genelde biyolojik özellikler olarak oluşan ve toplumun da cinsiyet algısı üzerine inşa edilen stereotipler, cinsiyet kimliği, cinsiyet işbölümü, cinsiyet rolleri ve bu durumlara ilişkin tutum ve davranışların sosyo-kültürel etkilerle belirlendiğinden, cinsiyete ait nitelikler toplumdan topluma, bölgeden bölgeye ve aynı toplum içerisinde farklı zamanlar içerisinde değişiklik arz etmektedir. Dolayısıyla şu nitelik kesinlikle kadınlar için ya da şu nitelik kesinlikle erkekler içindir demek mümkün değildir.

Kadınların kendilerini ve kimliklerini tanımlamaları, içinde buldukları toplumun kültürünü benimsemeleri neticesinde erkek egemen kalıpların kabul edilmesiyle söz konusu olmaktadır. Toplumsal değişme ile bu kalıplar her ne kadar değişime uğrasa da bireyler tarafından içselleştirildiği için bireyin bilincinde yer etmiştir ve farkında olmadan bunu kendi kimliği olarak biçimlendirmiştir. Bu kalıpların tamamen değişmesi ya da yok olması zamana bağlı olmasının yanında yerlerine yenisinin konması ile mümkündür. Fakat bunu yapmak pek de mümkün görünmemektedir.

Kadın kimliğine ilişkin kalıp yargılar her ne kadar insanların inandıkları dinin etkisiyle oluşmakta ve şekillenmekte ise de, bu kalıp yargıların oluşup şekillenmesinde sosyo-kültürel, ekonomik, psikolojik ve sosyolojik birçok neden de etkili olmaktadır. Bu sebeple kadınlara ilişkin kalıpların ve klişelerin doğrudan doğruya dinden kaynaklandığını söylemek doğru değildir.

Kaynakça

- Acar, Feride, “İslamcı İdeolojide Kadın, Türkiye’de Üç İslamcı Kadın Dergisi”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, der.: Richard Tapper, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1993,s.205-236.
- Aksoy, Fevzi, “Kadın Erkek İlişkilerinde Davranış Problemleri”, *Kadın Gerçeklikleri*, der.: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul,1996.
- Berktaş, Fatmagül, *Tek Tanrılı Dinler Karsısında Kadın*, Metris Kadın Araştırmaları, İstanbul, 1996.
- “İslam’ın Hiyerarşiye Dayalı Eşitlik Söylemi”, *Kadın Gerçeklikleri*, der.: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 1996.
- Bilgin, Nuri, *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Coşkun, Ali, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, Dem Yayınları, İstanbul, 2005.
- Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem, Medeniyet ve Örtünme*, Metis Yayınları, 5.Baskı, İstanbul, 1994.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- “Modern Sanayi Toplumlarında Din:İ”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1986, s.1-20.
- Harlak, Hacer, *Önyargılar (Psikolojik Bir İnceleme)*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- Kili, Suna, “Modernleşme ve Kadın”, *Türkiye’de Kadın Olmak* der.: Necla Arat, Say Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 1994, s.9-20.
- Kızılçelik, Sezgin, Erjem, Yaşar, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Atilla Kitabevi, Ankara,1994.

- Marshall, Gordon, *Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, çev.: Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- Minibaş, Türkel, “Siyasal Partiler Yelpazesinde Kadının Konumu”, *Kadın Gerçeklikleri*, der.: Necla Arat, Say Yayınları, İstanbul, 1996.
- Subaşı, Necdet, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Şahin, İlkey, “Değişim Sürecinde Bir Anadolu Kasabasında Kadın Dindarlığı: Boğazlıyan Örneği”, *Dindarlığın Sosyo-psikolojisi*, ed.: Ünver Günay-Celaleddin Çelik, Karahan Kitabevi, Adana, 2006.
- Tezcan, Mahmut, *Türkler Üzerine Stereotipler ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1974.
- Türköne, Mualla, *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*, Ark Yayınları, Ankara, 1995.
- Uysal, Veysel, *Türkiye’de Dindarlık ve Kadın*, Dem Yayınları, İstanbul, 2006.
- Vergin, Nur, *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2000.
- Yapıcı, Asım, “Gençlerde Dini Kalıp Yargılar”, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2002.

EHL-İ SÜNNET'İN İMAN TANIMI HAKKINDA İBN HAZM'IN ELEŞTİRİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Galip TÜRCAN*

ÖZET

Belli bir süreçte Ehl-i Sünnet adına ortaya çıkan iman tanımının hangi unsurlar üzerine, ne tür gerekçelerle inşa edildiği tespit edildikten sonra İbn Hazm'ın söz konusu iman tanımına yönelttiği itirazları değerlendirmek, ilgili iman tanımının kavranmasına katkıda bulunacaktır. Bu çalışmada özellikle Ebû Hanife tarafından belirlenip, Eş'arî tarafından geliştirilen iman tanımına İbn Hazm'ın yönelttiği eleştiriler, dil üzerinden getirdikleri de dahil olmak üzere, ele alınacak, tanımın dinî/tarihî ve dile ilişkin altyapısı belli ölçüde belirginleştirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Sünnet, İman, İbn Hazm, Mu'tezile, Ehl-i Hadis.

ABSTRACT

A Critique About the Objections of Ibn Hazm Against the Faith Definition of Ahl al-Sunnah.

In this article, after putting forward the components and the justifications of faith definition of Ahl al-Sunnah that had been shaped in a certain period, we critique Ibn Hazm's objection to this faith definition. Thusly, we can contribute to the understanding the faith definition of Ahl al-Sunnah. We will approach the theologic objections of Ibn Hazm, as well as which are linguistical ones, against the faith definition which was determined by Abû Hanifah and developed by al-Aş'arî. So, we hope to make considerably clear religious/historical and linguistic substructure of the definition.

Key Words: Ahl al-Sunnah, Faith, Ibn Hazm, Mu'tazila, Ahl al-Hadith.

1. Giriş

İlk dönem Müslüman toplumda dinin itikadî ve amelî boyutu birbiri ile doğrudan ilişkili şekilde tezahür ettiği halde zamanın ilerlemesi neticesinde dinin farklı kültürlerle karşılaşması ve bu arada nasların hangi maksada matuf olarak ortaya çıktığını neredeyse kesin olarak bilen neslin dünyayı terk etmesi nedeniyle itikadî-amelî düzeyde kavramsal temelli tartışmalar başlamış ve

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

bu tartışmalar siyasiler eliyle derinleştirilerek fiilî iktidar mücadelesinin önemli bir parçasına dönüştürülmüştür. Özellikle itikadî tartışmalar sonunda gelişen kavramlar dinin temel ilkelerine aykırı olmayacak nitelikte naslarla temellendirilerek sonuçlandırılmak istenmiş ve her grup, kavramlara ilişkin kendi tanımını ortaya çıkarıp siyasi beklentilerini dinin otoritesi ile güçlendirme kaygısı ile hareket etmiştir. İman, söz konusu tartışmalar bakımından üzerinde en fazla ayrışma gerçekleşen kavramdır. Daha başka itikadî kavramlar üzerinde yoğunlaşan ayrışmalar da doğrudan ya da dolaylı şekilde iman ile ilişkilendirilmektedir.

İlk dönemlerde ortaya çıkan en önemli itikadî problemi yani iman tanımını ve imanın davranışlarla/amel ilişkisi problemini İbn Hazm (ö. 456/1063)'in bakışı ile tekrar ele almak, sonraki dönemde gerçekleşen itirazlar karşısında Ehl-i Sünnet'in benimsediği iman tanımının kurgusunu, bu kurguyu zorlayan olgusal gerekçeleri ve sözü edilen tanımın dile dayalı temellerini kavramaya imkan verecek, ayrıca Ehl-i Sünnet kelimcilerinin süreç içerisindeki çabalarını, nasların verileri ile başta dil olmak üzere dış dünyanın verilerini ne ölçüde ve hangi geçerlilikle telif ettiklerini görmemize yardımcı olacaktır. Çalışma sırasında Ehl-i Sünnet'in iman tanımı önemli ölçüde Ebû Hanife (ö. 150/767) ve Eş'arî (ö. 324/935)'nin yaklaşımları üzerinden değerlendirilecektir.

2. Ehl-i Sünnet'in İman Tanımı

Ebû Hanife'nin iman tanımı, tasdik kavramına dayanmaktadır. Bu kavram, imanın inşası için yeterli olmakla birlikte imanın sözlü ifadesi yani ikrar ise dünyada insanın mümin olduğunun bilinmesi için gereklidir.¹ Ehl-i Sünnet'in iman tanımı esasen Ebû Hanife tarafından tespit edilmiş ve Müslümanlar arasındaki bu temel itikadî tartışma dinin genel ilkeleri örselenmeden, dilin ve aklın belirleyiciliği ile bir sonuca bağlanmış; amel, iman tanımından çıkarılmış, iman-amel arasındaki ilişki başka bir eksene yerleştirilmiş ve amel, kişinin iman ile nitelenmesi ve mümin isminin ondan kaldırılması konusundaki etkinliğini bu tanım nedeniyle kaybetmiş, böylece Müslümanlar arasında siyasi kavgaların nedeni olan iman tanımları bağlamında gelişen tartışmalar Müslüman çoğunluğun ilgisi dışına çıkmıştır. Bâbertî (ö. 786/1384), Ebû Hanife'nin iman tanımının özellikle bütün Müslüman toplum açısından ne anlama geldiğini açıklamış ve bunu özellikle İmam Şâfiî (ö. 204/819)'nin, daha ziyade Ehl-i Hadis tarafından benimsenen, iman tanımı ile kıyaslayarak gerçekleştirmiştir.² Ebû Hanife imanı tasdik ve ikrar ile tanımladığı halde Şâfiî, kendi iman tanımına söz konusu iki unsur ile birlikte ameli de dahil etmektedir. Aslında bu,

¹ Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981, 62-63.

² el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud er-Rûmî el-Mısırî, *en-Nukeu'z-Zarîfe fi Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, No: 2077, 4a.

sonucu bakımından çok iyi düşünülmüş bir tanım değildir. Şu halde amelin terki imanın ortadan kalkmasına neden olduğu halde Ehl-i Hadis bu sonucu reddederek, ameli terk eden kimseyi mümin saymaktadır. Oysa iman tanımına ameli dahil eden Vaâdiyye (Mu'tezile/Havâric) amelin terkinin imanın gitmesi olarak değerlendirmektedir. Bu son yaklaşım elbette tanım tekniği bakımından daha tutarlıdır. Ancak Ebû Hanife, Vaâdiyye'nin aklı/mantıkî itirazlarına eşit düzeyde bir aklı tavrıyla, dinin genel tutumunu ifade eden ilkelerle ve 'Allah'tan başka ilah yoktur diyen kimsenin cennete gireceğini'³ dile getiren hadislerin delaletiyle ameli terk eden kişinin imanını kaybetmediğini öne sürmüştür. Oysa ki Bâbertî, Şâfiî'nin iman tanımına göre ameli terk eden kimsenin dinden çıkmış olacağını ve cehennemde ebedî kalacağını iddia etmektedir. Bundan sonra Bâbertî, Ebû Hanife'nin iman tanımının ümmet açısından ne denli önemli olduğuna işaret ederken, ümmetin iman-amel arasındaki dengeyi Ebû Hanife'nin söz konusu iman tanımı ile gerçekleştirdiğini, bunun başka türlü gerçekleştirilemediğini ve amellerin bütününe belli bir ihmalin her zaman vaki olabileceği düşünüldüğünde, Müslüman çoğunluğu yani Ehl-i Sünnet'i iman üzerinde tutma bakımından gerçekçi bir tavrın ancak Ebû Hanife'nin tutumuyla ortaya çıkabileceğini dile getirmektedir.⁴

Ebû Hanife'den sonra Ehl-i Sünnet'in iman tanımını güçlendirip temellendiren Eş'arî, hayatının çeşitli dönemlerinde imanın birden çok tanımını benimsemiş⁵ olsa bile neticede Ebû Hanife'nin tanımında karar kılmıştır. Nitekim o, *el-İbâne*'de imanı kavı ve amel diye anlamış, aynı zamanda imanın artıp eksileceğini dile getirmiştir.⁶ İmanda artma ve eksilme konusunda icma olduğunu dile getiren Eş'arî, imandaki eksikliğin tasdikle emrolunan şeyde bir şüphe ve bir cehalet meydana getirmeyeceğini çünkü bunun küfür olduğunu, eksikliğin ancak ilmin düzeyi ve açıklığın (beyan) fazlalığı ile ilişkili bulunduğunu öne sürmektedir. Ona göre bu, tıpkı bize vacip olanı eda etsek bile Hz. Peygamber'in taati ile bizim taatimizin farklı olması gibidir.⁷ Masiyet, mümini imandan çıkarmaz, kible ehlinde asi olanlar diğer emirlerle (eş-şerâi')

³ et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sünen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992, *İman*, 17. Bkz. et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kasım, *Mu'cemu'l-Kebîr*, Tahkik: Hamdi Abdulmecid es-Selefi, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikme, (Baskı yeri yok) 1938, XX, 49.

⁴ el-Bâbertî, 4a.

⁵ Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, Çeviri: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1983, 169.

⁶ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410, 21.

⁷ el-Eş'arî, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa (Risaletu Ehli's-Sağr)*, Tahkik: Muhammed Seyyid el-Celyend, Kulliyetu Dâri'l-Ulûm, Kahire 1987, 93.

sorumludur. Nitekim Kur'an kıble ehlinin asilerini mümin⁸ diye isimlendirmiştir.⁹

Eş'arî'ye göre, iman, taatlerin ve masiyetlerin ismi, mümin ve kafirlerin vasıfları ve hükümleri, va'd-va'id, medh-zem ve hükümleri konusunda asıl olan dildir. Dil başlangıçta zaruri olarak Allah'ın tevkifine ve tefhimine dayanır. Dolayısıyla dinin isimleri dilin isimleridir. Allah, Araplara lugatleri ile yani kendi aralarında anlaştıkları dil ile hitap etmiştir. Şeriat, dilin bulunduğu şekil üzerinde bir değişikliğe girmemiş ve dilde olmayan bir şey de icat etmemiş, dili konuşanların anlaşmasını gözetmiştir. Anlaşılabilir diye Arapça indirildiğini beyan eden¹⁰ Kur'an, her peygamberin kendi kavminin dili ile gönderildiğini¹¹ de ayrıca ifade etmektedir. Buna göre Kur'an'da Arapça dışında bir lugat/kelime bulunmamaktadır. Böyle bir şey iddia edilirse bu kelime üzerinde iki dilin muvafakati ve ittifakı söz konusu olacaktır.¹² Şu halde Kur'an ve Sünnet'te gelen isim ve vasıfların hükmü dilden alınır/öğrenilir. Dolayısıyla kelam; iman, küfür, taat, masiyet vs. kavramların anlamı konusunda bu asla dayanır. Dilde var olana itibar etmek ve anlamı insanların aralarındaki anlaşmaları üzerine icra etmek gerekmektedir.¹³

İman, dilde tasdik anlamındadır. Kur'an Arap dili ile indirildiğine göre imanın anlamının da o dilden alınması/bilinmesi zorunludur. İsimler ve vasıflar konusunda dilde bir naklin gerçekleştiği, yani bir kelimenin dilde bilinen anlamının dışında bütünüyle başka biçimde içeriklendirildiği ve anlamlandırıldığı sabit değildir. Şeriatle, dilde olmayan şekilde bir isme ilave yapıldığı da sabit değildir. Bir ismi şeriatin ihdas ettiği ve bir ismi bir şekilden başka bir şekle değiştirdiği nakledilmemiştir. Şu halde şeriatin isimleri ihdas ettiğini veya değiştirdiğini, yani bir anlamdan başka bir anlama naklettiğini öne sürenlerin iddiası geçerli değildir. Şeriatteki isimler aynen dildeki gibidir, tebdil ve tağyir edilmemiştir. Şeriaten önce Araplar imanı tasdik olarak bildikleri gibi fiilin tasdikten ötesini iman diye adlandırmamaktadır. Arapların adetlerinde ve konuşmalarında, seyyid (topluluğun lideri), bir kimseye bir fiili yapmayı emrettiğinde ve o da o fiili yaptığında iman etti değil, itaat etti diyorlar, onun itaat etmesi ile iman etmesini ayırıyor, imanı tasdik, itaati de emre ittiba olarak görüyorlardı. İman, kalbin tasdikidir. Tasdik de mu'tekidin (inananın), inandığı şeyin doğruluğuna itikadıdır. Münafık gerçekte mümin diye adlandırılmaz. Eş'arî'ye göre münafık ikrar ettiği şeye inanmadığı için kafirdir.¹⁴

⁸ Bkz. Maide, 5/6; Cuma, 62/9.

⁹ el-Eş'arî, *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 93-94.

¹⁰ Yusuf, 12/2. Ayrıca bkz. Şuara, 26/195.

¹¹ İbrahim, 14/4.

¹² İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1987, 149.

¹³ İbn Fûrek, 150.

¹⁴ İbn Fûrek, 150.

Dilin ikrarı tasdik diye nitelenir ve bu, halk arasında iman sayılır. Hakikatte ise iman kalbin tasdikidir. Dili ile tasdik ettiğinde kişinin imanına hükmedilir. Çünkü iç dünyaya (batın) ulaşamaz. Şayet Allah insanları muttali kılrsa ve insanlar kişinin dili ile haber verdiğiğine inanmadığını bilselerdi onun gerçekte mümin olmadığına hükmederlerdi. Bu, münafığın durumu gibidir. Münafık gerçekte kafirdir. İçi bilinemeyen kimse zahirde imanını ikrar ederse, dile getirdiğine inanmış olabileceği ihtimal dahilinde bulunduğu için onun mümin olduğu söylenir.¹⁵

Eş'arî'ye göre namaz, zekat, taharet vb. ameller imanın şerâi'inden yani imanın göstergelerindedir. Bir şeyin şerâi'i ondan başkadır. Tevessu' yoluyla yani mecazen imanın şerâi'ine, imanın emareleri ve alametleri anlamında, iman denilebilir. Daha sonra tekrar işaret edileceği üzere Bakara Suresi 143. ayette yer alan "Allah imanınızı zayi etmez" ifadesindeki iman kelimesinin namaz yerine tercih edildiği öne sürülürse o da yukarıdaki gibi tevil edilir. Bir şeyin emaresi ve delaleti, o şeyin ismi ile isimlenebilir. Söz gelimi ilmin delilleri ilim diye isimlenir. 'Bu defterde çok ilim vardır' denilir ve bununla çok ilim kastedilir. Yine 'falanın yüzünde sevgiyi gördüm' denilir, sevginin delaleti kastedilir. Şayet iman tasdik diye tanımlanmazsa ve imanın dışında iman diye ifade edilenler de bir şeyin delilinin ismi ile tesmiyesi kabilinden sayılmazsa Eş'arî'ye göre dilin konuluşuna (mevdû'l-luğa) aykırı davranılmış ve hitabın zahiri reddedilmiş olur ki, bu da muhaldir.¹⁶

Eş'arî, Kur'an'ın Arapça indigine¹⁷ ve imanın tasdik anlamına geldiğine¹⁸ işaret eden ayetleri zikrederek dil ehline göre imanın tasdik şeklinde anlaşılmasının vacip olduğunu öne sürmektedir. Çünkü bu konuda Kur'an'ın indigi dili konuşanların icmaı bulunmaktadır.¹⁹ İmana ilişkin tercihlerini dile dayalı açıklamalarla temellendirmek isteyen Eş'arî, ehl-i kiblede bir fasığın mümin olup olmadığı tartışıldığında onun, imanı ile mümin, fısık ile fasık olduğunu ifade etmiş, dincilerin de vuranın dârib, öldürenin katil, küfredenin kafir, fiskedenin fasık, tasdik edenin de musaddik olduğunda icma ettiklerini öne sürmüştür. Şu halde imanı olan mümindir. Fasık, mümin ya da kafir olmazsa onun küfründen ve imanından da söz edilemez. Aksi halde fasığın muvahhid, mühlid, dost, düşman olmaması da gerekirdi. Bu düşünülmemeyeceğine (mustahîl) göre fasığın, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi, mümin ve kafir olmaması da düşünülmemeyecektir. Şu halde fasık, fısık öncesinde tevhide

¹⁵ İbn Fûrek, 152.

¹⁶ İbn Fûrek, 152-153.

¹⁷ İbrahim, 14/4; Şuara, 26/195.

¹⁸ Yusuf, 12/17.

¹⁹ el-Eş'arî, *Kitabu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bi'da'*, *Risâletu'l-Eş'arî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısriyye, (Mısır) 1955, 75.

nedeniyle mümin olunca tevhitte sonra zinanın ortaya çıkması ile kendisinden ayrılmayan iman ismi ortadan kalkmayacaktır.²⁰

Eş'arî'nin imanı temellendirmek için dil üzerinden geliştirdiği bakış açısı Bâkılânî (ö. 403/1013) tarafından da aynı yaklaşımlarla devam ettirilmiştir.²¹ Yine Cuveynî (ö. 478/1075), Bâkılânî sonrasında Ehl-i Sünnet'in iman tanımını daha belirli ifadelerle netleştirmiştir.²² Ancak Cuveynî öncesinde İbn Hazm süreç içerisinde gelişen bu iman tanımına belki en güçlü gözükten yanından yani dile dayalı açıklamalar üzerinden eleştiriler getirmiş ve kendince nasların belirleyici olduğu bir iman tanımına geri dönülmesi gerektiğini, bunun da gerçek anlamda sünnî iman tanımı olduğunu öne sürmüştür.

3. İbn Hazm'ın İtirazları

İbn Hazm'ın iman tanımını ve bu konuda kelamcılara yönelttiği eleştirileri kavramak için özellikle onun kelama ilişkin genel yaklaşımını kavramak yerinde bir tutum olarak görünmektedir. İbn Hazm kelamın sun'î olduğunu ileri sürmüş, selef, teşbih ve tenzihte aşırı gitmediği halde kelamcılar tenzihte aşırı gittiği için teşbihe düştüğünü ifade etmiştir. Yine ona göre selef, sıfatları naslarda geldiği gibi kabul etmiştir. Dinin yolu da budur. Sıfatlar üzerinden geliştirilen kelamî yorumlar kelamcıların ortaya çıkardığı bir bid'attir.²³ Kelamcılar, kelamda kıyası kullandıkları için Allah'ı insana benzetmişler ve tenzihi amaçladıkları halde teşbihe düşmüşler, dinî olmayan kavramlarla alemin hudûsunu ve Allah'ın varlığını ispata çalışmışlardır. Cevher, araz, cüz'ün lâ yetecezza' dinî kavramlar değildir. Bu konuda uzun tartışmalara hiç gerek yoktur. Yaratma varsa yaratıcı da vardır. Din bunu göstermektedir.²⁴

İbn Hazm, belki kelama ilişkin yaklaşımlarının bir devamı olarak Eş'arîleri tutumları bakımından aşırı derecede eleştirmektedir. Buna göre Eş'arîler "...Kur'an ve hadis ilminde müminlerin icma ve ihtilaf ettikleri meselelerde, kelamın tariflerinde, yaratılmış şeylerin mahiyet ve keyfiyetini araştırmada müspet bir adım atmadılar; onlar daha çok gözlerine görünen zevâhire tabi oldular ve Allah'ın hidayeti olmaksızın helak olunacak yerlere yuvarlandılar."²⁵ Buradan hareket edecek olursak, kelamcıların iman tanımının

²⁰ el-Eş'arî, *Kitabu'l-Lum'a*, 75.

²¹ el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitabu't-Temhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957, 346.

²² el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitabu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413, 333-334.

²³ Serdar, Murat, *İbn Hazm'ın Kelamî Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Kayseri 2005, 104.

²⁴ Serdar, 105-106.

²⁵ Goldziher, I., *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, Çeviri: Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982, 127.

yukarıda dile getirilen kalamî kurgunun eksenine oturmuş olduğu ve Kur'an ile Sünnet'e aykırı bulunduğu kolaylıkla ifade edilecektir.

İbn Hazm, naslara aykırı bulduğu iman tanımlarını bu arada Eş'arî başta olmak üzere Ehl-i Sünnet'in imana ilişkin yaklaşımlarını eleştirmektedir. Ona göre dilde imanın aslı, Allah'ın tasdik edilmesini emrettiği her şeyi kalp ile tasdik, dil ile ikrar (en-nutk) ve her taati de organlarla gerçekleştirmektir. Bunun delili şudur: Bütün iman ehli bazı şeyleri yalanlar, bazı şeyleri de tasdik eder. Dinde iman ismi müminler için izafetsiz şekilde mutlak olarak kullanılır. Ancak yine müminler hakkında tekzip isminin izafetsiz kullanımı caiz değildir.²⁶ İbn Hazm'ın iman tanımını bütün unsurları ile birlikte aktaracak olursak, o, imanı Allah'ı, nebileri, kitapları kalp ile bilmek, Allah'ın Peygamberi'ne indirdiğini gerçek kabul etmek (tahkik), bütün bunları, dil ile tasdikten sonra amelleri, farzları gerçekleştirerek ve yasaklardan kaçınarak hakkıyla yerine getirmektir.²⁷ Şu halde iman, kalb ile akd, dil ile kavil ve organlarla ameldir. İman taatle artar, masiyetle azalır.²⁸ Nitekim ayet de imanın arttığını dile getirmektedir.²⁹ İbn Hazm, kendince imanın artıp eksileceğine işaret eden hadislerle atıf yaptıktan sonra "Allah katında din İslam'dır"³⁰ ayeti gereği dinin İslam olduğunu İslam'ın da iman olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla din imandır. Din de imanın eksilmesi ile eksilir ve artması ile de artar.³¹

İbn Hazm'a göre imanın tanımlanması konusunda asıl olan nasır. Nitekim mümin lafzı nasla gelen bir isimdir ve cemaat ile Ehl-i Sünnet'in tercihinin göre akd, kavil ve amel olan iman, lügat anlamıyla 'kalp ve dilin tasdiki' olarak anlaşılabilir. Çünkü şeriat bu kelimeye başka bir anlam yüklemiştir. Buna göre imanın içeriği; bilinen, özel, sınırlı şeyin akdi ve Allah'a taat olan her şeyi organlarla gerçekleştirmek yani amel etmek diye anlaşılmalıdır. Şer'in anlaşılmasında mutlak olarak Arap dili merci' değildir. Nitekim naslar imanın artıp eksilmesini öngördüğü halde şeriatin dışında benimsenen tasdik fazlalaşmayı (tefâdul) kabul etmez. Naslarda yer alan imanın artması hususu tasdikte ve itikatta söz konusu değildir. Aksine bu, ameller için geçerlidir.³² Kur'an Arapların içeriğini bilmediği kelimelere şer'î anlamlar vermiştir. Salat, zekat, savm, hac gibi kelimelerin anlamını Araplar bilmiyordu. Kur'an lügavî lafızları şer'î anlamlara nakletmiştir. Bu mecaz değil, gerçek bir

²⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1983, IV, 411.

²⁷ İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, I-II, Tahkik: Muhammed Atîf el-İrakî, Suheyr Fadlullah Ebû Vâfiye, İbrahim Hilal, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire 1978, I, 138.

²⁸ İbn Hazm, *İlmu'l-Kelam alâ Mezhebi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Ahmed Hicazî Sakka, el-Mektebetu's-Sekâfî, Kahire 1989, 83.

²⁹ Tevbe, 9/124.

³⁰ Al-i İmran, 3/19.

³¹ İbn Hazm, *İlmu'l-Kelam alâ Mezhebi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, 85; ayrıca bkz. *el-Usûl ve'l-Furû'*, I, 138.

³² Salim Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, ed-Dârü'l-Beydâ, el-Mağrib 1986, 403.

tesmiye/isimlendirmedir.³³ Yani şer'î isimler Araplar tarafından daha önce kimsenin bilmediği müsemmalar üzerine konulmuştur. İbn Hazm'a göre bu, Arap dilini ve şer'î isimleri bilenlerin kolay kavrayacağı bir durumdur. Nitekim namaz (salat) Arap dilinde sadece dua anlamına gelmektedir. Halbuki Allah, namazı tanımlı bir kıyam, cihet, vakit, ruku, sucûd, kuûd, kıraat, temizlik ve elbise ile gerçekleşen ibadetin adı olarak ortaya koymuştur. Namazın adı bir yana yukarıda sayılanlardan hiç birini Araplar bilmiyorlardı. Zekat ve savm kelimeleri de lugat anlamlarının dışında tanımlı ibadetlerin ismi olarak Allah tarafından belirlenmiştir. Böylece, 'şeriatte isimler dildeki kullanımlarının dışına nakledilmez' şeklindeki iddia boşa çıkmış olmaktadır.³⁴ İman ve küfür isimleri de dildeki konulmuş olduğu asıl anlamdan nakledilmiştir. Çünkü küfür dilde örtmek (tağtiye), iman ise tasdik anlamına gelmektedir. Ama şer'de küfür, rubûbiyeti, nübüvveti ya da peygamberin getirdiklerini inkar etmek demektir. İman ise organlarla amel ile birlikte kalp ile tasdiktir. Bu aynı zamanda sair fakihlerin, Ehl-i Hadis'in, Mu'tezile ile Şia'dan bazılarının ve bütün Hâricîlerin tercihidir.³⁵

İbn Hazm, yukarıdaki ifadeleri ile iman tanımının dile dayandırılmayacağını ve naslarda yer alan tanımlamanın esas alınması gerektiğini ifade etmektedir. Şu halde İbn Hazm, imanı tasdik/tasdik ve ikrar diye tanımlayanları ve bu tanımlı dile dayandırarak temellendirenleri dile ilişkin asıl yaklaşımı ile reddetmektedir. İman lugatte kalp ve dil ile birlikte tasdiktir. Tasdik edenin neyi tasdik ettiğinin önemi yoktur. Ancak Allah'ın, Rasûlü'nün dili ile ifade ettiği iman lafzı, kalbin her şeye ilişkin akdini değil, bilinen, özel, tanımlı/sınırlı şeylere akdini ifade etmektedir. Yine Allah iman lafzını, bu bilinen özel şeylerin dil ile ikrarını ve sadece Allah'a taat olan her bir amelin organlarla amelini içerecek şekilde kullanmıştır. Öyleyse hiç kimse için inzal ettiği ve hüküm verdiği bir şey hususunda Allah'a aykırı düşmesi helal değildir. Allah dilin yaratıcısıdır. Şu halde O, dilin kullanımında ve isimleri dilediği gibi koymakta en fazla hak sahibi olandır. Bundan sonra İbn Hazm, bir kimsenin İmriu'l-Kays (ö. 530), Zuheyr (ö. 610) vb. şairlerin ve 'ökçelerine işeyen' sair Arapların şiir ve nesirlerinde bulduğu bir lafzı asıl alıp ona itiraz etmemesine karşın, dillerin yaratıcısı ve ehli olan Allah'ın kelamını bulduğunda ona iltifat etmemesini ve onu huccet kılmamasını, o lafzı cihetinden uzaklaştırarak anlamını tahrif etmesini, Allah'ın koyduğu şekli değiştirmesini her şeyden daha tuhaf görmektedir. Aynı kimseler Allah Rasûlü'nün bir sözünü bulsalar o söze de bu şekilde davranacaklardır.³⁶

³³ İbn Hazm, *en-Nubez fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Ahmed Hicazî Sakka, Mektebetu'l-Kulliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1981/1401, 39.

³⁴ İbn Hazm, *el-Fisâl fî'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal* I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996/1416, II, 216-217.

³⁵ Salim Yefût, 403-404.

³⁶ İbn Hazm, *el-Fisâl*, II, 212.

İbn Hazm imanı tanımlayan itikadî yapılardan ve kişilerden kendince söz etmektedir. İmanı yalnızca kalbin marifeti diye tanımlayanlar Cehm b. Safvan (ö. 128/745) ve Eş'arî ile onlara tabi olanlardır. Bu ikisine göre, kişi Yahudiliğini, Hıristiyanlığını ve diğer küfür çeşitlerini dili ile izhar etse ve onların ibadetini gerçekleştirse bile Allah'ı kalbi ile biliyorsa o, cennet ehli bir mümindir. Muhammed b. Kerram es-Sicistanî (ö. 255/869) ise kalbi ile Allah'ı inkar etse dahi dili ile Allah'ı tasdik eden kimsenin mümin olduğunu öne sürmektedir. Ebû Hanife ve fakihlerden bir cemaat, imanı kalbin marifeti ve dilin ikrarı olarak tanımlamaktadır. Kişi dini, kalbi ile bilir ve bunu dili ile ikrar ederse o imanı ve İslam'ı tam olan bir müslimdir. Ameller iman diye adlandırılmaz ama onlar imanın şerâi'idir. Ebû Hanife'nin öğrencileri dışındaki fakihler, Ehl-i Hadis, Mu'tezile, Şia ve Hâricîler imanı, dinin kalb ile marifeti, dil ile ikrarı ve organlarla ameli diye tanımlamışlardır. Buna göre her taat, hayırlı amel, farz ya da nafil olsun imandır. İnsan hayrı artırırsa imanını artırmış olur, her ne zaman isyan ederse de imanını eksiltmiş olur.³⁷

İbn Hazm'a göre Cehmiyye, Kerrâmiyye, Eş'ariyye ve Ebû Hanife'nin mezhebine tutunan kimselerin tek delilleri bulunmaktadır. Onlar Kur'an'ın açık Arapça ile nazil olduğunu ve Allah'ın insanlara Arap dili ile hitap ettiğini, imanın da lugatte sadece tasdik anlamına geldiğini yine lugatte organlarla amelin iman diye adlandırılmadığını dolayısıyla amelin iman olamayacağını dile getirmektedir. Çünkü iman tevhiddir. Ameller tevhid diye isimlenmez. Şu halde ameller iman değildir. Ameller iman olsa amellerden bir şeyi eksik yapan imanı eksiltir ve hatta imanı kaybederdi. Dolayısıyla o kimsenin mümin olmaması gerekirdi. Bu iman tanımını savunanlara göre yukarıda dile dayalı olarak getirilen delil özellikle Ehl-i Hadis'i ilzam etmektedir. Çünkü Mu'tezile ve Hâricîler zaten amellerdeki bir eksiklik nedeniyle imanın bütün olarak ortadan kalktığını öne sürmektedir.³⁸ İbn Hazm'a göre az önce zikri geçen itikadî yapıların dile dayalı bu delilden başka delilleri bulunmamaktadır. Aslında bu delil de onların lehine değildir. Hatta imanın dilde tasdik olması Eş'ariyye, Cehmiyye ve Kerramiyye'ye karşı bir delildir ve onların iddialarını tam olarak iptal etmektedir. Bu konuda başka bir delile de gerek bulunmamaktadır. Kur'an'ın indiği dilde iman kelimesinin tasdik anlamına gelmesi mutlak olarak onların dediği gibi değildir. Çünkü dil ile tasdik olmadan kalb ile tasdik Arap dilinde iman diye adlandırılmaz. Yine kalp ile tasdik olmadan dil ile tasdik de mutlak olarak iman diye adlandırılmaz. Arap dilinde ancak kalp ve dil ile birlikte tasdik, tasdik ve iman diye adlandırılır. Böylece Cehmiyye ve Eş'ariyye'nin dile ilişkin dayanakları boşa çıkarılmış olmaktadır. Ebû Hanife'nin iman tanımını (kalp ve dil ile tasdik) benimseyenlerin de dile dayanmalarının geçersiz olduğunu iddia eden İbn Hazm, dilde bir şeyi tasdik edenin zorunlu olarak mümin olduğunu halbuki, Hanefiler, Eş'arîler, Cehmîler ve Kerrâmîler iman ismini, bu isim ile herhangi bir şeyi tasdik eden kimse için

³⁷ İbn Hazm, *el-Fisâl*, II, 209.

³⁸ İbn Hazm, *el-Fisâl*, II, 209-210.

değil, diğer sıfatlar dışında belirli bir sıfat için kullanmaktadır. O sıfat da Allah'ı, Rasûlü'nü, Kur'an'ın getirdiği her şeyi, ba'si, cenneti, cehennemi, namazı, zekatı ve bunun dışında tasdik etmeyenin mümin olamayacağı konusunda ümmetin icma ettiği şeyleri tasdik etmektir. Bunlar yalnızca dile dayalı tasdike aykırı gözükmemektedir.³⁹

Amel, iman diye adlandırılırsa ve amelde eksiklik ortaya çıkarsa imanın ortadan kalkacağını dolayısıyla ameli eksik yapan kimsenin de mümin sayılmamasının gerekeceğini iddia edenlere karşı İbn Hazm, şeriatte Allah'ın emri hariç bir isim verilemeyeceğini ya da nas ile bir şeyi isimlendirmeyi Allah'ın mübah kılması gerektiğini, kimi hangi isimle isimlendirmek gerektiğini Allah'ın belirlediğini, Allah'ın muradının da ancak kendi katından gelen vahiy ile bilineceğini, Allah'ın izni olmadan gerçekleşen isimlendirmenin münker olduğunun Kur'an'da yer aldığını,⁴⁰ bundan sonra Allah dışında ne bir melik ne de bir peygamber için mübah bir isimlendirme olamayacağını, buna aykırı davrananın da Allah'a yalan isnat edeceğini ve Kur'an'a ters düşmüş olacağını öne sürmektedir. Şu halde İbn Hazm, kendilerinin Allah'ın mümin diye adlandırdığını mümin diye adlandırdıklarını ve iman gerçekleştikten sonra da Allah'ın iman ismini soyutladıkları hariç kimseden iman ismini soyutlamadıklarını dile getirmektedir. Bazı amelleri Allah'ın iman diye adlandırdığını ve o amelleri terk edenlerin imanını gidermediğini öne süren İbn Hazm, bu nedenle kendilerinin de imanı yok saymayacaklarını ancak naslarda ifade edildiği üzere⁴¹ bazı amelleri terk edenlerin, imanın bir kısmını kaybettiklerini fakat bütününe kaybetmediklerini iddia etmektedir.⁴²

İbn Hazm'ın ifadesine bakacak olursak, Ehl-i İslam, Cehmiyye, Eş'ariyye, Kerrâmiyye ve sâir Mürcie ortaya çıkana kadar "Allah imanınızı zayi etmez"⁴³ ayetinde ifade edilen iman kelimesi ile Kabe'ye doğru namaz ile neshedilmeden önce Beytu'l-Makdis'e doğru kılınan namazın kastedildiğinde icma etmişti. Naslarda yer alan ifadeler⁴⁴ dinin İslam olduğunu göstermektedir. Namaz, oruç dahil ibadetler din olduğuna ve din de İslam olduğuna göre ibadetlerin İslam olduğu ortaya çıkmaktadır. Zâriyat Suresi 35-36. ayetler ise İslam'ın iman olduğunu dolayısıyla ibadetlerin iman olduğunu göstermektedir. Bütün iyi amellerin İslam olduğu, İslam'ın da iman olduğu anlaşılınca iyi amellerin iman olduğu da anlaşılacaktır.⁴⁵

İman konusunda görüşlerini açıklayan ve tercihlerini önemli ölçüde naslarla ve dile ilişkin yaklaşımlarla belirleyen İbn Hazm, dilin mahiyeti ve menşei hakkında açık ve net bir tutum benimsemektedir. Buna göre dilin ortaya

³⁹ İbn Hazm, *el-Fisâl*, II, 210.

⁴⁰ Bakara, 2/ 31-32; Necm, 53/23-24.

⁴¹ Bakara, 2/143; Al-i İmran, 3/173; Tevbe, 9/124; Fetih, 29/4.

⁴² İbn Hazm, *el-Fisâl*, II, 211.

⁴³ Bakara, 2/143.

⁴⁴ Bkz. Al-i İmran, 3/19, 85.

⁴⁵ İbn Hazm, *el-Fisâl*, II, 215.

çıkışı tevkîfidir. Yani dil, insanlar arası bir uzlaşma ve anlaşma sonucu değil, doğrudan Allah'ın ilk insan Hz. Adem'e öğretmesi ile ortaya çıkmıştır. Zamanla insanların farklı coğrafyalara dağılması dilin farklılaşmasını ve değişik dillerin doğmasını beraberinde getirmiştir. Ancak bu durum dilin esasen tevkîfî oluşuna aykırı değildir.⁴⁶ Dil ilk başta belirli anlamlar için vaz' edilmiş/konulmuş olsa bile insanlar kelimeleri ilk konuluşunun dışına çıkarabilirler. Naslar da insanların anlaşmak için tercih ettiği kelimeleri herhangi bir şer'î kavramı ifade etmek için kullanabilir. Ancak yine naslar bu kelimelerin içeriğini insanların bildikleri anlamların dışına çıkarabilir, başka kelime ve kavramların desteği ve anlamı belirlemek için daha başka unsurların ilavesi ile farklı bir içeriklendirme gerçekleştirebilir. İşte iman kavramında tam da böyle bir durum söz konusudur. Naslar dildeki tasdik anlamının ötesinde ve dildeki kullanımının dışında ameli de içeriğe dahil etmiş, amelin ihmali iman ortadan kalkması olarak değerlendirmemiştir. Bundan sonra İbn Hazm'a göre nasları önemli ölçüde görmezden gelen, soyutlamacı ve doğrudan dile dayalı bir iman tanımı gerçekleştirmek yerine ana çerçevesini nasların belirlediği bir iman tanımı söz konusu edilmelidir ve ancak böyle bir tanım şer'î sayılabilecektir.

4. Değerlendirme

İlk dönemlerden itibaren Müslüman toplumda ortaya çıkan itikadî ayrışmalar neticesinde bir takım iman tanımları gelişmiş, bu tanımlardan yararlanılmak suretiyle Ehl-i Sünnet iman tanımı inşa edilmiş, dile dayalı açıklamalar, naslara isnadı ve aklın ilkeleri ile uyumu bakımından söz konusu tanımın boşlukları alınmış ve mantikî çelişkilerden arındırılmıştır. Ehl-i Sünnet, iman tanımını esasen Mu'tezile'ye karşı geliştirmiş, bu aşamada marifeti asıl alan mürciî iman tanımının naslar ve akıl karşısındaki zafiyetinden kendini kurtarmıştır. Ehl-i Sünnet, belki nasları daha genel çerçevede ele almış bu arada dilin imkanlarını da değerlendirerek, ameli iman tanımına dahil etmemiş ve iman-amel ilişkisi bakımından kendince tutarlı bir tanım geliştirmiştir. Amel-iman ilişkisi ve amelin iman tanımı içerisindeki konumu her zaman sonuçları bakımından problemlidir. Söz gelimi Mu'tezile, ameli iman tanımına dahil ederek, amelin terki halinde iman gideceğini öne sürerken, Ehl-i Hadis, iman tanımına dahil ettiği amelin ihmali iman ortadan kalkması için bir neden addetmemiştir. Bu, Ehl-i Hadis'in iman tanımını bakımından ciddi bir aksaklık ve tutarsızlık olarak görülmektedir. Aslında başka bir açıdan bakıldığında Mu'tezile tarafından geliştirilen iman tanımı ve iman-amel ilişkisi

⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405, I, 31 vd. İbn Hazm'ın dil ve menşei hakkındaki görüşlerinin değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Ergüven, Şehabeddin, *Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, 190 vd. Ayrıca bkz. Altunya, Hülya, "İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü", *Milel ve Nihal*, Cilt: 6, Sayı: 3, İstanbul 2010, 135 vd.

açısından da benzeri bir tutarsızlıktan söz edilebilir. Onlara göre büyük günah işleyen kimse ne mümin ne de kafirdir, iki konum arasında (el-menzile beyne'l-menzileteyn) bir yerdedir. Aslında böyle bir sonuç Mu'tezile'nin ilkeleri ile naslar arasında zaman zaman ortaya çıkan ve telifi mümkün olmayan çatışmanın bir ifadesi olarak görülebilecektir. Nitekim bunu fark eden Eş'arî, Mu'tezile'nin ilgili yaklaşımının dinî ve aklî geçerlilikten yoksun olduğunu, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748)'dan önce de kimsenin böyle bir tercihi dile getirmediğini öne sürmektedir. Ona göre Vâsıl, ümmetten ayrılınca (i'tizâl) ve ümmetin tercihine aykırı davranınca, icmaya muhalefeti nedeniyle mu'tezilî diye adlandırılmıştır.⁴⁷ Ehl-i Sünnet'in iman tanımını dile ilişkin açıklamalarla güçlendiren ve aklın itirazlarını önemli ölçüde karşılayan Eş'arî, ulaştığı kelâmî sonuçlar açısından dikkatli olmaya çalışan Mu'tezile'nin tanımını doğurduğu sonuçlar bakımından tartışmalı bulduğu gibi söz konusu tanımları naslara ve ümmetin icmama da aykırı bulmaktadır.

Ehl-i Sünnet'in iman tanımına karşı İbn Hazm'ın yönelttiği itirazlar son derece ilgi çekicidir. Onun tanıma dönük itirazı belki tanımın kuruluşu ve sonucu bakımından ele alınmalıdır. İbn Hazm, öncelikle tanımın naslara aykırı şekilde dile dayalı ilkeler üzerinden kurgulandığını öne sürmektedir. Bu nedenle de iman-amel arasındaki ilişki tanımda yeterince gözetilmemiştir. Esasen dil üzerinden tanım kurmak şer'e aykırıdır. Zaten dil üzerinden kurgulanan tanımın yine dil açısından geçerli sayılamayacağı da İbn Hazm tarafından ifade edilmektedir. Şer'î tanımlar, şer'in kavramlara dilden ayrı olarak getirdiği içerik üzerinden gerçekleştirilmelidir. Şu halde imanın şer'î anlamı dildeki anlamından başkadır. Kur'an ve Sünnet imana dildeki anlamı dışında anlamlar kazandırmıştır. Aslında bu, İbn Hazm'ın Ehl-i Sünnet kelâmı tarafından geliştirilen iman tanımına karşı en güçlü itiraz gibi görünse ve İbn Hazm bunu oldukça önemsemiş olsa da üzerinde tartışılması gereken bir iddia olarak karşımızda bulunmaktadır. Çünkü Şehristânî (ö. 548/1153), söz konusu iddianın tam aksini yani şer'î kavramların dildeki içeriklerinin ötesinde şer'î içerikleri ile cahilî Arap toplumunda var olduğunu ve esasen konuya ilişkin hiçbir tartışmaya gerek olmadığını bize göstermektedir. Şehristânî, cahilî Araplar içinde Allah'a ve ahiret gününe iman edenlerin, peygamber bekleyenlerin bulunduğunu, toplumda Hz. İbrahim'den tevarüs edilen çok sayıda dini/ahlakî iyiliklerin yaşandığını, hac başta olmak üzere, gusül, ölünün yıkanması, tekfiri, cenaze duası/salat gibi dini içerikli pratiklerin var olduğunu ayrıca nikah, talak, hırsızın elinin kesilmesi ve yol kesenlerin asılması da dahil olmak üzere şer'de var olan uygulamalara paralel uygulamaların var olduğunu yine şer'de kabul gören bir çok ayrıntı dini uygulamanın da yine o toplumda yaşandığını dönemin en önemli şairlerinin şiirlerine baş vurma suretiyle haber vermektedir.⁴⁸ Bütün bunların ötesinde bir *Müslim* hadisinde yer aldığı üzere Ebû Zer el-Ğıfârî İslam'dan önce

⁴⁷ el-Eş'arî, *Kitabu'l-Lum'a*, 76.

⁴⁸ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413, III, 644 vd.

Kabe'ye yönelerek Allah için namaz kıldığını bizzat ifade etmektedir.⁴⁹ Hz. Aişe ise cahilî Arapların aşûra günü oruç tuttuğunu haber vermektedir.⁵⁰ Bütün bu zikredilenler iman ve küfür dahil olmak üzere hemen hemen bütün şer'î kavramların Kur'an nazil olmadan önce Araplar tarafından şer'î tanımları ve içerikleri ile bilindiğini bize göstermektedir. Şu halde Ehl-i Sünnet'in iman tanımına ve bu tanımın kuruluşuna ilişkin İbn Hazm tarafından dile getirilen itirazların en güçlü dayanağı tartışmalı hale gelmektedir.

Ancak İbn Hazm'ın kendi iman tanımı içinde yer alan ve doğrudan iman-amel ilişkisini belirleyen yaklaşımı açıklama çabası daha problemli gözükmemektedir. İbn Hazm, iman tanımında iman ve amelin ayrılmayacağını ve amelin imana dahil olduğunu dile getirdikten sonra amelin ihmali değerlendirirken bunun imana zarar vermeyeceğini öne sürmektedir ve bu en son tercihi ile de Ehl-i Hadis'in iman tanımına yaklaşmaktadır. Aslında ulaşılan bu sonuç yukarıda da zikri geçtiği üzere akfî düzeyde tartışılır niteliktedir. Kendi benimsediği tanımın sonucu bakımından tutarlı olmayışına herhangi bir açıklama getirme gereği duymayan İbn Hazm, yalnızca, naslarda amelin imana dahil edildiğini ve ihmali durumunda da imanın gitmediğini yine nasların haber verdiğini dile getirmekle yetinmektedir. Söz konusu durum, tanımdaki kurgunun iyi düşünülmediğini ve tanımın biri diğeri ile telifi gereken naslara ayrı ayrı ve parçacı bir yaklaşımla refere edildiğini göstermektedir. Esasen İbn Hazm'ın üzerinde ısrarcı olduğu bu tanım şekli Ehl-i Sünnet'in benimsediği iman tanımının, henüz gelişmemiş, amel ile ilişkisi ve sonuçları açısından tam anlamı ile değerlendirilmemiş ibtidai düzeyini hatırlatmaktadır. Sonraki süreç Ehl-i Sünnet'in iman tanımı bakımından belli güçlükleri barındırsa bile başta Mu'tezile'nin iman tanımı olmak üzere daha başka iman tanımlarının katkısı ve yönlendirmesi ile olumlu bir şekilde gelişmiş, tanım, İbn Hazm tarafından dile getirilen eleştiriler de önceden farz edilip göz önünde bulundurularak olgusal düzeyde gerçekçi bir zemine yerleştirilmiş ve teorik yönüyle de sözü edilen eleştirilere karşı dayanıklı kılınmıştır.

Kaynaklar

Altunya, Hülya, "İbn Hazm'a Göre Anlamın Nesnelleştirilmesinde Mantığın Rolü", *Milel ve Nihal*, Cilt: 6, Sayı: 3, İstanbul 2010.

el-Bâbertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmud er-Rûmî el-Mısırî, *en-Nuketü'z-Zarîfe fî Tercîhi Mezhebi Ebî Hanîfe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, No: 2077.

⁴⁹ Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413, *Fedâilu's-Sahâbe*, 28.

⁵⁰ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412, *Savm*, 1.

- el-Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitabu't-Temhîd*, el-Mektebetu's-Şarkıyye, Beyrut 1957.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1412.
- el-Cuveynî, Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitabu'l-İrşâd ila Kavâidi'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, Tahkik: Esad Temim, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut 1992/1413.
- Ebû Hanife, Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhü'l-Ekber, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* içinde, İstanbul 1981.
- Ergüven, Şehabeddin, *Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm* (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990/1410.
- , *Kitabu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bi'da'*, *Risâletu'l-Eş'arî fi İstihsâni'l-Havd fi İlmi'l-Kelam* ile birlikte, Tahkik: Hamûde Gurâbe, Matbaatu Mısır Şirketu Musâheme Mısriyye, (Mısır) 1955.
- , *Usûlu Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa (Risaletu Ehli's-Sağr)*, Tahkik: Muhammed Seyyid el-Celyend, Kulliyetu Dâri'l-Ulûm, Kahire 1987.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn, *Mucerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, Tahkik: Daniel Gimaret, Dâru'l-Meşriq, Beyrut 1987.
- Goldziher, I., *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, Çeviri: Cihat Tunç, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1982.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *Resâilu İbn Hazm el-Endelusî*, el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1983.
- , *el-Usûl ve'l-Furû'*, I-II, Tahkik: Muhammed Atıf el-İrakî, Suheyr Fadlullah Ebû Vâfiye, İbrahim Hilal, Daru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Kahire 1978.
- , *İlmu'l-Kelam alâ Mezhebi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa*, Tahkik: Ahmed Hicazî Sakka, el-Mektebetu's-Sekâfi, Kahire 1989.
- , *en-Nubez fi Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Ahmed Hicazî Sakka, Mektebetu'l-Kulliyât el-Ezheriyye, Kahire 1981/1401.
- , *el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal* I-III, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996/1416.
- , *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-VIII, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405.

- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim, Mevsûatu's-Sunne el-Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992/1413.
- Salim Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikru'l-Felsefi bi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, ed-Dâru'l-Beydâ, el-Mağrib 1986.
- Serdar, Murat, *İbn Hazm'ın Kelamî Görüşleri* (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Kayseri 2005.
- eş-Şchristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, Dâru'l-Kitabi'l-İlmiyye, Beyrut 1992/1413.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebu'l-Kasım, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Tahkik: Hamdi Abdulmecid es-Selefî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikme, (Baskı yeri yok) 1938.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve, *es-Sunen, Mevsûatu's-Sunne Kutubu's-Sunne ve Şurûhuhâ* içinde, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, Çeviri: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1983.

KELÂM-MEÂNÎ İLİŞKİSİ: MANTIK VE ESTETİK BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Hasan Tevfik MARULCU*

ÖZET

Bu çalışma, klasik Arap literatüründe, aralarında tartışmaların yaşandığı biri estetik, diğeri akıl merkezli iki Belâğat teorisinin mukayesesinden ziyade, daha çok Mantık merkezli edebî anlayışlarıyla Kelâmcıların Belâğata, özellikle de Meânî'ye katkısı ve etkisinin boyutlarını tespiti çalışmasıdır. Nitekim Klasik Arap Belâğatı'nın, kompleks yapısı nedeniyle bünyesinde barındırdığı anlaşılması güç pek çok konu, nassı anlama ve Kur'ân nazmındaki i'câzı ispatlama amacıyla Kelâmcılar tarafından yeniden formüle edilmiş, edebî prensip ve kaideler rasyonalist düzenlemelerle teknik ve sistematik şekilde tertiplenmiş, kategorilere, kısımlara ve daha alt birimlere ayrılarak, Kelâm başta olmak üzere tefsîr, fıkıh, hadis hattâ gramer gibi ilmî alanlarda kullanıma hazır malzeme haline getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Belâğat, Meânî, Estetik, Mantık.

ABSTRACT

Relationship Between Kalam and Ma'ani:

An Evaluation in the Context of Logic and Aesthetics

This study, rather than comparing the two debates between classical Arabic literature, one of them the aesthetic and another logic based, aims especially to try to determine the size of Ilm al-Kalam's impact and contributions to Ilm al-Ma'ani. Indeed, due to the classical Arabic literature's complex structure, Ilm al-Ma'ani contains a number of complicated issues and therefore these topics are re-formulated as literary principles and bases with rationalist regulations and technically, systematically re-organized and divided into types, sections and sub-units by Islamic theologians. Thus these topics about Ilm al-Ma'ani are turned into ready for use material especially to Theology, Tafsir, Fiqh, Hadith, even the Grammar areas.

Keywords: Kalam, Rhetoric, Ma'ani, Aesthetics, Logic.

* Yrd. Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

Anlama ve yorum, edebî seviyesi yüksek olan Araplar için her düşünürün ilgi alanı olmuştur. Bu nedenle ilk dönemden itibaren dilcilerin, şâirlerin, yazarların daha sonra teşekkül edecek Meânî ilminin oluşmasına katkıları vardır. Ancak Kelâmcıların Meânî ilmine ilgilerinin temeli, gayet doğal olarak Kur'ân'ı anlama konusunda bir metodoloji üretme ve onun nazmındaki îcâzı kanıtlama çabasıdır. Bu durum Meânî konusunda iki farklı yaklaşıma neden olmuştur. Sözelimi Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 395/1004) yazdığı *Snâateyn* adlı kitabının mukaddimesinde, “Bu kitabın amacı, Kelâmcıların üslûbunu takip etmek değildir”¹ diyerek cümle güzelliğinde şâirlerin ve hatiplerin ölçütü olan estetik ve anlaşılabilirliği² esas aldığını belirtirken, birbirinden farklı iki düşünceye de işaret etmiş olmaktadır. Zira Kelâmcılar ifadede kafiye ve mahreçten ziyade mantık merkezli anlamaya dayalı bir zihniyeti esas almışlardır. Bu bağlamda Kelâmın gelişmesiyle paralel olarak Kelâmcıların elinde Belâğat da gelişmiştir. İlgilenilen konular her ne kadar aynı olsa da üslup ve içeriklere göre farklı adlandırmalar, tekâmül sürecini gösteren bir unsurdur. Dolayısıyla fesâhat, îcâz, meânî, beyân ve bedî' gibi farklı adlandırmalara konu olsa bile, Belâğat bunların hepsini kapsayan ve Meânî, Beyân ve Bedî' olmak üzere üç kısımdan oluşan ilim haline gelmiştir.³

Câhız'dan (ö. 255/869) önce Belâğata önem veren Mu'tezilî Kelâmcı Bîşr b. Mu'temir'i (ö. 210/825) görmekteyiz. Nitekim Câhız ondan bir metin nakletmiştir.⁴ Bu iki ilk dönem örneği bile Kelâmcıların Belâğata verdikleri önemi ortaya koymada yeterlidir. Onun *el-Beyân ve't-Tebyîn* adlı eseri ifade ve hitâbet alanında bazı üsluplara değinmekte, birtakım sözcüklerin anlamlarını ve nüktelerini açıklamakta ve bazı hatf isimlerine yer vermektedir.⁵ Câhız Mu'tezilî bir Kelâmcı olsa da, Kelâmın Belâğata etkisini olumsuz değerlendirenler, Belâğatta Kelâmî metottan ziyade estetiğe verdiği önemi ve

¹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-Snâateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1989, s. 416.

² Özellikle Hicrî III. Asrın ortalarına kadar Belâğata dair hâkim yaklaşım الجانِب الجمالî estetik ve güzellik merkezlidir. Bu yaklaşım tarzında önemli olan unsurlar doğru telaffuz, dilin düzgün kullanımı, lafızların kendi aralarındaki sessel ve anlamsal bağ, sözün akıcılığı ve anlaşılabilirliği, konuşmayı yapan kişinin konumu, kıyafeti, tavır, davranış ve mimikleridir (bkz. Tâhâ Huseyn, “Arap Belâğati: el-Câhiz'den Abdu'l-Kâhîr'e Kadarki Süreç”, trc. Zafer Kızıklı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:2 (2010), ss. 433-460, s. 7 vd.).

³ Özellikle IV. Yüzyıldan sonra Belâğat, müstakil bir ilim halinde teşekkül etmeye ve terimleri belirlemeye başlamıştır. Ebû Hilâl el-Askerî'nin (ö.400/1009) *Kitâbu's-Snâateyn*'i İbn Reşîk'in (ö.463/1070) *el-Umde*'si, Abdülkâdir el-Cürcânî'nin (ö.471/1078)'nin *Delâilu'l-Îcâz*' ve *Esrâru'l-Belâğa*' adlı kitapları bu dönemin tipik eserleridir. Böylece Belâğat, Me'ânî, Beyân, ve Bedî'den ibaret şeklini almıştır (Bkz. el-Rummânî, Ebû'l-Hasan, el-Hattâbî, Ebû Süleyman, el-Cürcânî, Abdülkâhîr, *Selâsu Resâil fi'l-Îcâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ahmed Halefullah, Muhammed Zaglul Selâm, Dârü'l-Maârif Kâhire ts., mukaddime).

⁴ Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve'tebyîn*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1968, I/94 vd..

⁵ Askerî, *Snâateyn*, s. 13.

Aristo'yu (ö. M.Ö. 321), “sözün anlam ve özelliklerini kavrayabildiği hâlde, dili tutuk ve kendini ifade edemeyen biri”⁶ olarak ifadesi nedeniyle, Câhız'ı istisnâ etmektedirler. Câhız'a göre Belâğat bir menhec, sınırlı ve muayyen bir metot ilmi olduğu kadar estetikselidir⁷ ve ona göre 'Bedî'in, Belâğata ilişkin kullanımı, sadece Araplara özgü bir durum olup diğer milletler bunu bilmemektedir.⁸

Kelâmın etkisi ile Belâğatın mantıksal bir boyut kazanması sonucu değişmesi ise bir bozulma olarak değerlendirilmiş ve Arap dünyasından uzaklık ile yabancı kültürde olmak bu bozulmanın nedeni olarak görülmüştür.⁹ Bu bağlamda tarih boyunca pek çok tartışma yaşanmıştır. Nitekim Ebû Bişr Matta (ö. 328/938) ile Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında geçen mantığın gerekliliğine dair olan tartışma bunun örneklerinden birisidir.¹⁰

Yine Buhterî'nin şu meşhur beyitleri, aradaki tartışmayı ortaya koyması bakımından iyi bir örnektir:

كَلَفْتُمُونَا حُدُودَ مَنْطِقِكُمْ - فِي الشَّعْرِ يُلْغِي عَنْ صِدْقِهِ كَذِبُهُ
وَلَمْ يَكُنْ ذُو الْفُرُوحِ يَلْهَجُ بِالْ - مَنْطِقِ مَا نَوْعُهُ وَمَا سَبَبُهُ
وَالشَّعْرُ لَمْحٌ تَكْفِي إِشَارَتُهُ - وَلَيْسَ بِالْهَذْرِ طَوَّلَتْ خُطْبُهُ

“Şiirin yalanı doğrusunu iptal ettiği halde mantığının sınırlarıyla bizi sorumlu tutunuz.

Halbuki çeşidi ve sebebi ne olursa olsun İmru'u'l-Kays, mantıkla söz söylememişken,

Ve yine şiir, boş sözlerle hitabı uzatılmayan, işareti yeten anlık bir bakışken.”¹¹

Bu tartışmaların yanı sıra, söz ve hitâbet sanatıyla ilgilenen Belâğatın, lafız (form, söz söyleme, söz giysisi, ifade etme) ve mânâ (anlam, mânâ, fikir, concept, konu, ana mesele) ilişkisini inceleyerek anlamın tespiti ve sözün muktedâ-i hâle/duruma uygun bir şekilde ifade edilmesini konu edinen Meânî kısmı,¹² îcâz ve zû vücûh/farklı mânâlara muhtemel olan nassın birbirinden farklı anlamalara konu olması nedeniyle öteden beri Kelâmcıların uğraş alanı olmuştur. Nitekim bir taraftan Kur'an'da mecâzın olmasını asla kabul edilemez gören aşırı literal yaklaşım, diğer taraftan onun neredeyse her ifadesini bir takım bâtnî anlamlara hamleden öznel yorumlamalar, Kelâmcıların bir zorunluluk

⁶ Câhız, *Beyân ve Tebyîn*, III/12.

⁷ Şevki Dayf, *el-Belâğa Tetavvur ve Târîh*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1983, s. 369; Ahmed Matlûb, *Menâhicun Belâğîyyetun*, Vekâletu'l-Matbûât, Beyrut 1983, s. 226.

⁸ Câhız, *Beyân ve Tebyîn*, III/12.

⁹ Şevki Dayf, *Belâğa Tetavvur ve Târîh*, s. 240; Muhammed Ali Sultânî, *Mea'l-Belâğati'l-Arabiyye fî Târîhihâ*, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimaşk 1978.

¹⁰ Yâkût el-Hamevî, *el-İrşâdu'l-Erib ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Dâru'l-Fikr 1980, III/105 vd.; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, (Çev. Turan Koç), İstanbul, 2000, s. 32.

¹¹ Buhterî, *Dîvânu'l-Buhterî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, I/196.

¹² Ekmelüddîn, *el-Bâbertî, Şerhu't-Telhîs*, thk., M. Mustafa Ramazan Sûfiyye, Câmiatu'l-Fâtih, el-Münşeatü'l-Âmme li'n-Neşr, Trablus 1983, s. 159 vd..

olarak Meânî ile ilgilenmesini gerekli kılmıştır.¹³ Bu durum beraberinde, nassı anlamada kasd-ı mütekellimin yani konuşanın kastının tespiti için çalışan ve doğru yorumun sınırlarının belirlenmesi için metodoloji üreten Kelâmcıları, Meânî ilminde sistematik anlamda söz sahibi olacak ve ona yön verecek bir konuma getirmiştir. Ayrıca İslâm öncesinde de Arapların güçlü bir Belâğata sahip olmaları, Kur'ân'ın onlara meydan okuması yönüyle en üst derece belîğ olmasının gerekliliği, Kelâmcıların Belâğat üzerinde durmalarını gerektiren diğer bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Böylece sistemleşen Meânî, lafız-mânâ ilişkisini ve sözün duruma uygun bir şekilde ifadesini,¹⁴ Beyân, bir maksadın birbirinden farklı usûllerle en güzel ifade üslûbunu,¹⁵ Bedî' ise maksadı ifadede yeterli olan söze mânâ ve âhenk açısından güzellik verme yollarını gösteren edebî sanatları¹⁶ konu eden Belâğatın alt birimleri olarak teşekkül etmiştir. Kelâmcı için öncelikle Meânî daha sonra da mânânın beyanı önemli olduğu kadar, o mânâyı ifade edecek lafız seçimi de son derece önemlidir. Sözelimi Câhız'a göre bir ifadede mânâ lafızla, lafız da mânâ ile adeta bütünleşmeli, biriyle diğeri kolayca anlaşılmalıdır ki o ifade belîğ niteliğini almaya hak kazansın.¹⁷

Sekkâkî'nin, haber, inşâ, takdîm, te'hîr, mecâz ve kinâye olarak kısımlara ayırdığı¹⁸ Me'ânî, sözlükte "ma'nâ/kastolunan" ve "içerik" anlamındadır. Nitekim bir kelime olarak *ma'nâ*, genellikle 'mefhûm' ve 'anlam' demektir. Meânî de onun çoğuludur. Bu bağlamda söz konusu kavram, Kur'ân âyetlerinin tefsîri ve te'vîli için de kullanılmış, âyetlerin mânâlarını, ya da anlaşılması zor olan ifadelerini açıklamak için eserler¹⁹ meydana getirilmiştir.²⁰

Ayrıca "ve *ma'nâ zalike*" (ve bunun anlamı şudur:) terkîbindeki kullanım ile Kelâm ilminin adını almasına etkenlerden biri sayılan "الكلام في..." "el-Kelâmu fi ..." (bu konudaki söz şudur:) şeklindeki klasik tarihî kullanımlar²¹ Kelâm-Meânî ilişkisini gösteren bir diğer unsurdur. Bu nedenle özel bir terim olarak Meânînin gelişimi, şiir teorisi ile ilgilenen literatürün gelişiminden daha farklı olarak Kelâm ile gerçekleşmiştir. Zira Kelâmcılar *mânâ* ve *lafız*

¹³ Fahreddin er-Râzî, *Nihâyeti'l-Îcâz fi Dirâyeti'l-Îcâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Daru Sadır, Beyrut 2004, s. 34 vd..

¹⁴ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 159 vd..

¹⁵ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 463 vd..

¹⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 613 vd..

¹⁷ Câhız, *Beyân*, I/115.

¹⁸ Ahmed Matlûb, *Menâhicun Belâğîyyetun*, s.266.

¹⁹ Daha çok luğavi tefsir özelliği gösteren bu eserler Meânî'l-Kur'ân, Garîbu'l-Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Vücûh ve Nezâir gibi başlıklar altında Kur'ân ilimlerinin ilk örneklerini teşkil etmiştir (bkz. Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996, s. 249-254).

²⁰ Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mucâşî Ahfeş el-Evsat, *Lemehâtun Belâğîyyetun fi Meânî'l-Kur'ân*, haz. Fethi Abdülkadir Ferid, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kâhire 1983, s. 13-35.

²¹ Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 2010, s.15.

kelimelerini “muhteva” ve “şekil” veya “mevzû” ve “ifade üslûbu” şeklinde konu ederlerken, Kelâmî eserlerinde Mantıkla olduğu kadar Meânî ile de iç içedirler.

Kelâmla birlikte gelişen Meânînin, sistematik bir ilim haline geldiğinde, stilistik sentaks diğer bir ifade ile sözdizimi üslûbu ve cümle ilişkileri sentastik analiz ve semantiği kuşatan Belâğatın bir branşı haline geldiği görülür. Bunun için Kelâmcılar Meânîye dair ürettikleri teorilerinde Felsefe ve Mantıktan istifade etmişler, Mantık ölçütlerini Meânîye uygulamışlardır. Zira her ne kadar bir cümlenin ilk ‘mânâ’sı vad’/adlandırma, nahiv ve sarf/dil bilgisi ve gramer ile anlaşılabilir da sözgelimi ifadede kullanılan bir te’kid edatı nedeniyle o cümlenin bir tereddütü gidermek veya bir inkâra cevap için olduğunun tespiti gibi ‘ma’na’l-mânâ’sı ancak teemmül yani akıl yoluyla anlaşılabilir.²² Ancak akıl ve Mantık merkezli bu Kelâmî yaklaşım, bazı düşünürler tarafından Arap Belâğatının orijinalliği yitirmesi, estetikten önermelere dönüşmesi olarak değerlendirilmiş ve şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır.²³ Zira onlara göre Meânîde ölçü mantık değil estetik olmalıdır.²⁴

Halbuki Kelâmcılar estetiği ihmal etmiş değildir.²⁵ Hattâ ekollerin birbirlerine karşı getirdikleri delillerde estetiğin baz alındığı pek çok konu da vardır.²⁶ Sözgelimi Mu’tezile, âhirette Allah’ın görülmesini kabul etmeyişlerine bağlı olarak, “إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ” “Rablerine bakarlar”²⁷ âyetini, “Allah’ın nimetini beklerler” şeklindeki te’vîline karşı Ehl-i Sünnet Kelâmcıları biri gramatik diğeri estetik merkezli iki cevap vermişlerdir. ‘Bekledi’ anlamı verilen ‘الانتظار’ ‘intizâr anlamındaki’ ‘ne-za-ra’ fiili, mef’ulünü harfî cersiz almalıdır.²⁸ Ayrıca âyetin konumunun medih/övgü makamı olduğu açıktır. Çünkü siyâk ve sibâk inananlara ikrâmı öngörmektedir ve makam medh makamıdır. Bu bağlamda Sünnî Kelâmcılar “nimet için bekletilmek ikrâma aykırıdır”²⁹ çıkarımında bulunarak sözüün bağlamındaki estetikten bir hüküm çıkarmışlardır. Ayrıca bu durum, Kelâmcıların kafiye ve nazım merkezli bir estetikten ziyade akıl ve anlama merkezli estetiği baz aldıklarını da göstermektedir.

Yine Sekkâkî’nin “konuşanın mânâyı ifadesinde kelimelerin terkiât özelliklerine riayet etmesi, teşbîh mecâz ve kinâye gibi edebî üslupları yerinde ve doğru kullanması”³⁰ şeklinde tanımladığı Belâğat anlayışında estetik

²² Abdülkâhir Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şakir, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1989, ss. 262-263.

²³ Şevki Dayf, *Belâğa Tetavvur ve Târîh*, s. 375 vd..

²⁴ Şevki Dayf, *Belâğa Tetavvur ve Târîh*, s. 375.

²⁵ Râzî, *Nihâye*, s. 38, 49.

²⁶ Râzî, *Nihâye*, s. 39.

²⁷ el-Kıyâme 75/23.

²⁸ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fi'l-Kelâm*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1717, vr.191-a.

²⁹ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 190-a, b.

³⁰ Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siraceddin, *Miftâhu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 415.

kesinlikle ihmal edilmiş değildir. Burada Belâğata çok yakın bir kavram daha ortaya çıkmaktadır. O da sözün; lâfız, mânâ ve âhenk itibariyle kusursuz olması anlamına gelen, diğer deyimle, lâfızların söylenişinin tatlı, söylenirken anlamının kolayca zihne yerleşmesi demek olan fesâhattir.³¹ Bu özellik ile kelime ve cümle ahengine, kişinin kelime haznesine ve uygun kelimeyi seçme melekesine vurgu yapılmış olmaktadır. Belâğat ancak fasih bir sözün, yerine, konumuna ve söylenen kişiye göre söylenmesi ile gerçekleşeceğine göre³² bütün bunlardan Kelâmcıların estetiği ihmal ettiği çıkarımını yapmak hata olur.

Müslümanların genişleyen coğrafya sonucu diğer milletler ile temasa geçmesi ve felsefî eserlerin tercüme faaliyetleri, tabii olarak Belâğat alanında da değişim ve dönüşümleri kapsayan metotların ortaya konulmasını gerekli kılmıştır. Kelâmın Meânîye ilişkin metotları da bunlardan birisidir. Zira farklı Kelâm ekollerinin kendi düşüncelerini haklı çıkarmak adına Kur'ân'dan delil getirmeleri Kelâmcıları, Mantık ve doğru anlama merkezli bir anlama metodu geliştirmeye zorlamıştır.

Mantık, doğru tanım ve kıyası, yanlış tanım ve kıyastan, kesinlik ifade eden bilgileri, kesin olmayanından ayıran, dolayısıyla doğru muhâkeme ve doğru düşünmeyi öğreten bir ilimdir. Bu nedenle Mantık, diğer bütün ilimlerin ölçüsü konumundadır.³³ Ayrıca “şiire göre vezin, iraba göre nahiv ne ise, akîl delillere göre mantık da odur. Zira tıpkı şiirin ölçüsüz olanı, ölçülüsünden ancak aruz ve kafiye, i'rabın doğru olanı hatalı olanından ancak nahiv ile ayrıldığı gibi, akıl yürütmelerin doğru olanı yanlış olanından ancak Mantığın koyduğu ölçüler ile ayrılır.³⁴ Fârâbî'ye göre de mantık nahiv gibidir. Zira Mantığın akıl ile ma'kule nisbeti, nahvin (dilbilgisinin konusu cümle olan kısmı) dil ile kelimelere nisbetine benzer.³⁵

Şiir ve nesir kritiği bir kenara bırakılacak olursa³⁶ rengini Kelâmın verdiği Belâğat eserlerinin Hicrî IV. asırdan itibaren olgunlaştığı söylenebilir. Bu alanda yazılan eserlere birkaç örnek verecek olursak:

³¹ Râzî, *Nihâye*, s. 36.

³² Askerî, *Sinâateyn*, s. 19; Sekkâkî, *Miftâh*, s. 415 vd..

³³ Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Mısır 1961, s. 36.

³⁴ Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, nşr. Süleyman Dünya, Kâhire 1961, s. 59-60.

³⁵ Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, thk. Osman Muhammed Emin, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1949, s. 54.

³⁶ Zira Yunan Felsefesinin etkisi kendisinde görülen bazı ilk dönem şiir tenkitçileri vardır. Sözelimi Kudâme b. Cafer'in (ö. 337/948) *Cevâhiru'l-Elfâz* adlı eseri bunlardan birisidir. Ancak bu eserde aşk, hiciv, methiye vb. gibi nazmın/şiirin gayeleri üzerinde durulurken, ma'nâ, me'ânî, lafız ma'nâ ilişkisi, lafzın ma'nâ'ya delaleti gibi konularda Kelâmî üslupta olduğu gibi ince ayrıntılar söz konusu değildir (bkz. Kudâme b. Cafer, *Cevâhiru'l-Elfâz*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985; Şevki Dayf, *Belâğa Tetavvur ve Târîh*, s. 227 vd.). Kudâme dışında Aristo'dan özellikle onun Mantık ve Cedelinden etkilenen Ebû Abdillâh et-Tenvihî, Yahya b. Hamza el-Alevî, İshâk b. Vehb gibi isimlerden de bahsedilebilir (bkz. Şevki Dayf, *Belâğa Tetavvur ve Târîh*, s. 370).

1. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209), *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*.
2. Ebû Ya'kub Siraceddin es-Sekkâkî (ö. 626/1229), *Miftâhu'l-Ulûm*.
3. Ebû'l-Hasan Hazim Kartâcî (ö.?), *Minhacü'l-Bülağâ ve Siracu'l-Udebâ*.
4. Hatîb el-Kazvînî (ö. 750/1350), *Miftâhu'l-Ulûm'un Telhîsi ve el-Îzâh fî Ulumi'l-Belâğâ*.
5. Ebû Hamid Bahauddin Ahmed b. Ali b. Abdilkafî Sübkî (ö. 773/1372), *Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*.
6. Ebû Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî, (ö. 786/1384), *Şerhu't-Telhîs*.
7. Sa'deddin Mesud b. Ömer et-Teftazânî (ö. 792/1390), *Mutavvel ve Muhtasarü'l-Meânî*.

Ehl-i Sünnet Kelâmcılarının Belâğata ilişkin eserinde, sıdk-kizb/doğru - yalan, aklî mecâz türünün lügavî mecâzdan farkı, mecâzla te'vîl arasındaki ilişki, aklî hakikat ve mecâzın vakiyla uyuşup uyuşmaması, gerçek failine isnad edilmeyen fiillerin, isnad sebebi ve türü,³⁷ îcâz ve itnâb vs. gibi konulara değinmesi, Meânîye dair eserlerinin de adeta Kelâmî bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Sözelimi Kelâmcıların mecâza verdiği önem açıktır. Nitekim Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) Ehl-i Zâhir olarak zikrettiği Kur'ân'da mecâz olduğunu kabul etmeyen düşünce akımının, mecâzı yalanla eşdeğer gördüğünü ve hakikatin yalın şekilde ifade edilmesinden âciz kalındığında ancak başvurulabilecek bir tarz kabul ettiklerini nakletmiştir. Onlara göre Allah, yalandan da acizlikten de münezzehe olduğu için Kur'ân'da mecâz olamaz. Bunun için Allah Kelâmı halis hak ve hakikattir ve onda mecâz yoktur.³⁸ Yine İbn Teymiyye salih amele mecâzen îmân diyen ve onun hakikatının sadece tasdik olduğunu kabul ederek ameli dışarıda bırakan anlayışı merdud kabul etmiştir.³⁹

Bâtînî yaklaşıma göre ise Kur'ân'ın lafızları kısır/kabuktur. Bu nedenle onun hemen her ifadesinde mecâz vardır.⁴⁰ Sözelimi "Kur'ân üç kısımdır: üçte biri bizim ve düşmanlarımızın, üçte biri sünen ve emsâl, üçte biri ise farzlar ve ahkâm hakkındadır"⁴¹ şeklinde rivâyeti esas alan Şia'ya göre pek çok âyet

³⁷ Râzî, *Nihâye*, s. 86, 76, 99, 113 vd..

³⁸ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kâhire 1970, IV/448; Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kâhire 1968, I/38- 40.

³⁹ Takîyyuddîn Ahmet b. Ahdilhalim İbn Teymiyye, *Kitabu'l-Îmân*, Beyrut 1983, s. 105.

⁴⁰ Hüî, Âyetullah Ebû'l-Kâsım, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân el-Medhal ve Fâtîha'l-Kitâb*, Dâru'z-Zehra, Beyrut 1992, s.263 vd..

⁴¹ Kuleynî, Ebû Cafer, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, tashih: Ali Ekber el-Gaffarî, Dâru Saab, Beyrut 1980, II/627; Hâşim Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1999; I/21; Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, tashih Hüseyin A'lemî,

mecâzî anlamda tefsîr edilmiştir. Örneğin “لَا تَتَّخِذُوا لِلْهَيْنِ اثْنَيْنِ إِمَّا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِذَا بَيَّأْتُمْ لَا تَتَّخِذُوا” “İki tanrı edinmeyin, O ancak bir tek Tanrı'dır” âyetinin tefsîri, “فَارْهَبُونِ” “iki imam edinmeyin. Ancak bir imam vardır” şeklinde yapılmış,⁴² Müteşâbihâtta olan âyetler sözgelimi “كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ” “O'nun vechinden/zâtından başka her şey yok olacaktır”⁴³ ile “وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ”⁴⁴ âyetlerinde geçen “vech” lafzından muradın ‘imamlar’ olduğu belirtilerek mecâza dayalı bir tefsîr ortaya konmuştur.⁴⁵

Bu nedenle Kelâmçıların Meânîdeki metotları arz ve tahlîl, münakaşa, mücadele, münazara, sebr ve taksîm, lügat ve aklî kıyaslardan oluşmuştur. Onların temel gayeleri, Allah'ın kitabı Kur'ân'ı en iyi şekilde anlamak ve anlatmaktır.⁴⁶ Bu bağlamda Kelâmçılar, Kur'ân'da, asla bitmeyecek inceliklerin, tükenmeyecek şaşırtıcı ve hayret verici nüktelerin bulunduğunu belirtirken,⁴⁷ Kelâma dair bir problemi çözmek için bir âyeti delîl getirirken veya bir hadisi anlamaya çalışırken yada Arapça'nın inceliklerine dair bir meseleyi tartışırken tüm birikimlerini kullanmışlardır. Mantığı kullanmalarına gelince, delâlet ettiği hakîkati yansıtmaması bakımından söz, kasd-ı mütekellimin yani konuşanın kastının göstergesidir ki bu akılla anlaşılır.⁴⁸ Dolayısıyla ciddiyetle ortaya konan sözün anlaşılması için, bilgi, zekâ, olgunluk ve sezgi kadar; bedendeki ruh mesabesinde olan mânânın ortaya çıkmasını ses, tavır, harf ve kelime gibi gereçler sağlamaktadır.⁴⁹ Bununla birlikte te'vîl aklî bir veriden hareketle yapılabilir.⁵⁰ Sözgelimi Hz. İbrahim hakkında; “Gece basınca bir yıldız gördü, “bu benim Rabbim” dedi; yıldız batınca, “Batanları sevmem” dedi”⁵¹ âyetinde “ta'riz” yani dokundurma söz konusudur. Yani âyetin “Bu benim Rabbim! (öyle mi elbette değildir) şeklinde tonlanmasıyla, “Bu benim Rabbim!” şeklinde ifade edilmelidir. Yine söz konusu âyette özellikle batma ve doğmaya dikkat çekilerek

Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1982, I/24; Hâşim el-Bahrânî, *el-Levâmiu'n-Nûrâniyye fî Esmâi Ali ve Ehl-i Beyti'l-Kur'âniyye*, Salim el-Temîmî, Kum 2000, s. 6.

⁴² Ayyâşî, Ebû'n-Nasr, *Tefsîr*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1991, II/261; Bahrânî, *Burhân*, II/373; Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a, *Tefsîru Nuri's-Sakaleyn*, thk. Ali Aşur, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut 2001, III/60.

⁴³ el-Kasas 28/88.

⁴⁴ er-Rahmân 55/27.

⁴⁵ Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim, *Tefsîr*, thk. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî, Mektebetü'l-Hüdâ, 1387, II/147; Muhammed b. Ali Kerâcîkî, *Kenzü'l-Fevâid*, thk. Abdullah Ni'me, Dârü'z-Zehair, Kum 1990, 219; Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Dureri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983, XXIV/193.

⁴⁶ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 126 vd..

⁴⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 82 vd..

⁴⁸ Râzî, *Nihâye*, s. 38; Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 206-a vd..

⁴⁹ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 209-a.

⁵⁰ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 190-a, b.

⁵¹ el-En'âm 6/76.

yıldızların battığı halde onları temsil eden putlara tapınılmasındaki çelişkiye vurgulu bir işaret vardır.⁵²

Yine “Yahudiler ve Hıristiyanlar, “Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz” dediler. De ki: O halde niçin günahlarınızdan ötürü (Allah) size azâb ediyor?”⁵³ meâlindeki âyette ifade edildiği üzere onlar, Allah'ın kendilerine bir baba gibi şefkatli kendilerinin de Allah yanında oğlu gibi nazlanabilecek yakın ve kıymetli olduklarını iddia ettikleri düşünülürse kullanım mecâzî, Hz. İsa'yı ilâh edindikleri dikkate alındığında ise ifade hakîkî/gerçek anlamındadır. Söz konusu âyetten: “Siz Allah'ın oğulları değilsiniz” hükmü çıktığına göre, her iki dava da çürütülmüş olmaktadır. Bâbertî'ye göre ilk âyette ifade edilen Kelâmî metot istisnâî, diğer üçünde ise iktirânî'dir. Zira son üç âyette kıyasın neticesinin aynı veya zıttı, mukaddemelerinin/öncüllerinin birisinde bilfiil zikredilmemiştir. “Allah'tan başka ilahlar olsaydı, o zaman onlar fesada giderlerdi”⁵⁴ âyeti Bâbertî'ye göre aynı zamanda şartî bir kıyasır. Çünkü âyette geçen “lev” şart edatıdır. Bâbertî bu örnekleriyle tek bir mukaddimenin de suğrâ⁵⁵ veya kübrâsının⁵⁶ takdiriyle netice verebileceğini ifade etmektedir.⁵⁷

Mecâza hamletme, akılı aşan konularda değil, akılla çelişen konularda yapılmalı, bu dahi gelişi güzel değil, birtakım şartlara/karînelere bağlı olarak gerçekleştirilmelidir. Lafzın mânâyâ delâletinde, anlam, lafızdan anlaşılırken, lafız ile mânâ arasındaki ilişki için, vad'ına yani tayin edildiği kök anlamına bakılmalıdır.⁵⁸ Bu bağlamda bir nassı anlamadan onun hakikat mi mecâz mı olduğunu değerlendirmeden önce, onun sem'î delil olarak sıhhatine bakılır. Sıhhat tespit edildikten sonra “haddi zatında mümkün olan şey” tasdik edilmeli akılla çelişmedikçe mecâza hamledilmemelidir.⁵⁹ Çünkü bir ifadede asıl olan, hakikat/gerçek anlamıdır. Mecâz iddia edenin, ifadede gerçek anlamda olmasına engel olacak açık bir maniye ortaya koyması şarttır.⁶⁰ Bu bağlamda ğaybî haber olması nedeniyle akılı aşsa da cennet, cehennem, kabir azabı, cismânî haşr vb. konular, akılla çelişmediği için te'vîle gidilemez.⁶¹ Ancak zahirinden Allah'a

⁵² Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 647 vd..

⁵³ el-Mâide 5/18.

⁵⁴ el-Enbiya 21/22.

⁵⁵ Suğrâ: “hadd-i asğarın” bulunduğu, kıyasın birinci kadiyyesi yani küçük önermedir (bkz. el-Ahdarî, Ebû Zeyd Abdurrahman, *es-Süllemü'l-Müevrak fî İlmi'l-Mantık*, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kâhire 1354, s. 56).

⁵⁶ Kübrâ: İkinci kadiyye/İkinci önerme yani, “hadd-i ekber”in bulunduğu cümledir (el-Ahdarî, *Süllemü'l-Müevrak*, s. 56).

⁵⁷ Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, s. 647 vd..

⁵⁸ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 206-a, b; *Şerhu't-Telhîs*, s. 538, 540.

⁵⁹ Bâbertî, *Şerhu Vasiyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'man = Şerhu Vasiyyeti'l-İmâmi'l-A'zam*, thk. Muhammed Subhî el-Âyidî, Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Dâru'l-Feth 2009, s. 131.

⁶⁰ Bâbertî, *Şerhu Umdeti'l-Akâid li'n-Nesefî*, Süleymaniye Ktb. Amcazade Hüseyin Paşa, Nr: 312, vr. 94 b.

⁶¹ Bâbertî, *Şerhu'l-Vasiyye*, s. 132 vd..

uzuv isnadı gibi anlamlar anlaşılabilir ve haberî sıfatların geçtiği âyetler böyle değildir. Bu nedenle müteşâbih ifadeler “لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ” “O'nun(Allâh'ın) benzeri hiçbir şey yoktur”⁶² gibi muhkem âyetler bağlamında te'vîl edilmiştir. Burada te'vîl için diğer nassların yanı sıra lafzın vad'ına ve lügavî anlamına bakılmalıdır. Sözelimi îmânın lügat anlamı ibâdet veya ondan birisi değil 'tasdîk'dir. Bu bağlamda “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ” “Allah sizin îmânınızı boşa çıkartmaz”⁶³ âyetinde namaz için îmân ifadesinin kullanılması mecâzîdir.⁶⁴

Vadî ve lügavî anlamı tespit için Câhiliye Şiiri de ihmal edilmemelidir. Sözelimi Bâbertî, “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى” “Rahman arşa istiva etmiştir”⁶⁵ âyetini te'vîl ederken 'istivâ' lafzının 'istilâ' anlamında olabileceğini belirterek buna Şâir Ahtal (ö. 92/710)'a nispet edilen bir şiirle⁶⁶ delil getirmiştir.⁶⁷ Ona göre istivâ, istikrar anlamında da olabilir. Sözelimi “وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ” “gemi Cudi'ye istivâ etti”⁶⁸ âyetinde 'istivâ', 'istikrâr' yani karar kılma ve sabit olma anlamındadır. Ayrıca mecâz hakikatin izahından aciz kalındığında değil, üstün bir Belâğat üslûbu olduğu için yapılmaktadır. Nitekim özellikle istivâ lafzında, istilâ ve istikrâr kelimelerinde olmayan satır altı anlam 'temedduh'/övgü vardır.⁶⁹

Te'vîlde lafzî/hâfî karînelere olmalıdır. Karîne, bilinmeyen bir şeyin anlaşılmasına yarayan ip ucu; anlaşılması zor olan hususun hak ve hakikatına dâir cüz'i delildir. Sözelimi “وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ” “inanmış oldukları halde, yararlı işler işleyenler...”⁷⁰ âyetinde salih amelin kabulünün, îmânın mevcudiyetine bağlanmış olmasının karînesi hâl cümlesidir.⁷¹ Yine pek çok âyette 've' gibi atıf/bağlaç harflerinin kullanılması îmân-amel ayırımı için güzel bir karînedir. Çünkü sözelimi “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ” âyetinde “îmân ve amel” denildiğinde arada 've' bağlacının kullanılması, ikisinin beraberliğine vurgu yaptığı kadar, birbirinin aynı olmadıklarının da altını çizmektedir. Zira bir şey kendi kendisine, 've' gibi edatlar ile atfedilemez.⁷²

Kelâmcılar, nassı anlamının yanı sıra Kur'ân'ın nazmındaki i'câzın ispatı için de Belâğattan istifade etmişlerdir. Nitekim Kelâm alanındaki yetkinliği kadar, mâhir bir Belâğatçı olan Fahreddin er-Razî, Abdulkâhir el-

⁶² eş-Şûra 42/11.

⁶³ el-Bakara 2/143.

⁶⁴ Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad*, vr. 237-a.

⁶⁵ Tâhâ 20/5.

⁶⁶ Bu şiir: “قد استوى بشر على العراق *** من غير سيف ودم مهران” “Bişr, kılıç kullanmadan ve kan akıtmadan Irak'ı istiva yani istila etti” şeklindedir. Şiir, Bişr b. Mervân hakkında söylemiştir (bkz. Bâbertî, *Şerhu'l-Vasıyye*, s. 100 ilgili dipnot).

⁶⁷ Bâbertî, *Şerhu'l-Vasıyye*, s. 100.

⁶⁸ Hûd 11/44.

⁶⁹ Bâbertî, *Şerhu'l-Vasıyye*, s. 101.

⁷⁰ Tâhâ 20/112.

⁷¹ Bâbertî, *Şerhu'l-Vasıyye*, s. 86.

⁷² Bâbertî, *Şerhu'l-Vasıyye*, s. 86.

Cürcânî'den övgüyle bahsederek onun Belâğat ilmini oluşturmada huccet ve burhanları tertip ettiğini bunun için de biri '*Delâilu'l-Î'câz*' diğeri '*Esrâru'l-Belâğa*' olmak üzere iki eser tasnif ettiğini belirtmiştir.⁷³ Râzî, *Nihâyetü'l-Î'câz* adlı eserinde lafzın mânâya delaleti üzerinde durmuş, onu vad'iyye, akliyye gibi kısımlara ayırmış, kinâye, mecâz ve temsîlin sadece aklî delâlette olabileceğini vurgulamasıyla önemli bir tespitte bulunmuş, Meânîye ilişkin konuları pek çok taksimata ayırarak mantikî çıkarımlar yapmıştır.⁷⁴ Böylece Abdülkâhir el-Cürcânî'nin muhteva (konu), telaffuz ve form (sîğa/kalıp) şeklindeki üçlü taksimi Râzî'de daha da sistematik bir hale gelmiş, o, bir taraftan nassın doğru anlaşılması için hizmet ederken, diğer taraftan Arap Belâğatı alanında yaşanan durağanlığın giderilmesi açısından Belâğata yeni bir dinamizm kazandırmıştır.⁷⁵

Kendisinden sonraki pek çok Belâğatçının öncü kabul ettiği ve eserine şerh, telhîs ve haşiyeler yazdıkları Sekkâkî'nin beş bölümden (Sarf, Nahiv, Mantık, Meânî, Beyân) oluşan *Miftâhu'l-Ulûm* adlı eserinin metodu ve üçüncü bölümünün Mantığa ayrılmış olması, onun bu konuda Râzî'nin takipçisi olduğunun açık bir göstergesidir. Böylece Belâğat sadece arûz ve kâfiye merkezli olmaktan çıkmış, tanım ve delil getirme (hadd/resm ve istidlâl) usûlleri de uygulanmıştır.⁷⁶ Ona göre en kuvvetli Belâğatçılar Mantık ve Felsefeyi dile uygulayan Kelâmcılardır. Zira ince tanımlamalar, konu anlatımları ve tertîb onların eserlerinde müşahede edilmektedir. Sekkâkî'nin bu görüşü kendisinden sonraki Belâğatçılara da yansımıştır.

Böylece Belâğat kitaplarına, lafız ve mânâ hakkında teorik tartışmalar yansımış, tartışmalar, örneklerle desteklenmiştir.⁷⁷ Bu bağlamda Belâğat kitapları, bölümlere ayrılmış ve parçacı bir yaklaşıma göre tertip edilmiştir. Sözelimi değişik mecâz türleri arasındaki farklar araştırılmış, küllî kaideler altında kategorilere, tiplere, ve daha alt birimlere bölümlenmiş, Kelâm, Fıkıh vs. gibi diğer ilimler için hazır malzeme haline getirilmiştir. Hattâ çağdaş Arap ders kitapları da⁷⁸ söz konusu bu mirastan bugün dahî istifade etmektedir.

Sonuç olarak, Kelâmcılar bir ihtiyaç ve zarûrete mebnî Belâğat kitaplarına, teorilerinin ve nazariyelerinin ötesinde uygulamaları gösteren pratik bilgiler içeren Me'ânî kitapları kompoze etmişler, bu suretle teorik edebî/şiir kitaplarına başka bir boyut kazandırarak İslâm düşüncesine bir zenginlik katmışlardır. Bir Kelâmcının edebiyat kaideleri ve normlarını ele alan pratik bir rehber konumunda Meânî kitabı yazmasında herhangi bir çelişki yoktur. Nitekim Meânî, ortaçağ edebiyatını anlama için de, modern okuyucunun

⁷³ Râzî, *Nihâye*, s. 24.

⁷⁴ Râzî, *Nihâye*, s. 35 vd.; Ahmed Matlûb, *Menâhicun Belâğîyyetun*, s. 246.

⁷⁵ Şevki Dayf, *Belâğa Tetavvur ve Târîh*, s. 374.

⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, s. 196.

⁷⁷ Cürcânî, *Delâilu'l-Î'câz*, s. 345-346, 362, 370-371, 374-385.

⁷⁸ Sözelimi bkz. Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-Vâdîha*, Kâhire 1936; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Kâhire 1939; Tabâne, Bedevî Ahmed, *İlmu'l-Beyân*, Kâhire 1967; el-Cündî, Ali, *el-Belâğatu'l-Ğaniyye*, Kâhire 1966.

fazlasıyla istifade ettiği kültürel bir miras durumundadır. Yine Kelâmcıların elde ettikleri teknik örnekler, statik elementler olarak değil, aksine yükselen bir gelişimin parçası olarak ihtiyaçtan hâsıl olan dinamik bir düşüncenin ürünü olarak değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda dil haznesinden alınan ifade, bir dizi işleme tabi tutulmuş, gelişen kavramlar çok aşamalı süreciyle statik konumundan dinamik hale geçmiştir. Böylece Câhiliye şiirinin bir beytinde geçen kavram, Kelâmcının elinde önemli bir malzemeye dönüşmüş, nassı anlamada kullanılan, şekillendirilmiş bir metot haline gelmiştir. Bu esas üzere yazılmış Me'ânî eserleri görünüm olarak, belli bir şekilde sınırlanmış ve bölümlenmiş, lafız-mânâ ilişkisinin kompleks mekanizmasının egemenliğini ihsas ettiren ifadeleri çözümlemede vazgeçilmez bir araç haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülkâhir Cürçânî, *Delâilü'l-İ'câz*, nşr. Mahmûd Muhammed Şakir, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire 1989, ss. 262-263.
- Ahdarî, Ebû Zeyd Abdurrahman, *es-Süllemü'l-Müevrak fî İlmi'l-Mantık*, Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, Kâhire 1354.
- Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Mucâşî, *Lemehâtun Belağiyetun fî Meâni'l-Kur'ân*, haz. Fethi Abdülkadir Ferid, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kâhire 1983.
- Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Kâhire 1939.
- Ahmed Matlûb, *Menâhicun Belâğiyetun*, Vekâletü'l-Matbûât, Beyrut 1983.
- Ali el-Cârim - Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, Kâhire 1936.
- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Kâhire 1968.
- Ammarî, Ali Muhammed, *Kadıyyetü'l-Lafz ve'l-Ma'na ve Eseruhâ fî Tedvîni'l-Belâğati'l-Arabiyye*, Kâhire 1999.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nasr, *Tefsîr*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1991.
- Bâbertî, Ekmelüddîn, *Şerhu't-Telhîs*, thk., M. Mustafa Ramazan Sûfiyye, Câmiatu'l-Fâtih, el-Münşeatü'l-Âmme li'n-Neşr, Trablus 1983.
- Bâbertî, *Şerhu Umdeti'l-Akâid li'n-Neseftî*, Süleymaniye Ktb. Amcazade Hüseyin Paşa, Nr: 312.
- Bâbertî, *Şerhu Vasıyyeti'l-İmâm Ebî Hanife en-Nu'man = Şerhu Vasıyyeti'l-İmâmi'l-A'zam*, thk. Muhammed Subhî el-Âyidî, Hamza Muhammed Vesîm el-Bekrî, Dâru'l-Feth 2009.
- Bâbertî, *Şerhu'l-Maksad fî'l-Kelâm*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1717.

- Buhterî, *Dîvânu'l-Buhterî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve'Tebyîn*, Dârû'l-Fikr, Beyrut 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara 1996.
- Cündî, Ali, *el-Belâğatü'l-Ğaniyye*, Kâhire 1966.
- Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl el-Askerî, *Kitâbü's-Smaateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha, Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1989.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, Daru Sadır, Beyrut 2004.
- Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, thk. Osman Muhammed Emin, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1949.
- Feyz-i Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi*, tashih Hüseyin A'lemî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1982.
- Gazzâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Mısır 1961.
- Gazzâlî, *Mi'yâru'l-İlm*, nşr. Süleyman Dünya, Kâhire 1961.
- Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1999.
- Hâşim el-Bahrânî, *el-Levâmiu'n-Nûrâniyye fî Esmâi Ali ve Ehl-i Beyti'l-Kur'âniyye*, Sâlim el-Temimî, Kum 2000.
- Hûî, Âyetullah Ebû'l-Kâsım, *el-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân el-Medhal ve Fâtiha'l-Kitâb*, Dâru'z-Zehra, Beyrut 1992.
- Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a, *Tefsiru Nuri's-Sakaleyn*, thk. Ali Aşur, Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrut 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Kâhire 1970.
- Kudâme b. Cafer, *Cevâhiru'l-Elfâz*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- Kuleynî, Ebû Cafer, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, tashih: Ali Ekber el-Gaffarî, Dâru Saab, Beyrut 1980.
- Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim, *Tefsîr*, thk. Tayyîb el-Müsevî el-Cezâirî, Mektebetü'l-Hüda, 1387.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Dureri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1983.
- Muhammed Ali Sultânî, *Mea'l-Belâğatü'l-Arabiyye fî Tarihihâ*, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dımaşk 1978.
- Muhammed b. Ali Kerâcîkî, *Kenzü'l-Fevâid*, thk. Abdullah Ni'me, Dâru'z-Zehair, Kum 1990.

- Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş* (Çev. Turan Koç), İstanbul, 2000.
- er-Rummânî, Ebû'l-Hasan, el-Hattâbî, Ebû Süleyman, el-Cürcânî, Abdülkâhir, *Selâsu Resâil fî İcâzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ahmed Halefullah-Muhammed Zaglul Selâm, Dâru'l-Maârif Kâhire ts..
- Sekkâkî, Ebû Ya'kub Siraceddin, *Miftâhu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.
- Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam*, Tekin Kitabevi, Konya 2010.
- Şevki Dayf, *el-Belâğa Tetavvur ve Târîh*, Dâru'l-Meârif, Kâhire 1983.
- Tabâne, Bedevî Ahmed, *İlmu'l-Beyân*, Kâhire 1967.
- Tâhâ Huseyn, “Arap Belâgati: el-Câhiz'den Abdu'l-Kâhir'e Kadarki Süreç”, (trc. Zafer Kızıklı), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51:2 (2010).
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmet b. Ahdilhalim, *Kitabu'l-Îmân*, Beyrut 1983.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihabüddin, *el-İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*, Dâru'l-Fikr 1980.

MUKÂTİL B. SÜLEYMAN'IN MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH ANLAYIŞI

Celil KİRAZ*

ÖZET

Mukâtil b. Süleyman *muhkem* kavramını, anlamı açık olduğu için kendisiyle amel edilen, kutsal kitaplarda ortak olarak emredilen ve nesh edilmemiş âyetler; *müteşâbih* kavramını da, *hurûf-ı mukattaa* gibi anlamı açık olmayan ve bundan dolayı Hz. Peygamber döneminde yaşayan yahudiler gibi birtakım kötü niyetli kişiler tarafından yanlış bir şekilde yorumlanmaya müsait âyetler olarak açıklamaktadır. Öbür taraftan, kendisi de önceki müfessirlerin görüşleri doğrultusunda bu harfleri yorumlamaktadır. Müfessir, genellikle müteşâbih olarak addedilen "haberî sıfatlar"ın ise, gayb âlemiyle ilgili kısmını zâhirî anlamları üzere bırakmakta; şehâdet âlemiyle alakalı kısmını ise farklı şekillerde tevîl etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mukâtil b. Süleyman, Muhkem, Müteşâbih, Hurûf-ı Mukattaa, İbn Abbas

ABSTRACT

Muqâtil b. Suleyman's Understanding of Muhkam and Mutashâbih

Muqâtil b. Suleyman has explained the concept of *muhkam* as verses of the Qur'ân which their meanings are clear and suitable for being put into practise with their this characteristic. He has also explained the concept of *mutashâbih* as the verses of the Qur'ân which their meanings are not clear like *the abbreviated letters (al-hurûf al-mukattaa)* and then they are suitable for misinterpretation by the humans who have evil intention like the jews who lived at the time of the Prophet Muhammad. At the other hand, he has himself explained these letters parallel with the opinions of the former Qur'ânic commentators. The commentator has not interpreted *the hearing attributes of God (al-sifaat al-habariyyah)* which are related with the invisible world (alam al-gayb) and he has left them as they are. At the other hand, he has interpreted the hearing attribute of God which are related with the visible world (alam al-shahadah) by different ways.

Key Words: Muqâtil b. Suleyman, Muhkam, Mutashâbih, The Abbreviated Letters of The Qur'ân (al-Hurûf al-Mukattaa), Ibn Abbas

* Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı.
e-mail: cekiraz@hotmail.com

1. Giriş

Kur'ân âyetlerinin *muhkem* ve *müteşâbih* olarak ikiye ayrılması, Âlu İmrân 3/7. âyette bu doğrultuda yer alan ifadelerle dayanmaktadır. Söz konusu âyetin meâlî şu şekildedir:

“Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun bazı âyetleri *muhkem*dir ki bunlar *Kitab'ın aslıdır (ümmü'l-kitâb)*. Diğerleri de *müteşâbih*dir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki *müteşâbih* âyetlerin peşine düşerler. Halbuki onların tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek seviyeye erişenler: ‘Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafından’ derler. Bunu ancak akl-ı selim sahipleri düşünüp anlar.”

Bu âyette, Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân âyetlerinin bir kısmının *muhkem* ve *Kur'ân'ın temeli/özü* olduğu; bir kısmının ise *müteşâbih* olduğu belirtilmekte; kalplerinde eğrilik bulunanların, insanlar arasında fitne çıkarmak ve Kur'ân'ı kendi hevâ ve hevesleri doğrultusunda yorumlamak amacıyla, bunların *müteşâbih* olanlarına sarıldığı ifade edilmektedir.

Söz konusu âyette geçen *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarının neye tekâbüle ettiği ve burada *müteşâbih* ifadelerle sarıldığı bildirilen kişilerin kimler olduğu, âlimler arasında çokça tartışılmıştır. Bu tartışmalara, günümüze ulaşan ilk tam tefsirin müellifi olarak kabul edilen Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767) da tabii olarak katılmıştır. Bu araştırmada, Mukâtil'in konuyla ilgili yorumları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Aşağıda da görüleceği üzere müellif, İslâmî ilimlerin henüz çok fazla dallara ayrılmadığı erken bir dönemde yaşadığından dolayı olsa gerek, bu konuda farklı yorumlara yer vermemekte; sadece kendisinin tercih ettiği görüşü zikretmekle yetinmektedir.

Mukâtil'in görüşleri, esas itibariyle tefsirinden hareketle ortaya konulmaya çalışılacak; fakat onun, konuyla ilgili benzer görüşleri dile getirdiği, ahkâm âyetlerinin tefsirine dair *Tefsîru'l-Hamsi Mie Âye mine'l-Kur'ân* isimli eserinden ve bazı Kur'ân kelimelerini açıkladığı *el-Vucûh ve'n-Nezâir* adlı kitabından da zaman zaman yararlanılacaktır.

2. Mukâtil'in Muhkem Anlayışı

Mukâtil b. Süleyman, muhkem ve müteşâbih âyetler konusundaki görüşlerini, esas itibariyle bu ayrımın yapıldığı âyet olan Âlu İmrân 3/7. ve Bakara 2/1. âyetin tefsirinde dile getirmektedir. Mukâtil'e göre Kur'ân'ın *muhkem* olan kısmı, "kendisiyle amel edilen" kısmıdır.¹ Ona göre bu muhkem

¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, (tahkik: Ahmed Ferîd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, I, 157. Görebildiğimiz kadarıyla bu görüş, Mukâtil'den önce İbn Abbas (v. 68/687), Dahhâk (v. 105/723) ve Katâde (v. 117/735) gibi ilk dönem müfessirleri tarafından da dile getirilmiştir. Bkz: et-Taberî, *Câmiu'l-*

âyetler, Âlu İmrân 3/7. âyette *Kitab'ın aslı/esası (ümmü'l-kitâb)* olarak nitelendirilmiştir; bunun sebebi, söz konusu âyetlerin Levh-i Mahfûz'da yazılı olması ve bunların bütün ümmetlerin kutsal kitaplarında yer almasıdır. Mukâtil'e göre bu temel ilkeler, "bütün kutsal kitaplarda yazılmış, bütün peygamberlere ve onların ümmetlerine emredilmiş olan hükümler" oldukları için, söz konusu âyette *muhkem* ve *Kitab'ın aslı/esası* olarak nitelendirilmişlerdir.²

Bu noktada Mukâtil, *muhkem* konusuna örnek olarak En'âm 6/151-153. âyetleri zikretmektedir.³ Söz konusu âyetlerin meâli şu şekildedir:

“De ki: Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: [1] O'na hiçbir şeyi ortak koşmayın! [2] Ana babaya iyilik edin! [3] Fakirlik korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin; sizi de onları da biz besliyoruz. [4] Fuşşun açığına da, gizlisine de yaklaşmayın! [5] Haksız yere Allah'ın yasakladığı cana kıymayın! Düşünesiniz diye Allah size bunları emretmiştir. [6] Rüşd çağına erişinceye kadar, yetimin malına sadece en iyi tutumla yaklaşın! [7] Ölçü ve tartıyı adaletle yapın! Biz herkese ancak gücünün yettiği kadarını yükleriz. [8] Konuştuğunuz zaman, yakınlarınızın aleyhine dahi olsa adaletli ve doğru konuşun! [9] Allah'a verdiğiniz sözü tutun! İşte Allah size, iyice düşünesiniz diye bunları emretti. Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; başka yollara uymayın! Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır. İşte sakınmanız için Allah size bunları emretmiştir.” (En'âm 6/151-153)

Görüldüğü gibi bu âyetlerde temel bazı dînî ve ahlâkî emirler sıralanmaktadır. Ayrıca müfessir, Bakara Sûresinin ilk âyetinin tefsirinde de *muhkem* âyetlere örnek olarak bunları zikretmekte; söz konusu âyetlerde zikredilen emir ve yasakların, Yüce Allah tarafından indirilen bütün kutsal kitaplarda yer aldığını; bundan dolayı söz konusu emir ve yasakların, âyette *Kitab'ın aslı (ümmü'l-kitâb)* olarak tavsif edildiğini dile getirmektedir. Ayrıca müellif burada, "Kur'ân'da yer alan hiçbir âyetin bunları nesh etmediğini" de vurgulamaktadır.⁴

Yine müfessir, En'âm 6/151-153. âyetlerin tefsirini yaptıktan sonra da, 'bunların *muhkem* olduğunu', 'hiçbir ilâhî kitapta bunları nesh eden bir hükmün

Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, (tahkik ve tahrîc: Mahmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, trs., V, 192-196. Ondan sonraki dönemde de Ferrâ (v. 207/822) tarafından aynen benimsenmiştir. Bkz: el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403/1983, I, 190.

² Mukâtil, age, I, 157.

³ Mukâtil, age, I, 157. Karş: Ferrâ, age, I, 190.

⁴ Mukâtil, age, I, 31.

bulunmadığını' ve 'bu temel prensiplerin, bütün Âdemoğullarına emredildiğini belirtmektedir.⁵

Kur'ân'da zikredilen bu âyetlerle, Tevrat'taki On Emir'i karşılaştıracak olursak, bu ilkelerin her iki kitapta ortak bir şekilde dile getirildiği daha net görülecektir. Tevrat'ın önemli bölümlerinden biri olan On Emir şu şekildedir:

“Allah şöyle konuştu:

1. Seni Mısır'dan, köle olduğun ülkeden çıkaran Tanrın Rab benim!
2. Benden başka tanrın olmayacak! Kendine yukarıda gökyüzünde, aşağıda yeryüzünde ya da yer altındaki sulara yaşayan herhangi bir canlıya benzer put yapmayacaksın. Putların önünde eğilmeyecek, onlara tapmayacaksın! Çünkü ben, Tanrın Rab, kıskanç bir Tanrı'yım! Benden nefret edenin babasının işlediği suçun hesabını çocuklarından, üçüncü, dördüncü kuşaklardan sorarım. Ama beni seven, buyruklarıma uyan binlerce kuşağa sevgi gösteririm.
3. Tanrın Rabb'in adını boş yere ağzına almayacaksın! Çünkü Rab, adını boş yere ağzına alanları cezasız bırakmayacaktır.
4. Şabat [Cumartesi] Gününü kutsal sayarak anımsa! Altı gün çalışacak, bütün işlerini yapacaksın! Ama yedinci gün bana, Tanrın Rabb'e Şabat Günü olarak adanmıştır. O gün sen, oğlun, kızın, erkek ve kadın kölen, hayvanların, aranızdaki yabancılar dâhil, hiçbir iş yapmayacaksınız! Çünkü ben Rab, yeri göğü, denizi ve bütün canlıları altı günde yarattım, yedinci gün dinlendim. Bu yüzden Şabat Günü'nü kutsadım ve kutsal bir gün olarak belirledim.
5. Annene babana saygı göster! Öyle ki, Tanrın Rabb'in sana vereceği ülkede ömrün uzun olsun.
6. Adam öldürmeyeceksin!
7. Zina etmeyeceksin!
8. Çalmayacaksın!
9. Komşuna karşı yalan yere tanıklık etmeyeceksin!
10. Komşunun evine, karısına, erkek ve kadın kölesine, öküzüne, eşeğine, hiçbir şeyine göz dikmeyeceksin!”⁶

⁵ Mukâtil, age, I, 377-378. Mukâtil b. Süleyman, muhkem âyetlerle ilgili bu görüşlerini, ahkâm âyetlerinin tefsirine dair yazdığı eserinde de aynen tekrarlamaktadır. Bkz: Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru'l-Hamsi Mie Âye mine'l-Kur'ân*, (tahkîk: İsaiah Goldfeld), Dârü'l-Meşrik, Şefâ Amr (İsrail), 1980, s. 275.

⁶ Bkz: Mısır'dan Çıkış 20:1-17; Yasanın Tekrarı 5:6-21.

Görüldüğü gibi On Emir'de, öncelikle ve özellikle *tevhid* ilkesi üzerinde durulmakta; ardından yahudilere mahsus bir hüküm olan Cumartesi günüyle ilgili bazı kurallar zikredilmekte; daha sonra da "ana-babaya iyi davranmak, adam öldürmemek, zina etmemek, hırsızlık yapmamak" gibi Kur'ân'dakilere benzer bazı dînî ve ahlâkî ilkeler sıralanmaktadır.

Ayrıca Hz. Musa'ya verilen ilâhî emirleri içeren levhalardan bahseden A'râf 7/145. âyetin tefsirinde Mukâtil, bu levhalara yazılı olanların muhtevasını da şu şekilde nakletmektedir ki, bunların yukarıdaki On Emir'den bir bölüm olduğu hemen dikkati çekmektedir:

“Ben, kendisinden başka ilah olmayan, Rahmân ve Rahîm Allah'ım! Bana hiçbir şeyi ortak koşmayın! Cana kıymayın! Zina etmeyin! Yol kesmeyin! Ana-babanıza sövmeyin!”⁷

Tevrat'a benzer bir şekilde İncil'de de, -her ne kadar sonradan hıristiyanlar teslis/üçleme inancını benimsemiş olsalar da- tevhid inancı açıkça dile getirilmektedir.⁸ Ayrıca Hz. İsa, Tevrat'ın "adam öldürmeme" emrini hatırlattıktan sonra, "değil kardeşini öldürenin, ona öfkelenenin ve kötü söz söyleyenin dahi yargılanacağını" belirterek, işi daha ileri bir noktaya taşımaktadır.⁹ Yine Hz. İsa, Tevrat'taki "zina yapmama" emrini hatırlattıktan sonra, "bir kadına şehvetle bakan kişinin, yüreğinde onunla zina yaptığını" söyleyerek, hâdiseyi ahlâkî bakımdan bir derece daha ileri götürmektedir.¹⁰

Aslında bütün kutsal kitaplarda ortak bir şekilde emredilen ve yasaklanan fiiller manzumesi, Mukâtil'in zikretmiş olduğu ilkelerden ibaret değildir. Bunun gibi birçok yerde, önceki kutsal kitaplarda emredilen veya yasaklanan ameller zikredilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) de bu konuya dikkat çekmiş; yahudiler tarafından kendisine, Kur'ân'da Hz. Musa'ya verildiği bildirilen *dokuz âyetin*¹¹ neler olduğunun sorulması üzerine, bunların:

“Allah'a hiç bir şeyi ortak kılmayın! 2. Hırsızlık yapmayın! 3. Zinadan kaçın! 4. Allah'ın haram kıldığı cana kıymayın! 5. Mâsum bir kişiyi öldürtmek için sultana gammazlamayın! 6. Sihir yapmayın! 7. Fâiz yemeyin! 8. Günahsız kadına zinâ iftirası atmayın! (Bir diğer rivayete göre: Savaş sırasında cepheyi bırakıp kaçmayın!) 9. Cumartesi yasağını ihlâl etmeyin!”

şeklinde *dokuz emir ve yasak* olduğunu ifade etmiştir.¹² Görüldüğü gibi bu emir ve yasaklardan bir kısmı, yukarıda zikredilen *On Emir* içerisinde geçmektedir.

⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 414.

⁸ Örnek olarak bkz: Matta 4:10; Markos 12:29.

⁹ Bkz: Matta 5:21-22.

¹⁰ Bkz: Matta 5:27-29.

¹¹ Bkz: İsrâ 17/101; Neml 27/12.

¹² Bkz: Tirmizî, *Tefsîr*, 18. Mukâtil ise, Hz. Musa'ya verildiği bildirilen *dokuz âyetin dokuz mucize* olduğunu belirtmekte ve bunları da, Hz. Musa'ya mukaddes topraklarda,

Ayrıca En'âm 6/151-153. âyetlerin yanı sıra, İsrâ 17/23-39. âyetlerde zikredilen aşağıdaki emir ve yasaklar da, kendisiyle amel edilen, nesh edilmemiş ve kutsal kitaplarda ortak bir şekilde hükmedilen ilkeler çerçevesinde değerlendirilebilir:

“Rabbim; [1] sadece kendisine kulluk etmenizi, [2] ana-babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine ‘of!’ bile deme! Onları azarlama! ikisine de güzel söz söyle! Onları esirgeyerek alçakgönüllülükle üzerlerine kanat ger ve: "Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse, şimdi de sen onlara (öyle) rahmet et!" diye dua et! Rabbiniz sizin kalplerinizdekini çok iyi bilir. Eğer siz iyi olursanız, şunu bilin ki Allah, kötülükten yüz çevirerek tevbeye yönelenleri son derece bağışlayıcıdır. [3] Bir de akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını ver! [4] Gereksiz yere de saçıp savurma! Zira böylesine saçıp savuranlar şeytanların dostlarıdır. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür. Eğer Rabbinden umduğun bir rahmet için onların yüzlerine bakamıyorsan, hiç olmazsa kendilerine gönül alıcı bir söz söyle! [5] Eli sıkı olma; büsbütün eli açık da olma! Sonra kınanır, (kaybettiklerinin) hasretini çeker durursun. Rabbin rızkı dilediğine bol verir, dilediğine daraltır. Şüphesiz ki O, kullarından haberdardır, (onları) çok iyi görür. [6] Geçim endişesi ile çocuklarınızın canına kıymayın! Biz, onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir suçtur. [7] Zinaya yaklaşmayın! Zira o bir hayâsızlıktır ve çok kötü bir yoldur. [8] Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın muhterem kıldığı cana kıymayın! Bir kimse zulmen öldürülürse, onun velisine (hakkını alması için) yetki verdik. Ancak bu veli de kısasta ileri gitmesin. Zaten (kendisine bu yetki verilmekle) o, alacağını almıştır. [9] Yetimin malına, rüşdüne erinceye kadar, ancak en güzel bir niyetle yaklaşın! [10] Verdiğiniz sözü de yerine getirin! Çünkü verilen söz, sorumluluğu gerektirir. [11] Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın! Bu, hem daha iyidir hem de neticesi bakımından daha güzeldir. [12] Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur. [13] Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma! Çünkü sen (ağırlık ve azametle) ne yeri yarabilir ne de dağlarla ululuk yarışına girebilirsin. *Bütün bu sayılanların kötü olanları, Rabbinin nezdinde kötüdür. İşte bunlar, Rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdir.* Allah ile birlikte

yani Sînâ Dağı eteklerinde verilen el ve asâ mucizeleri ile, ona Mısır'da verilen tufan, çekirge, kımlı, kurbağa, kan, kıtlık seneleri ve dinar ve dirhemlerin üzerindeki yazıların silinmesi mucizeleri olarak açıklamaktadır. Bkz: Mukâtil, *Tefsîr*, II, 553, III, 298.

başka ilâh edinme! Sonra kınanmış ve (Allah'ın rahmetinden) uzaklaştırılmış olarak cehenneme atılırsın.” (İsrâ 17/23-39)

Bu âyet grubunda da 13 temel dînî ve ahlâkî prensip zikredilmekte; ardından da, burada emredilenlerin *yapılmamasının*, yasaklananların ise *yapılmasının* Yüce Allah katında *kötü* olduğu belirtilmekte; ayrıca bunların, Allah tarafından vahyedilen birtakım *hikmetler* olduğu vurgulanmaktadır.

İbn Abbas'ın daha önce *muhkem* âyetlere örnek verdiği En'âm 6/151-153. ve İsrâ 17/23-39. âyetlerden¹³ ilk grubu, daha önce de belirtildiği gibi Mukâtil de konuya örnek olarak zikretmektedir.¹⁴ Buna göre evrensel ve süreklilik arz eden hükümler içeren âyetlerin *muhkem* olarak kabul edilmesi, ondan daha önce yaşamış olan sahâbe nesline kadar dayanan bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Aslında bunların dışında, kutsal kitaplarda ortak bir şekilde emredilen daha birçok dînî ve ahlâkî hüküm bulmak mümkündür.¹⁵ Mukâtil b. Süleyman, burada yalnızca En'âm 6/151-153. âyetleri zikretmekle sadece bir örnekleme yapmış gibi görünmektedir.

Özet olarak Mukâtil'e göre *muhkem* âyetler;

1. Kendisiyle amel edilen,
2. Bütün kutsal kitaplarda yer alan,
3. Bütün peygamberlere ve ümmetlere emredilmiş ve
4. Hiçbir şekilde nesh edilmemiş olan

temel dînî ve ahlâkî emir ve yasakları içeren âyetlerdir. Yaptığımız karşılaştırmalarda da görüldüğü gibi müfessirin bu yaklaşımı, onun vahiy süreci ve önceki kutsal kitaplar hakkında ne denli geniş bir bilgiye sahip olduğunu da gösterir niteliktedir. Zaten onun tefsirini genel hatlarıyla inceleyen bir kişide de aynı izlenim uyanmaktadır; zira müellif, Ehl-i Kitap'tan bahseden âyetlerin tefsirinde, onların kutsal kitaplarına ve geleneklerine ne kadar hâkim olduğunu göstermektedir.

Muhkem âyetlerle ilgili İbn Abbas'tan ve diğer müfessirlerden gelen rivayetler, Mukâtil b. Süleyman'ın bu anlayışının sahâbe döneminden itibaren dile getirilen bir yaklaşım olduğunu göstermektedir. Mukâtil, İbn Abbas'ın

¹³ Bkz: Taberî, age, V, 193. Ayrıca Zerkeşî de, En'âm 6/151-153. âyetlerin yanı sıra, İsrâ 17/23-39. âyetleri de *nesh edilmemiş* anlamında *muhkem* âyetlere örnek olarak vermekte; bu iki âyet grubunda, -tekrarlar çıkarıldıktan sonra- toplam 17 hükmün bir arada zikredildiğini belirtmektedir. Bkz: ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (tahkik: Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî ve diğerleri), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1410/1990, II, 199.

¹⁴ Mukâtil, age, I, 157.

¹⁵ Kutsal kitapların ahlâkî ilkeler bağlamında bir karşılaştırması için bkz: Celil Kiraz, *Kur'ân'da Ahlâk İlkeleri -Tevrat, Zebur ve İncil'le Mukayeseli Bir Çalışma-*, Emin Yayınları, Bursa, 2007.

görüşünü biraz daha detaylı bir hale getirmiş gibi görünmektedir. Fakat yine de müellif, erken dönemde yaşamış bir âlim olduğu için, sonraki dönemlere göre konuyu sadece genel hatlarıyla ele almış ve zikrettiklerimizden başka herhangi bir bilgi vermemektedir.

Öbür taraftan müellif, önceki kutsal kitaplar hakkındaki geniş bilgisini kullanıp, muhkem âyetlerde geçen bu temel ilkelerin, bütün peygamberlere emredildiğini belirterek meseleye yeni bir boyut kazandırmıştır. Onun muhkem âyetler hakkında benimsemiş olduğu bu yaklaşım, genel olarak makul görülebilecek bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. Mukâtil'in Müteşâbih Anlayışı

Müfessirimiz, Âlu İmrân Sûresi'nin hemen başında, söz konusu âyetlerin Hz. İsa'nın ulûhiyyetini iddia eden *Necran hıristiyanları* hakkında nâzil olduğunu söylemesine rağmen, yedinci âyete geldiğinde konuyu tamamen *yahudilerle* ilişkilendirerek yorumlamaktadır. Ona göre, bu âyette müteşâbih âyetlerin teviline sarıldığı bildirilen kişiler yahudilerdir. Zira müellifin ifade ettiğine göre yahudiler, Kur'ân'da bulunan hurûf-ı mukattaalardan bazılarını duyunca, bu harflerin Ebced hesabına göre kaç ettiğini; buradan hareketle de Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyet süresini hesaplamaya çalışmışlardır.¹⁶

Mukâtil b. Süleyman, bazı Kur'ân kelimelerini açıklamak amacıyla yazmış olduğu *el-Vucûh ve'n-Nezâir* adlı eserinde de *te'vîl* kelimesinin farklı anlamlarını sıralarken, yahudilerin Ebced hesabıyla Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyet süresini hesaplamaya çalıştıklarını; bunun üzerine Yüce Allah'ın, "Onun (müteşâbihlerinin) te'vîlini yalnızca Allah bilir!" (Âlu İmrân 3/7) buyurduğunu; bu ifadeyle kastedilenin, "Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyet süresinin, yalnızca Allah tarafından bilinmesi; aynı şekilde bu hâkimiyetin kıyamet gününe kadar süreceği ve yahudilerin yeryüzünde bir daha hâkimiyet kuramayacağı gerçeğinin de yalnızca O'nun tarafından bilinmesi" olduğunu belirtmektedir.¹⁷

¹⁶ Mukâtil, age, I, 28-31, 156-158. Karş: Ferrâ, age, I, 190-191. Burada Mukâtil, söz konusu yorumu kimden aldığına dair herhangi bir bilgi vermemektedir. Muhammed b. Humeyd er-Râzî - Seleme b. el-Fadl - Muhammed İbn İshâk - el-Kelbî - Ebû Sâlih - İbn Abbâs - Câbir b. Abdillâh b. Riâb senediyle aktarılan benzer bir rivayet için bkz: Taberî, age, I, 216-218. Ayrıca bkz: İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (tahkîk: Sâmi b. Muhammed es-Selâme), Dâru Taybe, 2. baskı, Riyâd, 1420/1999, I, 161-162. Fakat gerek İbn Kesîr gerekse Taberî tefsirindeki rivayetlerin tahrîc ve değerlendirmesini yapan Mahmûd Muhammed Şâkir ve Ahmed Muhammed Şâkir, Taberî tarafından İbn Abbas kanalıyla Câbir b. Abdillâh'tan aktarılan bu rivayetin senedinin *zayıf* olduğunu ifade etmektedirler. Bkz: İbn Kesîr, age, I, 161-162; Taberî, age, I, 218-220'nin dipnotu (Şâkir neşri).

¹⁷ Bkz: Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, (tahkîk: Ali Özek), İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 42.

Meselenin daha iyi anlaşılması için, konuyla ilgili müfessirin yorumlarına detaylı olarak bakmamız gerekmektedir. Mukâtil'in aktardığı bilgilere göre, Medine'deki yahudilerden biri olan Ebû Yâsir b. Ahtab, الم ile başlayan Bakara sûresinin ilk beş âyetini duyunca, kardeşi Cüdey [veya Huyey¹⁸] b. Ahtab'a "Ben Muhammed'den, Yüce Allah'ın Mûsâ b. İmrân'a (Hz. Mûsâ'ya) indirdiği kelimelere benzer bazı kelimeler duydum!" demiş; bunun üzerine kardeşi Cüdey de ona, "acele etmemesini, Muhammed'in durumu iyice ortaya çıkana kadar beklemesini" söylemiştir.¹⁹

Bir süre sonra, içlerinde Ebû Yâsir ve Cüdey b. Ahtab kardeşlerin de bulunduğu bir grup yahudi Hz. Peygamber'e gelmişler; Cüdey, daha önce kardeşinin duyduğunu söylediği Bakara sûresinin ilk beş âyetini Hz. Peygamber'e tekrar okutmuş; sonra da şunları söylemiştir:

"Bu âyetlerdeki 'Elif, Lâm, Mîm. Bu kitap, kendisinde şüphelenmeyen, gayba inanan, namazı kılan ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden infâkta bulunan muttakîler için hidayet kaynağı olan bir kitaptır.' kısmı, bizden (yahudilerden) bahsetmektedir. Devamındaki '(O muttakîler), sana indirilene iman ederler' kısmında bahsedilen de, senin kitabın (Kur'ân)dır. '(O muttakîler), senden önce indirilene de iman ederler' kısmında bahsedilen ise bizim kitabımız (Tevrat)dır. 'Onlar Rablerinden gelen bir hidâyet üzeredirler ve onlar kurtuluşa erenlerdir' kısmı da sizinle (müslümanlarla) ilgilidir; zira siz, hem size, hem de bize indirilene ve aynı şekilde Cennet ve Cehennem'e iman ediyorsunuz. Dolayısıyla bu âyetlerden ikisi bizim hakkımızda, ikisi de sizin hakkınızdadır."²⁰

Akabinde Cüdey, Hz. Peygamber'den, bu âyetlerin kendisine gökten/Allah katından indiğine dair yemin etmesini istemiş; o da bu konuda yemin etmiştir.²¹ Bunun üzerine Cüdey, Hz. Peygamber'e şöyle demiştir:

"Eğer gerçekten doğru söylüyorsan, siz (müslümanlar), 71 yıl hüküm süreceksiniz. Zira Yüce Allah, İsrailoğulları içerisinde, her birisi senin ümmetini haber veren tam bin peygamber görevlendirmiştir. Fakat bu peygamberler, sizin kaç yıl hüküm süreceğinizi haber vermemişlerdir. Ta ki sen şimdi (bu âyetleri okumakla bunu) haber verene kadar..."²²

Görüldüğü gibi Cüdey b. Ahtab, bir taraftan "Hz. Peygamber'in geleceğinin birçok İsrailoğulları peygamberi tarafından haber verildiğini" itiraf

¹⁸ Mukâtil'den farklı olarak Taberî, söz konusu yahudinin ismini Huyey b. Ahtab olarak vermektedir. Bkz: Taberî, age, I, 220-222 (Türkî neşri).

¹⁹ Mukâtil, age, I, 29.

²⁰ Mukâtil, age, I, 29.

²¹ Mukâtil, age, I, 29.

²² Mukâtil, age, I, 29.

etmekte; bir taraftan da duymuş olduğu الم âyetini oluşturan harflerin Ebced hesabındaki değerinden hareketle, "İslâm ümmetinin hâkimiyetinin 71 yıl süreceği" yorumunu yapmaktadır.

Fakat yahudi Cüdey, bunun hemen ardından eski inkârcılığına geri dönüp, beraberindeki yahudilere: "Ümmetinin hâkimiyeti 71 yıl sürecek olan bir peygambere nasıl uyarız?!" demiştir. Bunun üzerine orada bulunan Hz. Ömer, Cüdey'e Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyetinin bu kadar süreceği sonucuna nereden vardığını sormuş; o da الم kelimesinin Ebced hesabıyla 71 ettiğini söylemiştir. Bunu duyan Hz. Peygamber de gülümsemiştir. Bunun üzerine Cüdey Hz. Peygamber'e, "Bunun dışında (bu tarzda âyetler) var mı?" diye sormuş; Hz. Peygamber de ona المص ile başlayan A'râf sûresinin baş tarafını okumuştur. Bu sefer Cüdey, "Bu ilkinden daha büyük; eğer söylediklerinde doğruysan, 232 yıl hüküm süreceksiniz!" demiştir. Akabinde Cüdey tekrar Hz. Peygamber'e, kendisine inen âyetler arasında bunların dışında benzer ifadelerin bulunup bulunmadığını sormuş; o da bunun üzerine, الر ile başlayan Hûd sûresinin ilk âyetlerini okumuştur. Bu sefer de Cüdey, "Bu ilkinden de, ikincisinden de daha büyük; eğer sözünde doğruysan, 463 yıl hüküm süreceksiniz! Allah'tan kork ve sadece doğruyu söyle; bundan başka var mı?" demiş; Hz. Peygamber de, المر ile başlayan Ra'd sûresinin başını okumuştur. Bunun üzerine de Cüdey, "Eğer sözünde doğruysan, 734 yıl hüküm süreceksiniz!" demiştir.²³

Görüldüğü gibi Cüdey b. Ahtab, Hz. Peygamber'in kendisine okuduğu hurûf-ı mukattaaları Ebced hesabına göre hesap etmekte ve bunları birbiriyle toplayarak gitmektedir. Fakat bilindiği gibi Kur'ân'daki hurûf-ı mukattaalar bunlardan ibaret olmayıp, bu harfler değişik kombinasyonlar halinde -ikisi Medenî olmak üzere (Bakara ve Âlu İmrân)- 29 sûrenin başında bulunmaktadır. Eğer Mukâtil'in naklettiği bu haber doğru ise, Cüdey'in bu şekilde sormaya devam etmesi halinde, herhalde Hz. Peygamber, çoğunluğu Mekke döneminde inmiş olan bu harflerin geri kalanını da okuyacak ve yahudiler de iyice şaşkına döneceklerdi. Zira yahudilerin bu mantığına göre Kur'ân'daki hurûf-ı mukattaaların hepsi toplandığında, Hz. Peygamber'in ümmetinin toplam hâkimiyet süresi, 3385 yıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Farklı sûrelerde geçen aynı kombinasyona sahip hurûf-ı mukattaaları sadece bir defa hesapladığımız zaman da bu sayı 1757 olmaktadır. Hurûf-ı mukattaalar içerisinde farklı kombinasyonlar halinde bulunan bu 14 harfi sadece birer defa hesapladığımızda da, karşımıza 1043 sayısı çıkmaktadır. Fakat aşağıda da ifade edileceği gibi, onların hurûf-ı mukattaalar hakkındaki bu yaklaşımı kesinlikle doğru değildir.

Konuyla ilgili Mukâtil'in nakillerine dönecek olursak; bu şekilde bir taraftan Hz. Peygamber ve ümmetinin kendi kutsal kitaplarında haber verildiğini itiraf eden, bir taraftan da onun ümmetinin hâkimiyetinin kısa olacağı

²³ Mukâtil, age, I, 29.

vehminden hareketle Hz. Peygamber'e tâbi olmayı reddeden Cüdey, sözlerinin devamında şunları söylemiştir:

“Senin söylediklerine inanmıyoruz; çünkü senin durumun, (farklı harfler söylediğin için) bize karışık geldi! Senin hangi sözünü esas alacağımızı ve hangisine uyacağımızı bilemiyoruz! Şayet böyle olmasaydı, sana tâbi olurduk!”²⁴

Cüdey'in ardından, -sözlerinden daha insafli olduğu anlaşılan- kardeşi Ebû Yâsir de şunları söylemiştir:

“Ben, bizim peygamberlerimize inenin hak olduğuna inanıyorum. Onlar bize bu ümmetin (Hz. Peygamber'in ümmetinin) hâkimiyet süresini bildirmişlerdir; eğer Muhammed söylediklerinde doğru ise, (onun ümmeti), bu (harflerin sayı değeri toplamı) kadar yıl hüküm sürecektir.”²⁵

Fakat sonunda bu yahudi grubu, hep birlikte “Azını da, çoğunu da inkâr ettik!” diyerek Hz. Peygamber'in huzurundan çıkmışlar; ona Allah katından hakikatin indirildiğini bildikleri halde inkârlarında devam etmişlerdir. Ardından Cüdey ve yanındakiler, kendileri gibi yahudi olan Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarını da yanlarına çekmeye çalışmışlar; fakat onlar, Hz. Peygamber'in söylediklerinin doğru olduğuna inanıp, “Azına da, çoğuna da iman ettik!” diyerek İslâm'a girmişlerdir.²⁶

Sonuç olarak Mukâtil'e göre, Âlu İmrân Sûresi'nin yedinci âyeti, Hz. Peygamber'in hak peygamber ve Kur'an'ın hak kitap olduğunu inkâr eden bu yahudiler hakkında nâzil olmuştur. Ona göre bu âyette yahudiler, Kur'an'da geçen الم, المر ve المر gibi hurûf-ı mukattaaların Ebced değerine göre Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyet süresini hesaplamaya kalkışarak, bu gibi müteşâbih/anlamı kapalı âyetlere kötü niyetli bir şekilde sarılan; bunun sonucunda da hem kendileri yanlış yola sapan, hem de diğer insanları doğru yoldan sapıran fitneci kişiler olarak tavsif edilmişlerdir.²⁷

Ayrıca Mukâtil'e göre, Âlu İmrân 3/7. âyette geçen "Kur'an'ın bu gibi müteşâbih ifadelerinin tevilini sadece Allah'ın bildiği" ifadesi de, "İslâm ümmetinin hâkimiyetinin ne kadar süreceğinin yalnızca Allah tarafından bilindiği" anlamına gelmektedir.²⁸ Dolayısıyla müfessir, onların hurûf-ı mukattaa hakkındaki bu yaklaşımlarının yanlış olduğunu düşünmektedir. Zira söz konusu harflerin, İslam ümmetinin hâkimiyet süresine işaret ettiğine dair ortada herhangi bir delil bulunmamaktadır.

²⁴ Mukâtil, age, I, 30.

²⁵ Mukâtil, age, I, 30.

²⁶ Mukâtil, age, I, 30.

²⁷ Mukâtil, age, I, 30-31, 156-158.

²⁸ Mukâtil, age, I, 31, 158.

el-Vucûh ve'n-Nezâir adlı eserinde de Mukâtil, *te'vîl* kelimesini açıklarken bu âyet üzerinde durmakta; "Müteşâbih lâfızların tevîlini yalnızca Allah bilir" ifadesini, "Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyetinin ne kadar süreceğini yalnızca Allah bilir. Yine Hz. Peygamber ümmetinin hâkimiyetinin kıyamete kadar süreceği gerçeğini ve hâkimiyetin bir daha asla yahudilerin eline geçmeyeceğini de yalnızca Allah bilir." şeklinde açıklamaktadır.²⁹

Müellife göre, âyetin devamında bahsedilen "Dinde derinleşmiş olan ve bu müteşâbih âyetlere iman eden kişiler" de, "Biz, hem bu Kur'ân'ın Allah katından olduğuna iman ettik, hem de İslâm ümmetinin hâkimiyetinin kaç sene süreceği konusunda Allah katındaki bilgiye iman ettik!" diyen, Abdullah b. Selâm ve onunla birlikte İslâm'a giren diğer yahudi âlimleridir.³⁰

Görüldüğü gibi Mukâtil b. Süleyman, Âlu İmrân 3/7. âyette bahsedilen, Kur'ân'ın müteşâbihlerine sarılan kişilerin *yahudiler* olduğunu söylemektedir. Buna göre onlar, Kur'ân'ın yüzlerce muhkem/anlamı açık âyeti dururken, onun anlamı açık olmayan hurûf-ı mukattaalarına sarılmışlar; buradan hareketle Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyet süresini ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken kötü niyetli oldukları, amaçlarının insanları ona iman etmekten uzaklaştırmak olduğu da, sonuç olarak Hz. Peygamber'i inkârda devam etmelerinden ve ona tâbi olmamalarından anlaşılmalıdır. Halbuki Mukâtil'e göre onların yapması gereken, Hz. Peygamber'e indirilen -En'âm 6/151-153. âyetler gibi- anlamları açık, nesh edilmemiş ve Tevrat'la da paralellik arz eden *muhkem* âyetleri göz önünde bulundurarak, ona iman etmek ve tâbi olma. Fakat onların çoğu bunu yapmamış; Hz. Peygamber'in, kendi aralarından değil de Araplardan çıkmasını hazmedemeyerek onu inkâr etmişlerdir.

Öbür taraftan belirtmek gerekir ki, hurûf-ı mukattaaların yahudiler tarafından bu şekilde anlaşılmasını yanlış bulan müfessir, söz konusu harflerin geçtiği diğer yerlerde bunlar hakkında farklı bazı yorumlarda bulunmaktadır. Fakat o, tabii olarak yahudiler gibi "insanlar arasında fitne çıkarmak" veya "onları imandan uzaklaştırmak" için değil, Kur'ân'daki bu harflerin ne gibi bir işlev gördüğünü açığa çıkarmak amacıyla, iyi niyetli bir şekilde mezkûr yorumları yapmaktadır. Nitekim onun hurûf-ı mukattaalarla ilgili yaptığı yorumlara bakıldığında, bunların daha önce İbn Abbas (v. 68/687), Saîd b. Cübeyr (v. 95/713), Mücâhid b. Cebr (v. 103/721), İkrime (v. 105/723), Dahhâk b. Müzâhim (v. 105/723) ve Katâde b. Diâme (v. 117/735) gibi sahâbe ve tâbiûn dönemi müfessirleri tarafından da yapılmış olduğunu görüyoruz.³¹

Birkaç örnek vermek gerekirse; Mukâtil, Meryem sûresinin başında bulunan *كَيْعَص* şeklindeki kesik harflerin, *كَافٍ*, *هَادٍ*, *عَالِمٌ* ve *صَادِقٌ* kelimelerinin kısaltılmış hali olduğunu; dolayısıyla bu harflerin, Yüce Allah'ın "kullarına kâfi gelen", "onlara hidâyet veren", "yarattıkları hakkında bilgi sahibi olan" ve

²⁹ Bkz: Mukâtil b. Süleyman, *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, s. 42.

³⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 31, 158.

³¹ Bkz: Taberî, age, XV, 443-452, XVI, 5-7, XIX, 398, XXI, 400-401, XXIII, 140-142.

"sözünde sâdık olan" yüce bir zât olduğunu bildiren birer övgü ifadesi olduğunu belirtmektedir.³² Ayrıca müellif, Tâ-Hâ sûresinin başındaki طه harflerinin de, Süryânice'de "Ey adam!" anlamına geldiğini³³; Yâ-Sîn sûresinin başındaki يس harflerinin de, Tay Lehçesinde "Ey insan!" anlamında kullanıldığını ve bununla Hz. Peygamber'in kastedildiğini söylemektedir.³⁴

Yine müfessir, Ğâfir ve Fussilet sûrelerinin başındaki حم harflerinin de, تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنْ (takdir edildi) şeklinde bir fiil olarak kabul edilip, devamındaki تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنْ تَنْزِيلِ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ve اللَّهُ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ) düşünülüğünde, "Kur'an'ın Allah katından indirilmesi takdir olundu" anlamına geldiğini belirtmektedir.³⁵ Ayrıca müellif, Kâf Sûresi'nin başındaki ق harfinin de, "bütün kâinatı kuşatan, yeşil zümrüitten yapılmış bir dağ/Kaf Dağı"na işaret ettiğine dair birtakım bilgiler vermektedir.³⁶ Ona göre Kalem sûresinin başında geçen ن harfi de *balık* anlamına gelmektedir.³⁷

Sonuç olarak müellif, Kur'an'daki hurûf-ı mukattaaları bazen Yüce Allah'ın isimlerinden bazılarının kısaltılmış hali, bazen başındaki âyetin -fiil-i mâzî gibi- bir parçası, bazen farklı dil ve lehçelerde anlam ifade eden bir kelime, bazen de dağ, balık gibi hâricî bir varlığı bulunan bir nesne olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla Mukâtil, kendisinden önceki sahâbe ve tâbiûn müfessirleri gibi, bu harflerin birer anlamı olduğunu düşünmektedir. Onun yanlış bulduğu ise, yahudilerin kötü niyetli bir şekilde yaptığı gibi, bu harfleri Ebced hesabına göre toplayıp, aslında tamamen gaybî bir konu olan "İslam ümmetinin hâkimiyet sûresi"ni bulmaya çalışmaktır.

Bu noktada son olarak belirtmek gerekir ki Mukâtil b. Süleyman, genelde *müteşâbih* kavramı çerçevesinde değerlendirilen *yed*, *vech*, *nefs*, *arş* *istivâ* gibi *haberî sıfatlar* hakkında da tek yönlü bir tavır sergilememekte; bazen bunları zâhirleri üzere bırakmakta, bazen de tevil etmektedir. Meselâ müfessir, Yüce Allah'ın *kürsî*'si hakkındaki Bakara 2/255. âyeti zâhirî anlamı üzere bırakmakta; üstelik *kürsî*'yi, hâricî bir varlığı bulunan bir nesne olarak tasvir

³² Mukâtil, age, II, 306. Müellif burada, söz konusu كَيْبِصِ ibaresindeki ي harfinin de, (هَادِي) kelimesinde geçtiğini belirtmektedir. Taberî bu görüşü, İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr ve Dahhâk gibi müfessirlerden aktarmaktadır. Bkz: Taberî, age, XV, 443-452.

³³ Mukâtil, age, II, 324. Bu görüş de İbn Abbas, İkrime, Dahhâk ve Katâde'den rivayet edilmiştir. Bkz: Taberî, age, XVI, 5-7.

³⁴ Mukâtil, age, III, 81. İbn Abbas ve İkrime'den yapılan benzer nakiller için bkz: Taberî, age, XIX, 398.

³⁵ Mukâtil, age, III, 142, 160. Taberî bu görüşü de zikretmekte; fakat herhangi bir kişiye isnad etmemektedir. Bkz: Taberî, age, XXI, 400.

³⁶ Mukâtil, age, III, 267. Taberî bu görüşü de herhangi bir kişiye isnad etmeksizin zikretmektedir. Bkz: Taberî, age, XXI, 401.

³⁷ Mukâtil, age, III, 386. Bu görüş de İbn Abbas ve Mücâhid'den rivayet edilmiştir. Bkz: Taberî, age, XXIII, 140-142. Mukâtil'in hurûf-ı mukattaalar hakkındaki yorumları için ayrıca bkz: İbrahim Çelik, *Mukâtil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu*, Bursa, 2000, s. 109-112.

eden birtakım rivayetlere de yer vermektedir.³⁸ Öbür taraftan müellif, Allah hakkında *nefs* kelimesinin kullanıldığı “Allah sizi kendisinden (nefsinden) sakındırıyor!” (Âlu İmrân 3/28) âyetini ise, "Allah sizi, kâfirleri dost edinme konusunda *azabından* sakındırıyor!" şeklinde tevil etmektedir.³⁹ Mukâtil'in tevil anlayışı üzerine bir çalışma yapan Ömer Türker, onun mutlak gayb alanına giren konularda tevile yönelmediğini ve bu konudaki rivayetleri zikretmekle yetindiğini; bir yönüyle gayb âlemini, bir yönüyle de şehâdet âlemini ilgilendiren veya doğrudan doğruya şehâdet âlemini ilgilendiren konularda ise tevile yöneldiğini belirtmektedir.⁴⁰

4. Sonuç

Mukâtil b. Süleyman'a göre Kur'ân'ın *muhkem* olan kısmı, önceki kutsal kitapların tamamında da benzer bir şekilde yer alan ve nesh edilmemiş ilâhî gerçeklerin ifade edildiği kısımlardır. Onun verdiği örneklerden hareketle, bunların genel itibariyle iman ve ahlâkla ilgili âyetler olduğu söylenebilir. Kur'ân'ın *müteşâbih* olan kısmı da, ilk planda neyin kastedildiği bilinemeyen kısımlardır.

Fakat müellifin de belirttiği üzere Medîne'li yahudiler, insanları doğru yoldan saptırmak ve İslâm'a girmekten vazgeçirmek için, bu tür âyetlerden kabul edilen hurûf-ı mukattaa'yı, Ebced hesabına göre hesaplayıp, buradan İslâm ümmetinin hâkimiyet süresini çıkarmaya çalışmışlar; sonunda da "Biz bu işin içinden çıkamadık!" diyerek inkârlarında devam etmişlerdir. Müfessire göre bu davranış tarzı son derece yanlıştır; zira onların asıl yapması gereken, Kur'ân'ın önceki kutsal kitaplarda da geçen apaçık hükümlerine tâbi olmaktır. Zira İslâm ümmetinin hâkimiyetinin süresini bu harflerden çıkarmaya çalışmak abesle iştigaldir; çünkü söz konusu harflerin buna delâlet ettiğine dair ortada herhangi bir karîne bulunmamaktadır.

Mukâtil, -Bakara ve Âlu İmrân sûrelerinin dışında- hurûf-ı mukattaaaların geçtiği yerlerde ise, bunları sahâbe ve tâbiûndan gelen bazı rivayetler doğrultusunda yorumlamakta; bazen bunların Yüce Allah'ın isimlerinden bazılarının kısaltılmış hali; bazen başındaki âyetin nahiv bakımından bir parçası; bazen farklı dil ve lehçelerde anlam ifade eden bir kelime; bazen de dağ, balık gibi hâricî bir varlığı bulunan bir nesne olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla onun, yahudilerin söz konusu harfler karşısındaki tavırlarında yanlış bulduğu nokta, mutlak olarak bu harflerin yorumlanması değil; bu harflerden hareketle, kötü niyetli ve konuyla hiç ilgisi olmayan bir

³⁸ Mukâtil, age, I, 136.

³⁹ Mukâtil, age, I, 164.

⁴⁰ Ömer Türker, *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'ân'ı Te'vil Yöntemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 1999, s. 35-36, 54-55; a.mlf., "Mukâtil b. Süleyman", *DİA*, XXXI, 135.

şekilde Hz. Peygamber'in ümmetinin hâkimiyet süresini hesaplamaya çalışmalarıdır.

Öyleyse burada belirleyici olan, söz konusu müteşâbih âyetlere hangi niyetle yaklaşıldığıdır. Müslüman müfessirler konuya, bütün Kur'ân âyetlerinin anlamlarını ortaya çıkarmak amacıyla yaklaşırken, Hz. Peygamber dönemindeki yahudi din adamları, insanları aldatarak onları Hz. Peygamber'e ve Kur'ân'a iman etmekten uzaklaştırma amacıyla hareket etmişlerdir. Halbuki onların yapması gereken şey, Kur'ân'ın, kendi kitapları olan Tevrat'la paralellik arz eden muhkem kısımlarını görüp, Hz. Peygamber'e iman etmeleri ve tâbi olmalarıydı. Fakat onlar bunun yerine, kendilerinin arasından değil de Araplardan çıktığı için, hasedlerinden dolayı onu inkâr etmişler; üstelik diğer insanları da ona iman etmekten uzaklaştırmaya çalışmışlardır.

Sonuç olarak Mukâtil b. Süleyman, kendisinden önceki müfessirlerden, özellikle de İbn Abbas'tan etkilenecek, *muhkem* kavramını, anlamı açık olduğu için kendisiyle amel edilen, nesh edilmemiş ve kutsal kitaplarda ortak bir şekilde zikredilen âyetler olarak görmektedir. *Müteşâbih* kavramını da, hurûf-ı mukattaa gibi anlamı açık olmayan ve bundan dolayı -Hz. Peygamber döneminde yaşamış olan yahudiler gibi- birtakım kötü niyetli kişiler tarafından yanlış bir şekilde yorumlanmaya müsait bazı âyetler olarak açıklamaktadır. Mukâtil, genel olarak müteşâbih addedilen haberî sıfatların ise, gayb âlemiyle ilgili olan kısmını zâhirleri üzere bırakmakta; şehâdet âlemiyle ilgili olan kısmını ise farklı şekillerde tevîl etmektedir. Erken bir dönemde yaşamış olan müfessirimiz, konuyla ilgili farklı yorumlara yer vermekten ziyade, sadece kendi tercih ettiği görüşü zikretmekle yetinmektedir.

Kaynaklar

- Çelik, İbrahim, *Mukâtil b. Süleyman ve Tefsirdeki Metodu*, Bursa, 2000.
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî (v. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, I-III, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, 1403/1983.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (v. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I-VIII, (tahkîk: Sâmi b. Muhammed es-Selâme), Dâru Taybe, 2. baskı, Riyâd, 1420/1999.
- Kiraz, Celil, *Kur'ân'da Ahlâk İlkeleri -Tevrat, Zebur ve İncil'le Mukayeseli Bir Çalışma-*, Emin Yayınları, Bursa, 2007.
- Kutsal Kitap -Yeni Çeviri- (Eski ve Yeni Antlaşma; Tevrat, Zebur, İncil)*, Kitâb-ı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul, 2001.
- Mukâtil b. Süleymân: Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî bi'l-velâ el-Horâsânî el-Belhî (v. 150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, I-III, (tahkîk: Ahmed Ferîd), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003.
- , *el-Vucûh ve'n-Nezâir*, (tahkîk: Ali Özek), İlmî Neşriyat, İstanbul, 1993.

- , *Tefsîru'l-Hamsi Mie Âye mine'l-Kur'ân*, (tahkîk: Isaiiah Goldfeld), Dârü'l-Meşrik, Şefâ Amr (İsrail), 1980.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (v. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, I-XXVI, (tahkîk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Kâhire, 1422/2001.
- , aynı eser, I-XVI (İbrâhîm Sûresi 27. âyetin sonuna kadar), (tahkîk ve tahrîc: Mahmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir), Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, trs.
- Türker, Ömer, *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'ân'ı Te'vil Yöntemi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 1999.
- , "Mukâtil b. Süleyman", *DİA*, XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s.134-1356.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh (v. 794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, (tahkîk: Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî ve diğ'lerleri), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1410/1990.

“A’RÂF EHLİ” İLE İLGİLİ HADİSLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Ahmet Emin SEYHAN*

ÖZET

Bu makalede, genellikle İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunu günahı ve sevabı eşit olup cennet ve cehennem arasında bekletilecek kimselerin “a’râf ehli” olduğu düşüncesine götüren bazı rivayetlerin tahrir ve tenkîdi yapılmış ve bu rivayetlerden böyle bir sonucu çıkarmanın mümkün olup olmadığı hususu üzerinde durulmuştur. Ayetlere ve bazı sahih rivayetlere de dayanılarak “a’râf ehli” ile kastedilenlerin; peygamberler, melekler, şehitler, siddîklar ve sâlih kimseler olduğu neticesine ulaşılmıştır. Nitekim araştırmamız sonucunda, daha önce de bu kanaati ortaya koyan bazı İslam âlimlerinin olduğu görülmüştür. Onlar, kanaatimizce Kur’an’ın maksadına uygun bir yorum yapmışlar ve doğru değerlendirmelerin yapılmasına imkân sağlamışlardır. Ancak, günümüzde hâlâ onların bu değerlendirmelerinden gereği şekilde istifade edilemediği ve bazı zayıf rivâyetlere bakılarak isabetli olmayan yorumlara devam edildiği de müşâhede edilmektedir.

Anahtar Kelimeler : A’râf ehli, Sâbikûn, İlliyyîn, Siddîk.

ABSTRACT

A Study of the Hadiths Concerning the “Purgatory People”

In this article, some accounts, which often have led the interpreters to believe that those whose sins and good deeds are equal and will be kept waiting between the Paradise and Hell prove to be “purgatory people” are extracted and commented, and the question whether drawing such a conclusion from these accounts is possible is studied. Based upon the verses and authentic accounts, those who are called by “purgatory people” were determined to be the prophets, angels, martyrs, the sincere and the good. In fact, as a result of our research, it was found that there were also Muslim scholars who put forward this conclusion before. They have made interpretations which are in accordance with the purpose of the Holy Koran and enabled the correct evaluations to be made. Today, however, it is still observed that people do not take advantage of these evaluations as is due and continue to persist in making inappropriate interpretations taking into consideration some weak accounts.

Key Words: Purgatory people, Preceding Ones, Sublime, Sincere.

* Dr., Isparta Merkez Vaizi, İl Müftülüğü, 32100, Isparta/Türkiye.

1. Giriş

Kur'an-ı Kerim'de sadece iki yerde geçen a'râf kelimesiyle kimlerin kastedildiği konusu İslam âlimleri tarafından asırlarca tartışılmış ve bu konuda farklı kanaatlere ulaşılmıştır. Müfessirler, genellikle "a'râf ehli" ile kastedilenlerin cennet ya da cehenneme girmeyi hak edecek durumda olmayan ve ikisinin arasındaki bir yerde bekletilecek kimseler olduğu sonucuna varmışlardır. Onları bu kanaate ulaştıran ise bir takım zayıf ve uydurma rivâyetler ışığında konunun ele alınması olmuştur. Zira bu konudaki rivâyetlerin çoğunluğu, temel hadis kaynaklarından ziyade bazı tefsirlerde yer almaktadır.

Biz bu makalemizde "a'râf ehli" ile kimlerin kastedilmiş olabileceğini Kur'an-ı Kerim ve Sahih Sünnet ışığında incelemeye çalışacağız. Araştırmamızın başlığında da ifade edildiği üzere "a'râf ehli" ile ilgili rivâyetlerden araştırmalarımız sonucu tespit edebildiklerimizin tahrir ve tenkidini yaparak konuyu ele alacağız. Bu çalışmanın amacı, "a'râf ehli" ile ilgili geniş ve kapsamlı bir araştırma yapmak değildir. Zira böyle bir çalışma makalenin hacmini zorlayacaktır. Dolayısıyla bizim bu araştırmamızın temel amacı "a'râf ehli" ile ilgili tespit edebildiğimiz rivâyetleri sened ve metin yönünden değerlendirmek ve Kur'an'ın diğer ayetleriyle konuyu aydınlatmaya çalışmak olacaktır.

Bu itibarla öncelikle "a'râf" kelimesinin anlamı üzerinde duralım.

2. A'râf 'ın Tanımı

(الاعراف) "A'râf" kelimesi, (عرف) "urf" sözcüğünün çoğuludur. "Urf" ise, "tanıma, bilme, tasdik etme, basîret, ferâset, eğriyi doğrudan ayırt etme, muhakeme, idrak, sezîş", "yerden yüksekte olan her şey, bir şeyin bir nesnenin en üstte, en yukarıda olan ve en çok göze çarpan bölümü, yüksekçe yer", "dağ ve tepenin en yüksek kısmı" gibi anlamlara gelmektedir.¹ Nitekim, horozun "urf"unun onun ibiği, atınkinin ise yelesi olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca "a'râf", "cennet ile cehennemi birbirinden ayıran bölgedeki sûrun yüksek kısmının adı" ve "şerefli bir mekan" manalarına da gelmektedir.² İbn Abbâs "a'râf"ı, "şerefli bir şey" şeklinde tarif etmiştir.³ Yine o, "a'râf"ın "horozun

¹ İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Dâru's-Sadr, Beyrut, 1994, IX, 242-243; Râgıb, el-İsbahânî, (502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İstanbul, 1986, s. 496-497; Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, (671/1272), *Tefsîru Kurtûbî*, (I-XX), thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî, Dâru's-Şüab, Kahire, 1372, VII, 211; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, (774/1372), *Tefsîru İbn Kesîr*, (I-IV), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401, II, 22.

² Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 211.

³ Saîd b. Mansur, (227/841), *Sünen*, (I-V), thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilazîz, Dâru'l-Âsımî, Riyad, 1414, V, 147; Taberî, Ebû Ca'fer, (310/922), *Tefsîru't-Taberî*, (I-XXX), Beyrut, 1405, Dâru'l-Fikr, Beyrut, VIII, 189; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn,

ibiğine benzeyen bir duvar (sûr) olduğunu söylemiştir.⁴ Mücâhid ise, cennet ve cehennem arasında, kapıları da olan bir duvar olduğunu belirtmiştir.⁵ Bir sûreye de ismini veren “a’râf” terimi, *Kur’an-ı Kerim*’de iki yerde geçmektedir.⁶ Süddî de bu sûrenin “a’râf” olarak isimlendirilmesinin nedenini; “ashâbü a’râf”ın insanları “tanıması” şeklinde açıklamaktadır.⁷

Kur’an-ı Kerim’de sadece iki yerde “a’râf ehli”nden bahsedilmesi nedeniyle bunların kimler olabileceği konusu tartışıla gelmiştir. Sonunda ise (اصحاب الاعراف) “ashâbü’l-a’râf”tan kimlerin kastedildiği konusunda çok farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Gerek geçmişte gerekse de günümüzde hâlâ savunulmaya devam edilen bu görüşleri kısaca şu şekilde özetlememiz mümkündür.

a. İyi ve kötü amelleri eşit olan mü’minler.⁸

İbn Mes’ûd, Huzeyfe b. el-Yemân,⁹ İbn Abbâs,¹⁰ Şa’bî, Dahhâk, Said b. Cübeyr¹¹ ve Ebû Hanîfe¹² bu görüşü savunmuşlardır. Şurahbil b. Sa’d ise babalarına âsî oldukları halde Allah yolunda cihada çıkan ve orada şehit olanları

(458/1066), *Şuabü’l-İman*, (I-VIII), thk. Muhammed es-Said b. Bisîyûnî Zeğlül, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1410, I, 344.

⁴ Taberî, *Tefsîr*, VIII, 189.

⁵ Taberî, *Tefsîr*, VIII, 189.

⁶ el-A’râf, 7/46. “İki taraf (cennetlikler ve cehennemlikler) arasında bir perde ve A’raf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar vardır ki, bunlar henüz cennete giremedikleri halde (girmeyi) umarak cennet ehline: "Selam size!" diye seslenirler.” el-A’râf, 7/ 48. “(Yine) A’raf ehli simalarından tanıdıkları birtakım adamlara seslenerek derler ki: "Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size hiçbir yarar sağlamadı.”

⁷ Taberî, *Tefsîr*, VIII, 189.

⁸ Taberî *Câmiu’l-Beyân*, Beyrut, 1995, VIII, 250-259; İbn Hazm, *ez-Zâhirî*, Muhammed b. Ali b.Ahmed, (456/1063), *el-Faslü fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nihal*, (I-V), thk. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, ts., IV, 81; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 22-23; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdî, (1361/1942), *Hak Dîni Kur’an Dili*, (I-IX+Fihrist), Eser Neşriyat, İstanbul, ts., III, 2167; Yıldırım, Suat, *Kur’an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâlî*, Zaman, İstanbul, 1998, s. 155; Döndüren, Hamdi, *İnsanlığa Son Çağrı Kur’an-ı Kerim, Meal, Tefsir, Ansiklopedik İndeks*, (I-II), Yeni Şafak, İstanbul, 2003, I, 278, A’râf, 7/46, 45, no’lu dipnot; Yavuz, Yusuf Şevki, “A’râf”, *DİA*, III, 259; Çelebi, İ., *İslam’da İnanç Esasları*, (Bekir Topaloğlu ve Y. Şevki Yavuz ile birlikte), Çamlıca Yay., İstanbul, 2002, s. 318.

⁹ Said b. Mansur, *Sünen*, V, 144, 147; Taberî, *Tefsîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1405, VIII, 190, 199; Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, (606/1209), *Tefsîru’l-Kebîr ev Mefâtihu’l-Gayb*, (I-XXXII-Fihrist), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, XIV, 73; Hâkim en-Nisâbüri, Muhammed b. Abdillâh, (405/1014), *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, (I-IV), thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, II, 350; Beyhakî, *Şuab*, I, 344; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 219.

¹⁰ Taberî, *Tefsîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1405, VIII, 191-192.

¹¹ Taberî, *Tefsîr*, VIII, 192; Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 211.

¹² Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Fâriyâbî, Mektebetü’l-Kevser, Riyad, 1415, s. 203-204.

da bu gruba dahil etmektedir.¹³ İbn Hacer de, “a’râf ehli”nin günahı ve sevabı eşit kimseler olduğu kanaatindedir.¹⁴

b. Dünya hayatında bilgi ve irfan sahibi olan, eğriyi ve doğruyu taşıdıkları işaretlerden ayırt edebilen, ama bu ikisi arasında kesin tavır ve tercihlerini ortaya koymayan, kayıtsız, ilgisiz ya da çekimser kalıp ne cennete, ne de cehenneme müstehak olabilenler.¹⁵

c. Âhirette mü’minler ile kafirleri simalarından bilecek melekler ile, cennet ve cehennemlikleri birbirinden ayırarak haklarında şehâdetle bulunacak olan peygamberler ve şehidler gibi yüksek şahsiyetler.¹⁶

Hasan-ı Basrî, “a’raf ehli”nin, “peygamberler, nebiler ve siddîklar”,¹⁷ Mücâhid, “salih kimseler, fukahâ ve ulemâ”,¹⁸ Zeccâc, “nebîler topluluğu”,¹⁹ Ebû Meczlez “melekler”,²⁰ Kuşeyrî ise, “mü’minlerin faziletli ve şehitler”,²¹ olduğunu ifade etmiştir. İbn Kesîr ise, Mücâhid ve Ebû Meczlez’in kanaatlerine katılmamış, bunun ayetlere ve cumhurun görüşlerine uymadığını belirtmiş, arkasından ise “vallahu a’lem” demeyi tercih etmiştir.²²

d. Cennet veya cehenneme girmeyi gerektirecek durumda olmayanlar. Herhangi bir peygamberin tebliğini duymadan ölen fetret döneminin insanları, müşriklerin bulûğ çağına girmeden önce ölen çocukları ve gayr-i meşrû evlilikten doğan çocuklar.²³

e. “A’râf”takilerin kimler olduğu hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüşse de ahiret meselelerini akıl ve tecrübeye dayanarak açıklayıp çözümlenemeyen için bu konularda sadece nassın verdiği bilgilerle yetinip bunların gerçek olduğuna iman etmek, hakikat ve mahiyetinin

¹³ Taberî, *Tefsîr*, VIII, 192; Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 212.

¹⁴ İbn Hacer el-Askânî, Ahmed b. Ali, (852/1448), *Fethu'l-Bâri bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XIII), thk. M. Fuad Abdalbâkî-Muhibbuddin el-Hatib, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379, XI, 428.

¹⁵ Esed, Muhammed, (1413/1992), *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşâret Yay., İstanbul, 2000, s. 280, el-A'râf, 7/46, 37 no'lu dipnot.

¹⁶ Kurtûbî, VII, 214. Kurtûbî, “melekler veya nebiler” olduğunu ifade etmektedir. Kâdı Beydâvî, Abdullah b. Ömer, (791/1389), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (I-IV), Hakikat Yay. İstanbul, 1988-1991, II, 342. Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988, III, 343.

¹⁷ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XIV, 72.

¹⁸ Taberî, *Tefsîr*, VIII, 193; Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 211; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 218.

¹⁹ Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 212.

²⁰ Said b. Mansur, V, 149; Taberî, *Tefsîr*, VIII, 198; Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 212; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, XIV, 72.

²¹ Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 211-212.

²² İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 218.

²³ Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 212; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 218. Ayrıca bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, “A'râf”, *DİA*, III, 259. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 211-213.

ne olduğunu ise Allah’ın ilmine havale etmek en uygun tutumdur”²⁴ demeyi tercih edenler.

Bu beş görüşten hangisinin daha isabetli olduğunu daha iyi anlayabilmek maksadıyla, bu kanaatlerin oluşumuna büyük oranda katkı sağlayan rivâyetlerin tahlilini yapmamız uygun olacaktır. Bu nedenle, uzun araştırmalarımızın sonucunda tespit edebildiğimiz bazı rivâyetlerde “a’râf ehli”nin nasıl tanıtıldığını yakından incelemeye ve bu rivâyetleri sened ve metin yönünden değerlendirmeye çalışalım.

3. Hadislerde “A’râf Ehli”

Araştırmalarımız sonucunda temel hadis kaynaklarında “a’râf ehli”nden bahseden rivâyetlere rastlayamadık. Ancak bazı tefsirlerde yer alan beş farklı rivâyet tespit edebildik. Dolayısıyla, “a’râf ehli”nden bahseden bu beş rivâyeti inceleyerek konuyu açıklamaya çalışmamız uygun olacaktır.

1. Taberî’nin *Tefsîr*’inde tahrir ettiği konumuzla ilgili bir rivâyet şöyledir: “*Benî Hilâl kabilesinden bir adam Rasûlullah’a ashâb-ı a’râf’ın kinler olduğunu sormuş, Hz. Peygamber (s.a.v.) de şöyle cevap vermiştir: ‘Onlar babalarına âsî olan, ancak Allah yolunda cihad eden bir topluluktur. (Allah yolunda) öldürülmüşlerdir. Allah Teâlâ onları kendi yolunda öldürülmeleri sebebiyle cehennemden kurtarmıştır. Fakat babalarına karşı gelmeleri nedeniyle de cennetten uzak kalmışlardır. Onlar en son cennete girecek kimselerdir’*”.

Taberî bu rivâyeti, Müsennâ, Abdullah b. Sâlih, Leys, Hâlid, Şurahbil b. Said ve Yahya b. Şibl tarîkiyle *Tefsîr*’inde zikretmiştir.²⁵ Rivâyete benzer lafızlarla Beydâvî, Kurtûbî ve İbn Kesîr de *Tefsîr*’lerinde yer vermişlerdir.²⁶ “*Babalarına âsî oldukları için cennet ve cehennem arasında kalan kimselerden bahseden*” benzer rivâyetleri Ebû Said el-Hudrî’den; Taberânî,²⁷ Abdurrahman el-Müzenî’den²⁸; Şeybânî,²⁹ Abdullah b. Mâlik el-Hellâlî’den³⁰; Hârîs³¹ tahrir

²⁴ H. Karaman, M. Çağrıncı, İ. K. Dönmez, S. Gümüş, “*Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (I-V), DİB Yay. Ankara, 2006, II, 531.

²⁵ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, (I-XXX), Beyrut, 1405, VIII, 192.

²⁶ Beydâvî, II, 341; Kurtûbî, *Tefsîr*, Kâhire, 1372, VII, 212; İbn Kesîr, *Tefsîr*, Beyrut, 1401, II, 207.

²⁷ Taberânî, Süleyman b. Ahmed, (360/971), *el-Mu’cemü’l-Evsât*, (I-X), thk. Târik b. Abdullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Dâru’l-Haremeyn, Kahire, 1415, III, 249, V, 51; *el-Mu’cemü’s-Sağîr*, (I-II), thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc, Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1985, I, 398.

²⁸ Râvî hakkında detaylı bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, (327/938), *Kitâbu’l-Cerh ve’t-Ta’dîl*, (I-IX), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 1952, V, 303.

²⁹ İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk (287/900), *el-Âhâd ve’l-Mesânî*, (I-IV), thk. Faysal Ahmed el-Cevâbira, Dâru’r-Râye, Riyad, 1991, II, 352.

etmişlerdir. Heysemî, Taberânî'nin tahrir ettiği bu rivâyetlerin tamamının senedinde yer alan Muhammed b. Muhalled er-Rağyûnî'nin "zayıf" olduğunu kaydetmiştir.³² İbn Kesîr ise merfû olarak nakledilen bu haberlerin sıhhati konusunda tereddüt etmiş ve "vallâhu a'lem" demeyi tercih etmiştir.³³

Sened yönünden eleştirilen bu rivâyetlerin metinlerinin de problemli olduğu görülmektedir. Nitekim; günahı ve sevabı eşit olan kimseler olabileceği düşüncesinden hareketle yürütülen akıl sonucu ulaşıldığı intibahı veren ve anne-babaya verilen değeri göstermek amacıyla ortaya konulma ihtimali çok yüksek olan bu rivâyetlere *Kütüb-i Sitte* dışındaki kaynaklarda rastlanılmış olması düşündürücüdür. Ayrıca söz konusu rivâyetlerin bir kısım zayıf ve uydurma rivâyetleri bünyesinde barındıran bazı tefsirlerde bulunması da dikkat çekicidir. Bu itibarla, rivâyetlerde bahsedilen bu kimselerin "a'râf ehli"nden olmaları ve orada bulunmaları Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu genel ilkelerle de örtüşmemektedir. Dolayısıyla, değerlendirdiğimiz bu rivâyetlerin tamamının **zayıf** oldukları anlaşılmaktadır.

2. Câbir b. Abdillâh'tan rivayeten Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "*Kıyamet günü terâzi kurulur. Günahlarla sevaplar tartılır. Kimin sevabı günahlarından zerre miktarı ağır gelirse cennete girer. Kimin de günahları sevaplarından zerre miktarı ağır gelirse cehenneme girer.*" Denildi: "*Yâ Rasûlellah! Sevabı ve günahları eşit olan kimsenin durumu nasıl olacak?*" (Hz. Peygamber şöyle) dedi: "*Onlar, cennete girmeyi arzulamalarına rağmen oraya giremeyen ashâb-ı a'râf'tır.*"

Kurtûbî'nin *Tefsir*'inde naklettiği bu rivayete³⁴ İbn Kesîr "garib" hükmünü vermiştir.³⁵ Temel hadis kaynaklarında da yer almayan bu rivayete **ihtiyatlı** yaklaşılması uygun olacaktır.

Diğer taraftan Taberî'nin, İbn Mes'ud'dan rivâyetlen naklettiği bazı mufassal rivâyetlerde günahı ve sevabı eşit olanların "a'râf ehli" olduklarından bahsedilmektedir.³⁶ İbn Hacer de, Câbir b. Abdillâh'tan gelen benzer rivâyetleri Abdullâh b. Mübârek'in *Zühd* adlı eserinde İbn Mes'ud'dan mevkûf olarak,³⁷ Ebu'l-Kâsım el-Lâlekâî'nin ise *Kitâbu's-Sünne* adlı kitabında Huzeyfe'den

³⁰ Râvî ile ilgili bilgi için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, (I-VIII), thk. Ali Ahmed el-Becâvî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1992, V, 761.

³¹ Hâris, b. Ebî Üsâme, (282/895) / Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, (807/1404), *Müsnedü'l-Hâris (Zevâidü'l-Heysemî)*, (I-II), thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî, Merkezü Hıdmeti's-Sünneti ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, Medîne, 1992/1413, II, 722.

³² Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, (807/1404), *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (I-X), Dâru'r-Reyhân li't-Turas, Beyrut, 1407, VII, 23.

³³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 217.

³⁴ Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 211.

³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 218.

³⁶ Taberî, *Tefsîr*, VIII, 191; İbn Kesîr, *Tefsîr*, II, 218.

³⁷ İbn Mübârek, Abdullâh, (181/797), *ez-Zühd li İbn Mübârek*, thk. Habîburrahman el-Â'zamî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., Zühd, s. 123-124.

mevkûf olarak naklettiklerini kaydetmiştir.³⁸ Sonuç olarak, bahsettiğimiz bu rivâyetlerin temel hadis kaynaklarında yer almadığı görülmekte, üstelik bazılarının da mevkûf olarak nakledildikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bu rivâyetlerin tamamına **temkinli** yaklaşılmasının uygun olacağını düşünmekteyiz.

3. İbn Abbâs’tan rivâyeten Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Şefa’atim ümmetimden büyük günah işleyenler içindir. İbn Abbas şöyle dedi: ‘Hayırda yarışan (السابق بالخيرات) herhangi bir pisliğe bulaşmaksızın cennete girer. Orta halli olan (مقتصد) Allah’ın rahmetiyle cennete girer. Nefsine zulmeden (الظالم لنفسه) ise, “a’râf ehli”dir ve cennete Hz. Peygamber’in şefaati ile girer.”³⁹

Taberânî’nin muhtasar olarak naklettiği rivâyeti⁴⁰ değerlendiren Heysemî, senedde yer alan Mûsâ b. Abdirrahman es-San’ânî’nin “vaddâ”⁴¹ olduğunu söyleyerek hadisi tenkîd etmiştir.⁴² Aynı şekilde İbn Hıbbân da bu kimse hakkında “deccâl” hükmünü vermiştir.⁴³ İbn Adiyî ise onun “batıl”⁴⁴ rivayetlerinden söz etmiştir. Bu kimse “leyse bi-sika”⁴⁵ olarak bilinmektedir.⁴⁶ İbnü’l-Cevzî de bu râvînin hadis uydurduğunu belirtmiştir.⁴⁷ Zehebî de bu râvînin “hâlik”⁴⁸ olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Sened yönüyle problemlili olan rivâyetin metninde de sıkıntılar bulunmaktadır. Nitekim Katâde, söz konusu ayette yer alan nefsin zulmeden kimseyi “münâfık”, orta halli olanı “ashâb-ı yemîn (cennetlikler)”, hayırda yarışanı ise “mukarrebûn” şeklinde açıklamıştır

³⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, Beyrut, 1379, XIII, 539.

³⁹ Bu rivâyetin el-Fâtır 35/32. ayete bakılarak oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Bu ayetle ilgili yapılan değişik yorumlar hakkında bkz. Râzî, *Tefsir*, XXVI, 22-23.

⁴⁰ Taberânî, Süleyman b. Ahmed, (360/971), *el-Mu’cemü’l-Kebir*, (I-XX), thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefî, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Musul, 1983, XI, 189.

⁴¹ Vaddâ; Zehebî ve Irâkî’ye göre cerhin 1., Sehâvî’ye göre 2. mertebesinde bulunan bir râvî hakkında kullanılan bir sîga. Böyle bir râvînin rivâyet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz. Bkz. Aydınli, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul, 1987, s. 160.

⁴² Heysemî, *Mecma’*, V, 378.

⁴³ İbn Hıbbân, Ebû Hâtım el-Bustî, (354/965), *Kitâbu’l-Mecrûhîn*, (I-III), thk. Mahmud İbrâhim Ziyâd, Dâru’l-Va’y, Halep, ts., II, 242.

⁴⁴ Bâtıl; mevzû mânâsına kullanılır. Bkz. Aydınli, s. 40.

⁴⁵ Leyse bi-sika; Zehebî ve Sehâvî’ye göre cerhin 3. mertebesinde bulunan râvî hakkında kullanılan bir sîga. Böyle bir râvînin rivâyet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz. Bkz. Aydınli, s. 89.

⁴⁶ Ebü’l-Vefâ el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. Sıbd İbn el-Acemî, (841/1437), *Keşfu’l-Hasîs*, thk. Subhi es-Semerrâî, Âlemü’l-Kütüb, Mektebetü’n-Nehzâtü’l-Arabiyye, Beyrut, 1407/1987, s. 263.

⁴⁷ İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman (597/1201), *el-İlelü’l-Mütenâhiye fi’l-Ehâdîsi’l-Vâhiye*, (I-II), thk. Halil el-Mîs, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1403, I, 196.

⁴⁸ Hâlik; Zehebî ve Sehâvî’ye göre cerhin 3., Irâkî’ye göre 2. mertebesinde bulunan bir ravi hakkında kullanılan bir sîgadır. Böyle bir râvînin rivâyet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz. Aydınli, s. 67.

⁴⁹ Zehebî, Muhammed b. Ahmed, (748/1374), *el-Muğnî fi’d-Duafâ*, thk. Nureddin İtr, Basım yeri ve tarihi yok. II, 684.

ki, kanaatimizce bu tevil daha doğru ve isâbetlidir.⁵⁰ Netice itibarıyla değerlendirdiğimiz bu rivâyetin **uydurma** olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır.

4. Konuyla ilgili Kurtûbî'nin naklettiği bir diğer rivâyet ise şöyledir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Uhud bir dağdır. O bizi sever, biz de onu (severiz). Kıyamet günü o (Uhud dağı) cennet ve cehennem arasında temessül ettirilir (gösterilir). Onun üzerinde herkesi şîmâlarından tanıyan bir kavm hapsolunur. İnşallah onlar da cennetliklerdir.*”⁵¹

“*Uhud bir dağdır. O bizi sever, biz de onu (severiz)...*” şeklinde sahih hadisler söz konusu olmakla beraber,⁵² bu rivâyet ulaşabildiğimiz temel hadis kaynaklarında bu şekliyle tespit edilememiştir. Dolayısıyla bu rivayete de **ihtiyatlı** yaklaşılması uygun olacaktır.

5. Konumuzla ilgili İbn Kesîr'in tahrir ettiği bir diğer rivayet ise şöyledir: “*Ebû Hureyre'den rivayeten, Nebî'ye (sav) müşriklerin (küçük yaşta ölen) çocuklarının durumu sorulmuş o da şöyle cevap vermiştir: “Onların ne işleyeceklerini en iyi bilen Allah'tır. Allah onları “a'râf ehli”nden kılmıştır.*”⁵³

İbn Kesîr'in naklettiği rivâyet, bu haliyle ulaşabildiğimiz temel hadis kaynaklarında bulunamamıştır. İbn Kesîr, bu rivâyete dayanarak a'râf'ta geçici bir süre kalacak müşrik çocuklarının sonunda cennete gideceklerini belirtmektedir. Onun bu neticeye, rivâyetin son kısmına bakarak vardığı anlaşılmaktadır. Oysa rivâyetin sonunda yer alan “*Allah onları “a'râf ehli”nden kılmıştır*” şeklindeki kısmın müdrec bir ifade olması mümkündür. Zîra konu ile ilgili sahih rivâyetler incelendiğinde müdrec olduğunu belirttiğimiz bu kısmın yer almadığı görülmektedir. Nitekim Ebû Hureyre'den; Buhârî, Müslim, İbn Hanbel, Nesâî, Tayâlisî, Ma'mer b. Râşid, Humeydî, İbn Ebî Âsım, Ebû Yâ'lâ, İbn Hıbbân, Taberânî ve Bağdâdî'nin tahrir ettiği sahih rivâyet şöyledir: “*Ebû Hureyre şöyle demiştir: ‘Rasûlullah'a (s.a.v.) müşriklerin küçük yaşta ölen çocuklarının durumu soruldu ve o şu cevabı verdi: ‘Onların ne işleyeceklerini en iyi bilen Allah'tır.*”⁵⁴ Görüldüğü üzere, temel hadis kaynaklarında yer alan bu rivâyetin sahih olduğu anlaşılmakta olup, **burada müdrec olan o kısım yer almamaktadır.**

⁵⁰ Taberî, *Tefsîr*, XXII, 135; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 556.

⁵¹ Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 213.

⁵² Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 24/Zekat, 54 (II, 132); 56/Cihad, 71, 74 (III, 223, 225); 60/Enbiyâ, 10 (IV, 117-118); 70/Et'ime, 28 (VI, 206-207); 96/İ'tisâm, 16 (VIII, 153); Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, (261/875), *Sahîhu Müslim*, (I-III), thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, 15/Hac, 85, 93 (I, 993, 1011), nr. 1365, 1392; 43/Fedâil, 3 (II, 1785), nr. 1392.

⁵³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 33.

⁵⁴ Buhârî, 23/Cenâiz, 93 (II, 104); 82/Kader, 3 (VII, 211); Müslim, 46/Kader, 6 (III, 2049) nr. 2659.

İbn Abbas’tan; Buhârî, Müslim, İbn Hanbel, Ebû Dâvud, Nesâî, Tayâlisî, Ebû Yâ’lâ ve Taberânî’nin tahrir ettiği diğer rivâyet ise şöyledir: “İbn Abbas şöyle dedi: ‘Rasûlullah’a müşriklerin çocuklarının durumu soruldu. O da şöyle cevap verdi: “Onların ne işleyeceklerini en iyi bilen Allah’tır. Çünkü onları O yaratmıştır.”⁵⁵ Bu rivâyetin de sahih olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere, her iki sahih rivâyette de müşriklerin küçük yaşta ölen çocuklarının “a’râf ehli”nden olduklarından **hiç ama hiç söz edilmemektedir**.

İbn Abbas: “Bu çocukların cennetlik olduğunu, onların cehennemlik olduğunu zanneden kimsenin muhakkak yalan söylediğini” ifade etmiştir.⁵⁶ Diğer taraftan Mübârekpûrî (ö.1353/1934) de müşriklerin küçük yaşta ölen çocukları hakkında üç farklı görüş bulunduğunu belirtmiştir. “Çoğunluğu teşkil eden birinci görüşe göre; bu çocuklar babalarına tâbî olmaları nedeniyle cehennemliktir. İkinci görüş sahipleri tevakkuf etmeyi tercih etmişlerdir. Üçüncü görüş ise; onların cennetlik olduğunu söyleyen tahkik ehlinin görüşüdür ki, doğru olan da budur”⁵⁷ demektedir. Birinci görüşün dayanaklarından biri olan Hz. Âişe rivâyetini değerlendiren İbnü’l-Cevzî “bu hadisin sahih olmadığını, İbn Hanbel’in râvî Yahya b. el-Mütevekkil’in Behiyye’den münker hadisler rivâyet ettiğini ve “vâhi’l-hadis”⁵⁸ olduğunu söylediğini” kaydetmiştir. Ayrıca İbnü’l-Cevzî: “Yahya b. el-Mütevekkil hakkında Yahya b. Maîn’in “leyse bi-şey”⁵⁹ dediğini, Ali, Fellâs ve Nesâî’nin de “zayıf”⁶⁰ hükmünü verdiklerini” belirtmiştir.⁶¹ İbn Kesîr de aynı rivâyeti zikretmiş ve râvî Ebû Akîl Yahya b. el-Mütevekkil’in “metrûk” olduğunu söylemiştir.⁶² İbn Kesîr konuyla ilgili Hz. Ali’den nakledilen bir başka rivâyet hakkında “garib hadis” hükmünü vermiş,

⁵⁵ Buhârî, 23/Cenâiz, 93 (II, 104); 82/Kader, 3 (VII, 210); Müslim, 46/Kader, 6 (III, 2049) nr: 2660.

⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 478.

⁵⁷ Mübârekpûrî, Ebu’l-Ûlâ Muhammed, (1353/1934), *Tuhfetü’l-Ahvezî bi Şerhi Câmii’t-Tirmizî*, (I-X), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., VI, 288.

⁵⁸ Vâhi’l-hadis; sika olduğu hiç söylenmemiş olan bununla beraber müessir bir sebepten dolayı zayıf olduğu belirtilen râvî. Böyle bir râvî İbn Hacer’in *Takrib*’teki tertibinde 10. mertebededir ve rivâyet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz. Bkz. Aydınlı, s. 159

⁵⁹ Leyse bi-şey; Zehebî ve Sehâvî’ye göre cerhin 4., Irâkî’ye göre 3. mertebesinde olan râvî hakkında kullanılan bir sîgadır. Böyle bir râvînin rivâyet ettiği hadis hiçbir surette alınmaz. Yahya b. Maîn bu sîgayı cerh için de kullanmakla beraber bazen râvînin az hadis rivâyet etmiş biri olduğu mânâsında kullanır ki bu durumda cerh edici bir sîga olmaz. Bkz. Aydınlı, s. 89

⁶⁰ Zayıf; hakkında muteber bir tevsik bulunmayan, bununla beraber sebebi açıklanmamış olsa da adalet ve zabt sıfatları yetkili alimlerin tenkîdine maruz kalan râvî. Irâkî’ye göre cerhin 4., Zehebî ve Sehâvî’ye göre 5. mertebesinde bulunan râvî hakkında kullanılan bir sîgadır. Bkz. Aydınlı, s. 163.

⁶¹ İbnü’l-Cevzî, a.g.e., II, 924. İbnü’l-Cevzî, Hz. Âişe’den nakledilen benzer bir başka rivâyet hakkında da aynı kanaati sergilemiştir. Bkz. *İlel*, II, 924-925.

⁶² İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 32.

senedde yer alan Muhammed b. Osman'ın "meçhûlü'l-hâl"⁶³ olduğunu ve hocası Zâzân'ın da Hz. Ali'ye ulaşmadığını ifade etmiştir.⁶⁴ Münâvî de birinci görüşü savunanların delillerinden olan ve Hz. Âişe'den nakledilen, "Hz. Peygamber'e müşriklerin küçük yaşta ölen çocuklarının durumu sorulunca onların cehennemlik olduğunu söylediğini" iddia eden rivâyetin "zayıf" olduğunu kaydetmiştir.⁶⁵ Tevakkufu tercih edenler ise; 'Rasûlullah'a (s.a.v.) müşriklerin küçük yaşta ölen çocuklarının durumu soruldu ve o şu cevabı verdi: 'Onların ne işleyeceklerini en iyi bilen Allah'tır'" şeklindeki sahih rivayetlere bakarak bu kanaate ulaşmışlardır.⁶⁶ Üçüncü görüş ise Nevevî'nin de savunduğu görüş olup, bu kanaatte olanlar (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) "Biz, (kendilerine) bir elçi göndermeden (yaptığı haksızlıklardan ötürü hiçbir topluma) azap etmeyiz"⁶⁷ ayetini delil getirerek bu sonuca varmışlardır.⁶⁸ Sonuç olarak, bir takım zayıf veya uydurma rivâyetlere bakarak müşriklerin küçük yaşta ölen çocuklarının "a'râf ehli"nden, ya da cehennemliklerden olduklarını iddia etmenin kesinlikle **mümkün olmadığı** görülmektedir.

Netice itibarıyla tahririni yaptığımız bütün bu rivayetlere bakarak, günahı ve sevabı eşit olanların, müşriklerin bulûğ çağına girmeden ölen çocuklarının ve gayr-i meşrû evlilikten doğan kimselerin "a'râf ehli"nden olduklarını söyleyebilmemiz mümkün görünmemektedir. Zira İslam alimlerinin büyük bir kısmını böyle bir sonuca ulaştıran rivâyetlerin temel hadis kaynaklarında yer almadığı, bir takım tefsirlerde bulunduğu, bunların bazılarının ise sened ve metin yönünden tenkid edildikleri, üstelik bir kısmının da uydurma oldukları anlaşılmaktadır.

"A'râf ehli" ile ilgili temel hadis kaynaklarında yer almayan, ancak bazı tefsirlerde bulunan söz konusu rivâyetlerin tahlilini bu şekilde yaptıktan sonra, Kur'an-ı Kerim'in meseleye bakışını ele almamız, bu hususta görüş belirten âlimlerin düşüncelerini değerlendirmemiz ve kendi ulaştığımız kanaati ayetlerle destekleyerek açıklamamız yerinde ve uygun olacaktır.

4. Kur'an-ı Kerim'de "A'râf Ehli"

Kur'an-ı Kerim'de iki yerde geçen a'râf kelimesi aynı zamanda yedinci sûreye de isim olmuştur. Yukarıda da değerlendirdiğimiz üzere İslam âlimlerinin

⁶³ Meçhûlü'l-Hâl; kendisinden ismini açıklayarak iki veya daha fazla (âdil) râvî rivayet etmekle beraber cerh ve ta'dil yönünden durumu bilinmeyen kimsedir. Böyle bir râvînin rivayet ettiği hadis i'tibâr için alınır. Aydınlı, s. 94.

⁶⁴ İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 32-33.

⁶⁵ Münâvî, Muhammed Abdurrauf, (1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr*, (I-IV), el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1356, I, 538-539.

⁶⁶ Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, (911/1505), *ed-Dîbâc*, (I-V), thk. Ebû İshak el-Havînî el-Eserî, Dâru İbn Affan, Suûdî Arabistan, 1996/1416, VI, 24.

⁶⁷ el-İsrâ, 17/15.

⁶⁸ Suyûtî, *Dîbâc*, VI, 24.

büyük çoğunluğu tefsirlerde yer alan bir takım rivâyetlere dayanarak “ashâbü’l-a’râf” ile kimlerin kastedildiği konusunda farklı kanaatlere ulaşmışlardır. Bununla birlikte biz, “ashâbü’l-a’râf” ile ilgili zikredilen bu kanaatlerden en iknâ edici olanının, Fahreddin er-Râzî, Beydâvî ve Kurtûbî’nin de katıldığı görüş olduğunu düşünmekteyiz. Şimdi bu görüşü neden savunduğumuzu ayetlere dayanarak detaylarıyla açıklamaya ve delillendirmeye çalışalım.

Kanaatimizce kıyâmet gününün o korkunç atmosferi içerisinde, yüksekçe bir mevkiye oturarak sırat köprüsünden geçenleri, cennete ve cehenneme gidenleri seyretme şerefine, peygamberlere ve şahitlere (melekler, şehitler, sıddıklar ve sâlihler) verilmiş olması imkan dahilinde olup bu da gâyet tabiidir. Tabir caizse bunlar protokol ehli olup nurdan minberler üzerinde mahşer meydanında yaşanacakları müşahede edeceklerdir. Şahitliklerine başvurulduğunda da hakikati söyleyeceklerdir.⁶⁹ Zaten başka âyetlerde de bu duruma işaret edildiği görülmektedir. Nitekim bu kimselerin, cennete girecek olanları sîmâlarından tanıdıkları zaman, birazdan onlar gibi cennete girmeyi gönülden isteyerek,⁷⁰ bu kimseleri kutlamaları ve selamlamaları, arkasından da cehennemliklere doğru baktıklarında: “*bizi şu zâlimlerin arasına katma!*” diye Allah’a içtenlikle ve kendi hallerine şükrederek dua etmeleri, sonra da o günahkarlara hitaben: “*mal mülk biriktirmeniz ve böbürlenip kibirlenmeniz size ne fayda sağladı? Bir zamanlar haklarında “Allah böylelerine rahmetini asla ulaştırmaz” diye kestirip attığınız kimselerin şimdi ne yüce makamda olduğunu anladınız mı?*”⁷¹ diye sormaları, onların üstün konumları hakkında zaten yeterince bir fikir vermektedir. Zîra böyle iddialı sözleri, ancak kulluk görevini eksiksiz yapan, muhakeme yeteneği sağlam, kendine güvenen ve son derece haklı konumda olan yetkin birilerinin söyleyebilmesi söz konusu olabilir. Yoksa, iddia edildiği üzere cennet ile cehennem arasında kalmış, âkıbeti belli olmayan, cehenneme gideceği şüpheli, cennete girip giremeyeceğinden ciddi endişe duyan birilerinin bu sözleri söyleyebilmesi ve her iki tarafa da bu şekilde seslenebilmesi kanaatimizce çok zor görünmektedir.

Diğer taraftan, “a’râf ehli”nden bahseden bu âyetleri diğer âyetlerle tefsir etmeye çalıştığımızda ve bize verilen bir takım ip uçlarını birleştirdiğimizde şu sonuçlarla karşılaşmaktayız. Mesela Vâkıâ sûresindeki bir âyet-i kerimede âhîret gününde insanların üç grup halinde olacaklarından söz edilmektedir.⁷² Bunlar; (اصحاب الميمنة) “ashâb-ı meymene” yani cennetlikler,⁷³

⁶⁹ Bkz. en-Nisâ, 4/41-42; el-Hûd, 11/103; en-Nahl, 16/84, 89; ez-Zümer, 39/69-75; el-Müzzemmil, 73/15; el-Mutaffifin, 83/23, 35.

⁷⁰ Kurtûbî, (طمع) kelimesinin bir anlamının da “bilmek” olduğunu kaydetmiştir. (Kurtûbî, *Tefsîr*, VII, 213). Râzî ise (طمع) kelimesinin “kesin olarak bilmek” manasına da geldiğini belirtmiştir. (Râzî, *Tefsîr*, XIV, 73-75).

⁷¹ el-A’râf, 7/46-49.

⁷² el-Vâkıa, 56/7.

⁷³ Cennetlikler, “ashâb-ı meymene” şeklinde tanıtılmaktadır. Zîra, meymene, yemin yeri, yani; sağ kol, sağ taraf manalarına gelmektedir. Sağ taraf, mecâlis ve mehafilde ta’zim

(اصحاب المشنمة) “ashâb-ı meş’eme” yani cehennemlikler⁷⁴ ve (السا بقون السا بقون) “es-sâbikûne’s-sâbikûn” yani; cennetlik ve cehennemliklerden çok daha “önde olanlar”dır.⁷⁵ Bu “önde olanlar” *Kur’an-ı Kerim*’in ifadesiyle (المقربون) “mukarrebûn” yani; “Allah’a çok yakın olanlar”dır. Zaten Katâde de bu ayete dayanarak âhirette insanların üç sınıf olacağını söylemiştir.⁷⁶ Biz (السا بقون السا بقون) “önde olanlar”⁷⁷ diye tanıtılan bu grubun, “a’râf ehli” olduğunu düşünmekteyiz.

Çünkü (اصحاب الميمنة) “ashâb-ı meymene”, kitabı sağ taraftan verilenler, (اصحاب المشنمة) “ashâb-ı meş’eme”, kitabı sol taraftan verilenler, (السا بقون السا بقون) ise en “önde olanlar”dır. Yani kendilerine hesap sorulmayan, bu nedenle de diğer insanlardan öne geçen ve “ashâb-ı meymene”den çok daha üstün bir konumda bulunan kimselerdir. Bunlar Allah’a yakın olanlardır. Zira başkaları hakkında rahatlıkla konuşabilen, şefaet etme yetkisine sahip olabilen, insanların durumlarını görebilen ve “ashâb-ı yemîn”den mertebe olarak daha üst derecede bulunanlar ancak “önde olan kimseler” olabileceklerdir.⁷⁸ “Ashâb-ı meymene”den olan kimseler de elbette cennette Allah’a yakın olanlardır, ama bu da derece derecedir. “Önde olanlar” yakınlığın en üst noktasında olanlardır.⁷⁹ Zira, mezkur âyetlerin devamında verilen bilgilerin bu kanaatimizi desteklediği görülmektedir. Şöyle ki, hayatta iken inanç ve güzel fiillerle öne çıkan bu kimselerin Allah’a yakın oldukları,⁸⁰ esenlik ve mutluluk bahçelerinde yaşayacakları belirtildikten hemen sonra,⁸¹ **çoğunun eski zamanların**⁸² ama sadece **pek azının sonraki dönemlerin** insanlarından⁸³ olduğunun ifade edilmesi, “a’râf ehli” ile kastedilenlerin peygamberler⁸⁴ ve şâhitler (melekler, şehidler, sıddıklar ve sâlihler) olduğu kanaatimizi iyice güçlendirmektedir. Çünkü bu grubun çoğunluğunun önceki insanlardan teşekkül ettiğine özellikle vurgunun yapılmış olması, böyle bir düşünceyi akıllarla getirmektedir. Öte

ve ihtiram mevki olduğundan “ashâb-ı meymene”, ihtiram mevkiinde bulunan yüksek haysiyet sahibi kimseler demektir. Bkz. Yazır, VII, 4703.

⁷⁴ Cehennemlikler ise, “ashâb-ı meş’eme” şeklinde tanıtılmaktadır. Zira, meş’eme sol kol, şâmet ve uğursuzluk gibi manalara gelmektedir. “Ashâb-ı meş’eme” ise, sol tarafta alçak bir mevkiye bulunan değersiz, yahut kendilerine ve yakınlarına zararı dokunan uğursuzlar demektir. Bkz. Yazır, VII, 4704.

⁷⁵ el-Vâkıa, 56/8-10.

⁷⁶ Taberî, *Tefsir*, XXII, 136.

⁷⁷ “Önde olanlar! Önde olanlar” anlamına gelmektedir. Yani; “Sen! Sen!” derken olduğu gibi. Bir pekiştirmenin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. (Bkz. Râzî, *Tefsir*, XXIX, 127).

⁷⁸ Râzî, *Tefsir*, XXIX, 125-126.

⁷⁹ Râzî, *Tefsir*, XXIX, 128.

⁸⁰ el-Vâkıa, 56/11.

⁸¹ el-Vâkıa, 56/12.

⁸² el-Vâkıa, 56/13; Ayrıca bkz. Râzî, *Tefsir*, XXIX, 130.

⁸³ el-Vâkıa, 56/14.

⁸⁴ en-Nisa, 4/69. Bu âyette ise, Peygamberlerle beraber olacak kişiler sayılırken, sıddıklar, şehitler ve sâlihlerden bahsedilmektedir.

yandan Mücâhid de, “önde olanlar”la kastedilenin “*nebîler*”, Süddî ise, “*ehl-i illiyyîn*” olduğunu söylemektedir.⁸⁵ Diğer taraftan Râzî de cennetliklerin en şerefliilerinin “a’râf ehli” olduğunu ifade etmekte ve: “*Allahu Teâlâ, “a’râf ehli”ni cennetlik ve cehennemlikleri seyredecek şerefli ve yüksek bir mekana oturtmuştur. Bu büyük bir onurlandırmadır ve buna ancak şerefli kimseler nail olabilirler. Oysa günahı ve sevabı eşit olanların derecelerinin daha düşük olduğunda şüphe yoktur ve onlar böyle bir dereceye nail olamazlar*” diyerek aradaki farka dikkatlerimizi çekmektedir.⁸⁶ **Biz burada Râzî’nin çok isabetli bir değerlendirme yaptığını ve “a’râf ehli”ni çok doğru anladığını düşünmekteyiz.**

Diğer taraftan başka âyetlere bakıldığında “*ehl-i illiyyîn*” ile “*önde olanlar*”ın özelliklerinin aynı olduğu görülmektedir.⁸⁷ Hamdî Yazır da bu kanaati paylaşmakta, “*Allah’a yakın olanlar*”ın, “*en önde olan*” kimseler olduğunu söylemektedir. O, “*mukarrabûn*”un “*sabikûn*”, “*ashâb-ı yemin*”in ise “*ebrâr*” olduklarını belirtmekte, onların cenneteki içeceklerinin bile farklı⁸⁸ olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ İbn Kesir de, “*önde olanlar*”ın, “*rasüller, nebîler, sıddıklar ve şehitler*” olduğu kanaatindedir.⁹⁰ Beydâvî ve Kurtûbî ile aynı görüşü paylaşan Yazır, bunların iman ve itaatte ve hayır işlerindeki yarışlarda “*en öne geçenler*” olduklarını söyledikten sonra: “*Enbiya-i mürselîn, Sâhib Yasin, Âl-i Fir’avnın mü’mini, Mühâcirîn ve Ensardan Sâbikûnu Evvelûn ünvanına haiz Eshâb-ı Kiram*” şeklinde bir açıklama yapmaktadır.⁹¹ Bununla

⁸⁵ İbn Kesîr, *Muhtasarı Tefsîr-i İbn Kesir*, (I-III), thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Dârul-Kur’ani’l-Kerim, Beyrut, 1981, III, 428.

⁸⁶ Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, 73.

⁸⁷ el-Mutaffifîn, 83/18-26. Mesela, “Allah’a yakın olmaları gibi.” Bkz. el-Mutaffifîn, 83/21, 28; Kurtûbî, “Ehl-i İlliyyîn”in, “Melekler” olduğunu ifade etmektedir. Bkz. *Tefsîr*, XIX, 263; S. Ateş ise, “Ehl-i İlliyyîn”in “Mukarrabûn” olduklarını ve bunlarla “peygamberler, sıddıklar, şehitler ve sâlihler”in kastedildiğini söylemektedir. Bkz. *Çağdaş Tefsir*, X, 372.

⁸⁸ Kur’an-ı Kerim’de, “Tasnîm”i “Mukarrabûn” içerken (el-Mutaffifîn, 83/27-28), karışık olanı ise, “Ebrâr”ın içeceği (el-Mutaffifîn, 83/22-26) ifade edilmektedir. Ayrıca bkz. Râzî, *Tefsîr*, XXXI, 91.

⁸⁹ Yazır, VIII, 5664-5665. O, “Cumhura göre ebrar, ashâb-ı yemin, mukarrabûn ise sâbikûndur.” demekte, aralarında mutlaka bir fark bulunduğunu anlayamayanların, âyetin zevkine varamayanlar olduğunu söylemektedir. Nitekim, İbn Kesir, onların içeceklerinin bile farklı olacağı konusunda şu görüşü belirtmektedir. O, “*İbn Mes’ud, İbn Abbas, Mesruk, Katâde ve başkalarının “mukarrabûn”un “tesnîm”i saf bir halde iken, “ashâb-ı yemin”in ise, karıştırılmış olarak içecekleri kanaatinde olduklarını*” ifade etmektedir. Bkz. İbn Kesîr, *M. Tefsîr*, III, 616.

⁹⁰ İbn Kesîr, *M. Tefsîr*, III, 428.

⁹¹ Beydâvî, IV, 342-343; Kurtûbî, XVII, 199-200; Yazır, VII, 4704. S. Ateş de, inanıp hayır işlerinde ileri geçerek en yüksek mânevî dereceye eren “*Muhâcir ve Ensar*”ın kastedildiği kanaatindedir. Bkz. *Çağdaş Tefsir*, IX, 217, 219, 222.

birlikte Yazır, “*eimme-i müctehidîn*”i de bu gruba dahîl etmektedir.⁹² Görüldüğü üzere “*önde olanlar*”la ilgili müfessirlerin çoğunluğunun kanaatleri ortaktır. Dolayısıyla bu durum; “*ehl-i illiyyîn*” ve “*önde olanlar*”la kastedilen kimselerin “*a’râf ehli*” olabilecekleri yönündeki düşüncemizi daha da pekiştirmektedir.

Bir diğer âyet-i kerimede ise,⁹³ peygamberlerin ve şâhitlerin şâhitlik yapmaları için huzura çağırılacakları, herkese adaletle hükmedilip kimseye haksızlık yapılmayacağı ifâde edilirken de, “*önde olanlar*”ın özelliklerine işâret edildiği görülmektedir. Bu âyetten, âhirette şâhitliğe hak kazananların farklı bir statü içerisinde oldukları rahatlıkla anlaşılmaktadır.

Ayrıca, siddîkların tanıtıldığı bir başka âyet-i kerime’de⁹⁴ geçen (الشهداء) “*şühedâ*”dan maksadın ise “*peygamberler*” olduğunun ifâde edilmesi,⁹⁵ bu grubun diğerlerinden farkını ortaya koymakta ve bu kimselerin “*a’râf ehli*”nden olabileceği kanaatimizi iyice güçlendirmektedir. Râzî de, “*Yüksek derece sahiplerine, sizin ufukta inci yıldızlarını gördüğümüz gibi (dereceleri) altlarından mutlaka gösterilecektir. Ebû Bekir ve Ömer onlardandır*” hadisini, kıyamet günü bir araya toplanacak kimseler içinde “*a’râf ehli*”nin yüksek derecelerini belirtmek maksadıyla zikretmiştir.⁹⁶

Öte yandan, Kur’an-ı Kerim’de en-Nisâ sûresinde de “*nebilir, siddıklar, şehitler ve salih kullar*”⁹⁷ bir arada anılmaktadır.⁹⁸ Dolayısıyla bu

⁹² Yazır, VII, 4711. Ayrıca Yazır, Muhacirîn ve Ensâr’ın tamamını, Mescid-i Kibleteyn’de namaz kılanları, Bedir’de bulunanları, Hudeybiye’de “Bîat-i Rıdvan” a katılanları da bu gruba dahîl etmektedir. Bkz. IV, 2606-2607.

⁹³ ez-Zümer, 39/69; “Yeryüzü, Rabbînin nûru ile aydınlanır, kitap konulur (herkesin işlediğinin hesabı ortaya dökülür), peygamberler ve şâhitler (melekler, şehitler, siddıklar ve sâlihler) getirilir (huzura çağırılır) ve aralarında hakkaniyetle hüküm verilir. Onlara asla zulmedilmez.”

⁹⁴ el-Hadîd, 57/19; “Allah ve Rasulüne iman edenler, onlar siddiklardır (her türlü fedakarlığa hazırlardır). Rablerinin katında şâhit olanlar (peygamberler) ise, onların kendilerine mahsus ecirleri ve nurları vardır...”

⁹⁵ Ferrâ ve Zeccâc “şühedâ”nın “nebilir” olduğunu söylemiştir. Mukâtil b. Süleyman ve Muhammed b. Cerîr ise “Allah yolunda şehit olanların” kastedildiğini belirtmişlerdir. Bkz. Râzî, *Tefsir*, XXIX, 202.

⁹⁶ Râzî, *Tefsir*, XIV, 74.

⁹⁷ en-Nisâ, 4/69. “Allah’a ve Peygamber’e itaat edenler, Allah’ın nimetlerini başısladığı kimselerden olacaklardır. Nebiler, siddıklar, şehitler ve salihler. Bunlar ne güzel arkadaşlardır.” Müfessirler bu ayetten bahsederken “*a’râf ehli*” ile ilgili herhangi bir irtibat kurmamışlardır. (Bkz. Taberî, *Tefsir*, I, 74, 76; V, 162-165; XI, 62; Kurtûbî, *Tefsir*, I, 149; V, 271; XVII, 253; İbn Kesîr, I, 29-31, 523-524; III, 134, 498).

⁹⁸ Hz. Âişe, Hz. Peygamber’in vefat anında, bayılıp tekrar kendine geldiğinde, sesi hırıltılı iken ve gözü ile tavana doğru bakarken bu âyet-i kerimeyi okuduğunu ve tercihini ahiret yönünde yaparak en yüce dosta gittiğini ifade etmektedir. (Bkz. Buhârî, *Megâzî*, 83, (V, 138); *Tefsîr*, 4/13 (V, 181); Müslim, *Fedâilü’s-Sahâbe*, 13, (II, 1893); İbn Mâce, *Cenâiz*, 64, (I, 517-518); İbn Hanbel, VI, 176, 205, 269; Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud, (204/819), *Müsnedü Tayâlisî*, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, ts., s. 205; Ebû Yâ’lâ, Ahmed b.

ayetin de çok doğru analiz edilmesi ve bu bağlantının çok iyi kurulması gerekmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in: “Müslüman, dürüst, erdemli ve güvenilir iş adamı, kıyamet günü nebilerle, siddiklerle ve şehitlerle beraberdir”⁹⁹ şeklindeki sözlerinde de, yine bu kimseler hep bir arada zikredilmişler ve mahşer meydanında bu özelliklere sahip insanların bir arada olacakları bu şekilde açıkça ifade edilmiştir. **Bütün bunlar bize “a’râf ehli” ile kimlerin kastedildiği konusunda yeterince güçlü bir fikir vermektedir.**

Diğer taraftan el-Vâkıa sûresinin müteakip âyetlerinde (اصحاب الميمنة) “ashâb-ı meymene”, yani “cennetlikler” tanıtılırken, pek çoğunun önceki ümmetlerden,¹⁰⁰ bir çoğunun da sonrakilerden¹⁰¹ olduğunun özellikle belirtilmesi, bahsedilen “önde olanlar”la bunların arasında mutlaka bir farkın bulunduğunu göstermesi bakımından da önemlidir. Dolayısıyla mezkur âyetler, “önde olanlar”la kastedilenin “a’râf ehli” oldukları düşüncesini iyice güçlendirmektedir. Nitekim başka âyetlerde de belirtildiği üzere, bedevîler arasında, Allah’a ve âhiret gününe inanan, O’nun yolunda harcamayı Allah’a katında yakınlığa, Peygamber’in dualarına mahzar olmaya vesîle olarak gören, böylece Allah’ın yakınlığını hak eden ve O’nun rahmetine kavuşan kimseler bulunmaktadır.¹⁰² Bu özelliklere sahip Ensar ve Muhacirîn’den “önde olan bu kimseler”le, onları en güzel şekilde takip eden bu ilk neslin, fedakârlıkları nedeniyle Allah’ın rızasına kavuştukları ve cenneti hak ettikleri anlatılmaktadır.¹⁰³ İşte bu âyetlerde de “a’râf ehli”nden olması kuvvetle muhtemel gruplardan biri olan hakiki “şehitler”in¹⁰⁴ meziyetlerine dikkatlerin çekildiği görülmektedir. Aynı şekilde, Allah yolunda verilmesi gerekenleri (can

Ali, (307/919), *Müsnedü Ebî Yâ’lâ*, (I-XIII), thk. Hüseyin Selim Esed, Dımeşk, 1984, VIII, 28; İbn Hıbbân, Ebû Hâtım el-Bustî, (354/965), *Sahîhu İbn Hıbbân*, (I-XVIII), thk. Şuayb el-Arnâvud, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1993, XIV, 556). Hz. Peygamber’in son anlarında bu ayet-i kerimeyi okuması, onun nerede ve hangi konumda olacağı ve yanında kimlerin bulunacağı hakkında bir fikir vermekte, “a’râf ehli” ile ilgili kanaatimizi iyice güçlendirmektedir.

⁹⁹ Rivayeti bu şekliyle İbn Ömer’den; Dârekutnî, Beyhakî ve Deylemî nakletmişlerdir. (Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed (385/995), *Sünenu Dârekutnî*, (I-IV), thk. Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî el-Medenî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1386, III, 7, nr: 17; Beyhakî, *Şuabü’l-İmân*, IV, 221, nr: 4855; Deylemî, Şûruveyh b. Şehridâr, (509/1115), *el-Firdevs bi Me’sûri’l-Hitâb*, (I-V), thk. Muhammed es-Said b. Bisyûnî Zeghlûl, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1986, II, 79; Kurtubî, *Tefsir*, V, 156).

¹⁰⁰ el-Vâkıa, 56/39.

¹⁰¹ el-Vâkıa, 56/40.

¹⁰² el-Tevbe, 9/99.

¹⁰³ el-Tevbe, 9/100.

¹⁰⁴ “A’râf ehli” arasında yer alacak şehitlerin özelliklerinin de çok farklı olduğu anlaşılmaktadır. Zira (اصحاب الميمنة) “ashâb-ı meymene” arasında olup da cenneti hak eden şehitlerle, dünyada iken çok daha üst düzeyde bir mücadele ortaya koyarak şehit olanların konumlarının bir olmadığı bilinmektedir. Nitekim ayette de belirtildiği üzere herkes çabasının karşılığını görecektir. (en-Necm, 53/39-41; Ayrıca bkz. el-İsrâ, 17/19; el-Enbiyâ, 21/94; el-İnsân, 76/22).

ve mal) kalpleri saygıyla titreyerek büyük bir içtenlikle verenler tanıtılırken, bunların hayırda yarışan ve bu konuda herkesi geçip “önde olanlar” olduğuna vurgu yapılması¹⁰⁵ da bizim bu düşüncemizi desteklemektedir.

Öte yandan, meleklerden bir kısmının peygamberlere, siddîklara ve şâhitlere mahşer meydanındaki muhteşem manzarayı yüksekçe mevkîlerinden seyrederek eşlik etmelerinde ve onlara bir takım bilgiler aktarmalarında herhangi bir sakıncanın olmadığını düşünmekteyiz. Kaldı ki, “a’râf”ta onlarla birlikte olmaları, zâlimler zümresiyle cehennemde bulunmamayı dileyenlerin dualarına katılmaları, iddianın aksine,¹⁰⁶ cehennemden korktukları ve oraya girme endişesi taşıdıkları anlamına da gelmemektedir. Bununla birlikte, o esnada cennetliklere: “İşte geçmişte yaptıklarınız sayesinde kazandığınız cennet bu!”¹⁰⁷ cehennemliklere de: “Allah’ın lâneti zâlimlerin üzerine olsun!”¹⁰⁸ diye yankılanan sesin sâhibinin de bu meleklerden¹⁰⁹ herhangi birisi olması imkan dahilindedir. Dolayısıyla, mahşer meydanındaki bu vazîfelerini tamamlayan bu meleklerin cennet¹¹⁰ ve cehennemde¹¹¹ görevli olan melekler gibi kendi âlemlerinde Yüce Allah’ı tesbih ve takdis etmeye devam etmelerinde,¹¹² ama verilen görev gereği “a’râf ehli”nin yanında bir müddet bulunmalarında herhangi bir sakıncanın olmadığını belirtmesi gerekmektedir. Nitekim Kâdî Beydâvî: “Peygamberler ve şâhitlerle olan meleklerin, o gün insan sûretinde olmalarının mümkün olduğunu, bununla birlikte bu kimselerin en son cennete girecek olmalarının onların şereflerine bir gölge düşürmeyeceğini ve bunun onlar için bir eksiklik olmadığını” ifade etmektedir. O, “cennetliklerin cennete, cehennemliklerin ise cehenneme girmelerini müşahade etmelerinin onlar için çok büyük bir sevinç kaynağı olduğunu, bu işlemin tamamlanmasından sonra, Allah’ın onları cennetteki yüksek menzillerine nakletmesinin şereflerinin üstünlüğüne ve derecelerinin yüksekliğine herhangi bir engel ve kusur teşkil etmeyeceğini” belirtmektedir.¹¹³

Diğer taraftan Kur’an-ı Kerim’de tartıları ağır gelenlerle hafif gelenlerin durumuna işâret edildiği halde,¹¹⁴ günahı ve sevapları eşit olanlar konusunda herhangi bir açıklamada bulunulmaması, bunların “a’râf ehli”nden olacağı anlayışını doğurmamalıdır. Nitekim, Kur’an-ı Kerim ve Sahih Sünnet’in ortaya

¹⁰⁵ el-Mü’minûn, 23/60-61. Ayrıca bkz. el-Fâtır, 35/32-35. Bu âyetlerde de “önde gidenler”in farklarına dikkat çekilmektedir.

¹⁰⁶ Yavuz, “A’râf”, DİA, III, 259.

¹⁰⁷ el-A’râf, 7/43. Ayrıca bkz. el-Enbiyâ, 21/103; el-Kâf, 50/31-35.

¹⁰⁸ el-A’râf, 7/44.

¹⁰⁹ en-Nebe, 78/38; el-Fecr, 89/22.

¹¹⁰ el-Râ’d, 13/23; el-Enbiyâ, 21/103; ez-Zümer, 39/73.

¹¹¹ ez-Zümer, 39/71; el-Mü’min, 40/49-50; ez-Zuhuruf, 43/77; et-Tahrîm, 66/7; el-Alak, 96/18.

¹¹² el-A’râf, 7/206; el-Enbiyâ, 21/20; ez-Zümer, 39/75; el-Gâfir, 40/7; el-Fussilet, 41/38; eş-Şûrâ, 42/5; en-Nisâ, 4/166.

¹¹³ Kâdî Beydâvî, II, 242.

¹¹⁴ el-A’râf, 7/8-9; el-Mü’minûn, 23/103; el-Kâria, 101/6-8.

koyduğu genel yaklaşım, böyle durumda olan kimselere Allah’ın rahmetiyle muamele edebileceği yönündedir. Çünkü, Allah’ın sonsuz rahmetinin sayıya ve ölçüye sığmayacağı açıktır. Zira Allah kendisi için rahmeti ilke olarak seçmiş¹¹⁵ ve rahmetinin her şeyi kuşattığını¹¹⁶ ifade etmiştir. Ayrıca O, rahmet sahibi olup¹¹⁷ rahmetinin çok geniş olduğunu,¹¹⁸ ihsan sahibi kimselere rahmetinin yakın olacağını¹¹⁹ ve böyle olan kullarının mükafatlarını ise asla zayi etmeyeceğini¹²⁰ haber vermiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de Allah’ın rahmetinin gazabını geçtiğini,¹²¹ O’nun yarattığı yüz rahmetin doksan dokuzunu kendi yanında bıraktığını, sadece bir tanesini bütün yaratılmışlara dağıttığını bildirmektedir.¹²² Bu itibarla, dünyada iken dürüst ve erdemli davranışlar sergileyerek O’nun rahmetini hak edebilenler, mutlak sûrette kazançlı çıkacaklardır. Nitekim âyet-i kerime’de Allah’ın rahmeti ve lütfu olmasa, şeytanın herkesi rahatlıkla aldatabileceği ifade edilmektedir.¹²³ Yani; O’nun bu rahmeti sayesinde insanlar imanlarını muhafaza edebilmekte, şeytan ve nefisleriyle mücadelede bir mesafe kat edebilmektedirler. Dolayısıyla bir mü’minin dünyada iken Allah’ın bu rahmetine nail olarak sevaplarını o dereceye kadar artırmış olması, yani günahıyla sevabını eşit düzeye çıkarmış bulunması, Allah’ın böyle bir kula değer verdiğini açıkça göstermektedir. Bu itibarla, mü’min bir kulun Allah’ın rahmeti sayesinde sevaplarıyla günahlarını eşitleyecek böyle seviyeye gelebilmesi, onun gideceği yer hakkında zaten güçlü bir fikir vermektedir. Sevapları istenilen seviyenin çok çok altında kalan mü’minlerin ise, bir arınma operasyonuna tabi tutulmaları mümkün olmakla beraber, onların da Allah’ı engin rahmetiyle karşılaşmaları imkan dahilindedir. İbn Hazm da, sevabı ağır basanlarla, sevabı ve günahı eşit olanların kesinlikle cehenneme girmeyeceklerini, ancak, büyük günahında ısrar ederek ölmüş ve günahları ağır gelenlerin şefaate cehennemden çıkartılacaklarını, Müslümanların cehennemde ebediyen kalmayacağını, bununla birlikte kafir olanların ise sonsuza kadar cennete giremeyeceğini ifade etmekte, fakat günahı ve sevabı eşit olanlardan bahsederken “a’râf ehli”nden hiç söz etmemektedir.

¹¹⁵ el-En’âm, 6/12, 54.

¹¹⁶ el-A’râf, 7/156.

¹¹⁷ el-En’am, 6/133; el-Kehf, 18/58.

¹¹⁸ el-En’am,6/147.

¹¹⁹ el-A’râf, 7/56.

¹²⁰ el-Yusuf, 12/56.

¹²¹ Buhârî, Tevhid, 15, (VIII, 171); 22, (VIII, 176); 28, (VIII, 187-188); 55, (VIII, 216); Bed’ü’l-halk, 1, (IV, 73); Müslim, Tevbe, 4, (III, 2107-2108).

¹²² Müslim, Tevbe, 4, (III, 2108); Tirmizî, Daavât, 99, (V, 549); İbn Mâce, Zühhd, 35, (II, 1435); Dârimî, Rikak, 69, (II, 627); İbn Hanbel, II, 334, 434, 484, 526; III, 55; İbn Hibbân, XIV, 14-16; Ebû Yâ’lâ, XI, 258, 328; Taberânî, *Kebîr*, VI, 250, 255; XI, 374; Hâkim, *Müstedrek*, I, 123, 124; İbn Hacer, *Feth*, X, 432; Deylemî, I, 234.

¹²³ en-Nisâ, 4/83. Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/64; en-Nisa, 4/175; el-En’âm, 6/12, 54; el-A’râf, 7/56, 156; el-Yûsuf, 12/56-57; en-Nûr, 24/10, 14, 20.

Dolayısıyla onun bu yaklaşımının da çok dikkat çekici olduğunu söylememiz yerinde olacaktır.¹²⁴

5. Sonuç

Sonuç olarak, makalemizde ortaya koyduğumuz delillerden de fark edileceği üzere, “*a’râf ehli*” ile kastedilen kimselerin; “*peygamberler, siddiklar, şehitler, salihler ve melekler*” olduğu anlaşılmaktadır. Zira ortaya atılan ve epeyce taraftar bulan diğer görüşlerin yeterince ikna edici olmadığı ve bu durumun ayetlerle ve sahih hadislerle de desteklenmediği görülmektedir. Çünkü bu görüşü savunan kimseleri o kanaate ulaştıran en güçlü gerekçelerin başında hadis diye bilinen bir takım zayıf ve uydurma rivâyetler gelmekte ve “*a’raf ehli*”nden bahseden mezkur âyetler bu rivâyetler ışığında bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Dolayısıyla, genellikle tefsirlerde yer alan, fakat Kütüb-i Sitte’de bulunmayan, tahrir ve tenkidini yaptığımız bu hadislerin sıhhat dereceleriyle ilgili durum ortaya çıktıktan sonra, hâlâ bu rivayetlere dayanarak aksine bir sonuca ulaşmaya çalışmak ve bu zamana kadar ortaya çıkmış bir takım problemleri görmezlikten gelmeye kalkışmak doğru olmasa gerektir. Nitekim, dünyaya gelmesinde kendisinin hiçbir suçu, kusuru ve günahı olmayan bir veled-i zinaya uydurma rivâyetlere bakarak iyi bir mü’min olsa dahi cenneti çok görmek, müşriklerin küçük yaşta ölen çocuklarını suçluymuş gibi göstermek suretiyle onları cennete layık bulmamak, Allah’ın engin rahmetini sınırlayarak günahı ve sevabı eşit bir zümre ortaya çıkarmaya çalışmak, Kur’an-ı Kerim’de en üst düzeyde bulunacakları haber verilen “*a’raf ehli*”ni yanlış tanıtarak farklı dînî yorumlara ve yanlış dînî anlayışlara sebebiyet vermek ve bu şekilde İslam’ın doğru anlaşılmasını güçleştirmek uygun olmamaktadır. Aynı şekilde, anne ve babasına haklı nedenlerle itiraz edenlerin şehid bile olsalar cennete giremeyeceklerini belirten ve böylece anne ve babaların var olan yetkilerini daha da kötüye kullanmalarına ve duygusal davranarak evlatlarına haksızlık yapmalarına imkan sağlayan bu tür zayıf ve uydurma rivâyetlere karşı çok daha dikkatli ve ihtiyatlı olunması gerektiği de bu şekilde ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Diğer taraftan, Kur’an-ı Kerim’de “*a’raf ehli*”nin yapacağı haber verilen o konuşmaları, ancak kulluk görevini eksiksiz yapan, kendine güvenen ve son derece haklı konumda bulunan saygın birilerinin söyleyebilmesi söz konusudur. Yoksa iki arada kalmış, âkıbeti belli olmayan, cennete girip giremeyeceğinden ciddi endişe duyan kimselerin Kur’an-ı Kerim’de haber verilen o ifadeleri kullanabilmeleri ve her iki tarafa da bu şekilde özgür ve rahat bir şekilde seslenebilmeleri kanaatimizce mümkün görünmemektedir.

Ayrıca şu hususun da ifade edilmesi gerekmektedir ki, günahları ve sevapları eşit düzeyde olabilecek mü’minler konusunda Kur’an-ı Kerim ve

¹²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, (I-VIII), Dâru’l-Hadîs, Kâhire, 1404, V, 47.

Sahih Sünnet’in ortaya koyduğu yaklaşım, Allah’ın bu kimselere rahmetiyle muamele edeceği yönündedir.

Bu itibarla, makalede ortaya koymaya çalıştığımız gerekçeler başka âyetlerle de desteklendiğinden “a’raf ehli” konusunda Mücâhid, Hasan-ı Basrî, Zeccâc, Ebû Meclez, Fahreddîn er-Râzî ve Kâdı Beydâvî’nin de katıldıkları ve bizim de savunduğumuz bu görüşün çok daha isabetli olduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul, 1987.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, (458/1066), *Şuabü’l-İman*, (I-VIII), thk. Muhammed es-Said b. Bisyûnî Zeğlül, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1410.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (256/870), *Sahîhu’l-Buhârî*, (I-VIII), Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Çelebi, İ, *İslam’da İnanç Esasları*, (Bekir Topaloğlu ve Y. Şevki Yavuz ile birlikte), Çamlıca Yay., İstanbul, 2002.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed (385/995), *Sünenu Dârekutnî*, (I-IV), thk. Seyyid Abdullah Haşim el-Yemânî el-Medenî, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, 1386.
- Deylemî, Şûruveyh b. Şehridâr, (509/1115), *el-Firdevs bi Me’sûri’l-Hitâb*, (I-V), thk. Muhammed es-Said b. Bisyûnî Zeğlül, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Döndüren, Hamdi, *İnsanlığa Son Çağrı Kur’an-ı Kerim, Meal, Tefsir, Ansiklopedik İndeks*, (I-II), Yeni Şafak, İstanbul, 2003.
- Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, (430/1038), *Müsnedü Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed Fâriyâbî, Mektebetü’l-Kevser, Riyad, 1415.
- Ebû Yâ’lâ, Ahmed b. Ali, (307/919), *Müsnedü Ebî Yâ’lâ*, (I-XIII), thk. Hüseyin Selim Esed, Dimesşk, 1984.
- Ebü’l-Vefâ el-Halebî, İbrahim b. Muhammed b. Sıbd İbn el-Acemî, (841/1437), *Keşfu’l-Hasîs*, thk. Subhî es-Semerrâî, Âlemü’l-Kütüb, Mektebetü’n-Nehzâtü’l-Arabiyye, Beyrut, 1407/1987.
- Esed, Muhammed, (1413/1992), *Kur’an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İşâret Yay., İstanbul, 2000.
- H. Karaman, M. Çağrı, İ. K. Dönmez, S. Gümüş, “*Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (I-V), DİB Yay., Ankara, 2006.

- Hâkim en-Nisâbü'rî, Muhammed b. Abdillâh, (405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (I-IV), thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Hâris, b. Ebî Üsâme, (282/895) / Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, (807/1404), *Müsnedü'l-Hâris (Zevâidü'l-Heysemî)*, (I-II), thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî, Merkezü Hıdmeti's-Sünneti ve's-Sireti'n-Nebeviyye, Medîne, 1992/1413.
- Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, (807/1404), *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, (I-X), Dâru'r-Reyhân li't-Turas, Beyrut, 1407.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk (287/900), *el-Âhâd ve'l-Mesânî*, (I-IV), thk. Faysal Ahmed el-Cevâbira, Dâru'r-Râye, Riyad, 1991.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, (327/938), *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dil*, (I-IX), Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, (852/1448), *Fethu'l-Bâri bi Şerh-i Sahîhi'l-Buhârî*, (I-XIII), thk. M. Fuad Abdalbâkî-Muhibbuddin el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379.
- İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, (I-VIII), thk. Ali Ahmed el-Becâvî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1992.
- İbn Hazm, ez-Zâhirî, Muhammed b. Ali b. Ahmed, (456/1063), *el-İhkâm*, (I-VIII), Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 1404.
- İbn Hazm, *el-Faslü fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*, (I-V), thk. Muhammed İbrâhim Nasr-Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım el-Bustî, (354/965), *Kitâbu'l-Mecrûhîn*, (I-III), thk. Mahmud İbrâhim Ziyâd, Dâru'l-Va'y, Haleb, ts.
- İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, (I-XVIII), thk. Şuayb el-Arnâvud, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1993.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, (774/1372), *Tefsîru İbn Kesîr*, (I-IV), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401.
- İbn Kesîr, *Muhtasarü Tefsîr-i İbn Kesir*, (I-III), thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, Beyrut, 1981.
- İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, (I-XV), Dâru's-Sadr, Beyrut, 1994.
- İbn Mübârek, Abdullah, (181/797), *ez-Zühd li İbn Mübârek*, thk. Habîburrahman el-Â'zamî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman (597/1201), *el-İlelü'l-Mütenâhiye fî'l-Ehâdisi'l-Vâhiye*, (I-II), thk. Halil el-Mîs, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1403.

- Kâdı Beydâvî, Abdullah b. Ömer, (791/1389), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (I-IV), Hakikat Yay., İstanbul, 1988-1991.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, (671/1272), *Tefsîru Kurtûbî*, (I-XX), thk. Ahmed Abdulâlim el-Berdûnî, Dâru'sh-Şûab, Kahire, 1372.
- Mübârekpûrî, Ebu'l-Ûlâ Muhammed, (1353/1934), *Tuhfetü'l-Ahvezî bi Şerhi Câmiü't-Tirmîzî*, (I-X), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Münâvî, Muhammed Abdurrauf, (1031/1622), *Feyzu'l-Kadîr*, (I-IV), el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mısır, 1356.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, (261/875), *Sahîhu Müslim*, (I-III), thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, 1992.
- Râgıb, el-İsbahânî, (502/1108), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yay. İstanbul, 1986.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, (606/1209), *Tefsîru'l-Kebîr ev Mefâtîhu'l-Gayb*, (I-XXXII-Fihrist), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Said b. Mansur, (227/841), *Sünen*, (I-V), thk. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilazîz, Dâru'l-Âsımî, Riyad, 1414.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, (911/1505), *ed-Dîbâc*, (I-V), thk. Ebû İshak el-Havînî el-Eserî, Dâru İbn Affan, Suûdî Arabistan, 1996/1416.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, (360/971), *el-Mu'cemü'l-Evsât*, (I-X), thk. Târık b. Abdillâh b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî, Dâru'l-Haremeyn, Kahire, 1415.
- Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, (I-XX), thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Silefî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983.
- Taberânî, *el-Mu'cemü's-Sağîr*, (I-II), thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1985.
- Taberî, Ebû Ca'fer, (310/922), *Câmiu'l-Beyân*, Beyrut, 1995.
- Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, (I-XXX), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1405.
- Tayâlisî, Süleyman b. Dâvud, (204/819), *Müsnedü Tayâlisî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “A'râf”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., III, 259.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, (1361/1942), *Hak Dîni Kur'an Dili*, (I-IX+Fihrist), Eser Neşriyat, İstanbul, ts.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*, Zaman, İstanbul, 1998.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed, (748/1374), *el-Muğnî fî'd-Duafâ*, thk. Nureddin İtr, Basım yeri ve tarihi yok.

HALVETİYYE’NİN ŞÂBÂNİYYE EKOLÜ VE KOLLARI

Vahit GÖKTAŞ*

ÖZET

Bu makalede kısaca Halvetîlik’in kuruluşundan bahsettikten sonra Şâbân-ı Velî’nin hayatı ve tasavvufî yönü verilmeye çalışılmış, kendisinden sonra Kastamonu merkez tekkede görev yapan postnişinlerin hayatı ana çizgileriyle ele alınmıştır. Karabaş-ı Velî’den sonra İstanbul’da ve Kastamonu dışında daha etkin olan Şâbânîlik tarihinde iz bırakan ve kol kurucusu olan zevata değinilmiş, Şâbânîlik âdâbından bahsedilmiştir. Hemen ifade etmek gerekir ki Şâbânîlik tarihinin çerçevesi bu kadarla sınırlı değildir. Burada sadece kolların temsilcileri en çok öne çıkan yönleriyle tanıtılmıştır. Bazıları hakkında şu an için yeterli malumat bulunamadığından sadece isimleri zikredilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şâbaniyye, Halvetiyye, Tasavvuf, Tekke, Kastamonu

ABSTRACT

The Shabaniyyah School of Khalwatiyyah and Its Branches

This paper briefly talks about the founding of the Halwatiyyah order, and continues to give details of Shaban-i Veli’s life and his Sufi views, outlining that lives of the postnishins who succeeded him at the central tekke in Kastamonu. Providing information about Shabani manners, it also dwells on persons who were founders of branches and left their marks in the history of this order which was more common in İstanbul and outside Kastamonu after Karabash Veli. It must be emphasized, at this point, that the scope of Shabani history is not limited to these. This paper focuses only on the representatives of branches with their most outstanding characteristics. Some of them are mentioned only by name due to absence of sufficient information.

Keywords: Shabaniyyah, Khalwatiyyah, Sufism, Tekke, Kastamonu

* Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Email: vahitgoktas@gmail.com

1. Giriş

Halvetîlik tasavvuf ve tarikatlar tarihi açısından belki de en önemli tarikattır. Bu önem coğrafî olarak yayıldığı geniş alan, yetiştirdiği mühim şahsiyetler, Osmanlı zamanında ehl-i sünnetin savunucusu ve koruyucusu olması ve günümüzde de dünyanın farklı yerlerinde temsilcilerinin bulunmasından kaynaklanmaktadır. Halvetiyye tarikatı, Ebû Abdullah Sirâcüddîn Ömer b. Ekmelüddîn Halvetî (ö.800/1397) tarafından XIV. Yüzyılın ikinci yarısında İran'da kurulmuştur. Kısa bir sürede geniş bir alana yayılan Halvetîlik, Pir İlyas (ö. 837/1434) ve Seyyid Yahya-ı Şîrvânî (ö.869/1465) 'nin halifeleri vasıtasıyla da Anadolu topraklarında faaliyet imkânı bulmuştur. Ömer Halvetî'nin şeyhi amcası Kerîmüddîn Halvetî'dir. O da İbrâhim Zâhid Gilânî (ö.700/1300)'nin iki halifesinden biridir. Bu yüzden Halvetiyye Zâhidiyye'nin bir koludur. Diğer kolu ise Safiyyüddîn Erdebilî (ö.735/1334)'ye bağlı olan Safeviyye veya Erdebiliyye'dir.¹ Safeviyye'den Bayramiyye, Bayramiyye'den de Celvetiyye tarikatları doğmuş, kendisinden birçok şûbenin meydana geldiği Halvetiyye ise İslam dünyasının en yaygın tarikatı olmuştur.²

Tarikatın piri Ömer Halvetî, halvete büyük önem verdiği için hatta kırk defa erbaîn (halvet) çıkardığı rivayet edildiğinden, bu yola Halvetiyye adı verilmiştir. Tarikatın Kafkasya ve Anadolu'da yayılmasına öncülük eden ve bir bakıma gerçek kurucusu olan "Pîr-i Sâni" unvanının sahibi Seyyid Yahya Şîrvânî (ö. 868/1464)'dir.³

¹ Reşat Öngören, *Osmanlı'da Tasavvuf: Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. yüzyıl)*, İz Yay., İstanbul 2000, s. 27; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2004, s. 263.

² Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, XV, s. 394, İstanbul, 1997. Safeviyye'nin Osmanlı'da Halvetiyye'ye dönüşmesi ile ilgili olarak şu değerlendirmeler önemlidir: Başlangıçta Halvetiyye ile aynı köke ve silsileye sahip Safeviyye Tarikatı, *Şah İsmail'le* birlikte tam anlamıyla politik bir hüviyete bürünmüştür. Bununla birlikte Safeviyye Tarikatı Osmanlı Devleti için ciddi boyutta tehlike olmaya başlayınca, aynı motifleri taşıyan Halvetiyye Tarikatı önem kazanmıştır. Yani o dönemde Şia kökenli faaliyetlerin önüne geçmenin yine onların metoduyla -yani tasavvuf kanalıyla- olabileceği düşünülmeye başlanmıştır. O halde Osmanlı Devleti'nin merkezinde ve ülkenin başka bölgelerinde Halvetiyye Tarikatının desteklenmesi gerekiyordu. Bu da ancak, aynı motifleri taşıyan ve politik kulvara yerleşen Safeviyye'ye alternatif olarak Halvetiyye Tarikatı'nın ön plana çıkartılması suretiyle olmuştur. Bkz. Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *AÜİFD*, c. XXXIX, Ankara, 1999, s. 564. Hüseyin Vassâf da Şâbânîlik için şu değerlendirmeyi yapmıştır: "*Bektâşîlik neş'esi turuk-ı âliyyenin birçoğuna fürce-yâb-ı dühûl olduğu halde tarik-i Şâbânî, lehü'l-hamd, Bektâşîliğe sedd-i sedîd olduğundan, ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin bi-hakkın sâliki olan Şâbânîler, zamanımız ehl-i tarikatının mâ-bihi'l-iftihârı denilecek derece-i bâlâ-terindedir.*" Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Haz. Mehmet Akkuş -Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., c. III, İstanbul, 2006, s. 524.

³ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 263; Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, XV, s. 394.

Halvetiyye Anadolu'ya Sadreddin Hişvî'nin halifelerinden Amasyalı Pir İlyâs tarafından getirilmiştir. Yahyâ-yı Şîrvânî'nin en önemli halîfeleri Dede Ömer Rûşenî, Rûşenî'nin ağabeyi Alaeddin Ali, Pir Şükrullah Ensârî, Habib Karamânî, Muhammed Bahâeddîn Erzincânî ve Ziyâeddîn Yusuf Şîrvânî'dir. Habib Karamânî vasıtasıyla Halvetiyye'de bir kol daha meydana gelmiştir. Bu kol tarikatı Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yayan Karamânî'nin en önemli halifesi Cemal Halîfe diye bilinen Cemâleddin İshak Karamânî (ö. 933/1527)'dir. Cemal Halîfe vasıtasıyla Halvetîlik İstanbul'da da yaymıştır.⁴

Halvetiyye tarikatının dört ana kolu şunlardır:

1. Rûşeniyye: Kurucusu Dede Ömer Rûşenî (ö. 862/ 1487)
2. Cemâliyye: Kurucusu Cemâl-i Halvetî (ö. 899/1494)
3. Ahmediyye: Kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddîn (ö. 910/1504)
4. Şemsiyye: Kurucusu Şemseddin Sivâsî (ö. 1006/1597)⁵

2. Şâbân-ı Velî ve Şâbânîlik

Halvetiyye'nin **Şâbân-ı Velî** (ö. 976/1569)'ye nisbet edilen kolu olan Şâbânîyye, Cemâliyye'nin bir şubesidir. II. Bayezid devrinde İstanbul'a gelip kendisine tahsis edilen Kocamustafapaşa Dergâhında irşâd faaliyetine başlayan Cemâl-i Halvetî (ö. 899/1493-4) tarafından kurulan Cemâliyye; Sünbülüyye ve Şâbânîyye adlı iki büyük kola ayrılmıştır.⁶ Cemâl-i Halvetî'nin tasavvuf tarihi ve Anadolu'da gelişen tasavvufî düşünce açısından en önemli özelliği Halvetiyye'nin İstanbul'daki ilk büyük temsilcisi olmasıdır. Hüseyin Vassâf'a göre İstanbul'da ilk Halvetî âyinini Cemâl-i Halvetî yapmıştır. Cemâl-i Halvetî Osmanlı döneminde en çok eser yazan sûfilerden biridir. Bu yüzden onu sadece Halvetiyye'nin değil, genelde tasavvuf ve tarikat kültürünün tanınması ve yaygınlaşmasına eserleriyle de katkıda bulunan sûfilerden biri olarak görmek gerekir.⁷

Cemâl Halvetî, bazılarının Cem Sultan'ı desteklemelerine karşın, kendi anlayışına göre, devletin bütünlüğü açısından, Amasya'da vali olarak bulunan Şehzâde Bayezid'i desteklemiş ve ona yakın olmuştur. Daha sonra tahta çıkan Bayezid, onun hizmetlerini unutmamış ve kendisini İstanbul'a davet etmiştir.

Seyrû sülûkunu Cemâl-i Halvetî'nin halifelerinden Hayreddin Tokâdî'nin yanında on iki yıl kaldıktan sonra tamamlayarak memleketi

⁴ Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, XV, s. 394.

⁵ Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, XV, s. 394. Ayrıca Halvetiyye silsilesinin geçirdiği değişim ve Şâbân-ı Velî'den Hz. Peygamber'e kadarki zincir için bkz. Mustafa Aşkar, *agm*, s. 555-563; İbrahim Has, *Şâbânîyye Silsilesi*, Haz. Mustafa Tatcı, Hu Yay., İstanbul, 2008. Krş. Ömer Fuâdî, *Hiz. Pîr Şâbân-ı Velî Menkıbeleri*, Haz. Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul, 2011, s. 54-56.

⁶ Bkz. Mustafa Tatcı, "Şâbânîyye", *DİA*, XXXVIII, İstanbul, 2010, s. 211.

⁷ M. Serhan Tayşî, "Cemâl-i Halvetî", *DİA*, VII, İstanbul, 1993, s. 302-303. Ayrıca bkz. Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. III, s. 323-329.

Kastamonu'ya gönderilen Şâbân-ı Velî'nin kurduğu Şâbâniyye tarikatı, XVII. yüzyıldan itibaren Anadolu ve Balkanlar'dan Suriye, Hicaz, Mısır, Kuzey Afrika ve Hindistan'a kadar çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.⁸

Şâbân-ı Velî, Kastamonu'nun Taşköprü ilçesinde dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi ile ilgili 902 (1497), 905 (1499-1500) ve 886 (1481) yılları kaydedilmektedir. İlköğrenimini Taşköprü'de yaptıktan sonra Kastamonu'da tefsir ve hadis dersleri okuyup icâzet almıştır. Daha sonra İstanbul'a giderek Fatih Medreselerinden birinde kalmıştır.

İstanbul'dan dönüşünde Düzce ile Bolu arasında Konpara'da Hayreddin Tokâdî ile karşılaşmış, on iki yıl burada kalarak seyrü sülûkunu tamalamış ve onun halîfesi olarak Kastamonu'ya gönderilmiştir. Şâbân-ı Velî Kastamonu'da Hisarardı mevkiinde Halvetî şeyhi Seyyid Sünnetî Efendi'nin⁹ zâviye olarak kullanmak üzere yaptırdığı mescide yerleşmiş, bir süre sonra mescid yakınındaki Cemâl Ağa Camiinde inzivaya çekilmiştir. Burada kaldığı günlerden birinde safdil birisi gelip “*Behey dede! Burada aç ve garip bir vaziyette ne kadar oturabilirsin? Gel bizim hayvanlarımızı güt, harçlığını çıkarırsın.*” der. Bunun üzerine şeyh “*Ben sizin gibi hayvanları gütmeye geldim!*” diyerek asıl maksadının Allah tarafından Kastamonu halkını irşâd için geldiklerine işaret etmiştir.¹⁰ Şehrin dışında kalan bu bölgeden ısrarlı talepler üzerine Honsalar Camiine geçen Şâbân-ı Velî, bu caminin yanması üzerine tekrar Seyyid Sünnetî Mescidine yerleşerek faaliyetlerini burada sürdürmüştür. 18 Zilkâde 976 (4 Mayıs 1569) yılında vefat eden Şâbân-ı Velî'nin kabri tekkenin bahçesindedir.¹¹

Esasını tekkenin oluşturduğu Şeyh Şâbân-ı Velî Külliyesi cami, türbe, kütüphane, matbah, iki şadırvan ve iki dergâh evinden meydana gelmiştir. Caminin girişi doğu cephesinden olup kuzey duvarının önünde ahşap halvet

⁸ Tatcı, “Şâbâniyye”, s. 211.

⁹ Bugünkü Şâbân-ı Velî Camii ve Külliyesinin ilk bânisi Seyyid Ahmed Sünnetî Efendi'dir. Sünnetî'nin Yahyâ Şîrvânî'ye intisâb ederkenki bir olay şu şekilde anlatılmaktadır: Seyyid Sünnetî, Yahyâ Şîrvânî'nin hankâhına yaklaştığında Şîrvânî, “Evlâd-ı Resûl'den bir gerçek er geldi, onu içeri alın!” diye emredince dervişler Sünnetî'yi kapıda karşılamışlar; fakat başında seyyidlere mahsus yeşil sarığı görememişlerdir. Bunun sebebi sorulduğunda Sünnetî “Evlâd-ı Resûl'den olduğum için tuvalet temizleme görevi verilmeyeceğinden âsitânenizde gereken hizmetlerim tamam olmaz ve tahsil ettiğim mârifetullahta da kemâle eremeyip noksan kalırım korkusuyla sarığı başımdan çıkardım.” cevabını verir. Yahyâ Şîrvânî de “Ey derviş! Sen bu hâlis niyetle o hizmeti yerine getirdin. Biz sana layık ve gereken hizmetin ne olduğunu biliriz. Git ve yeşil sarığı giy!” demiştir. Yahyâ Şîrvânî'nin halifesi olarak memleketi Kastamonu'ya gönderilen Sünnetî, Hisarardı mevkiine yerleşerek cami yaptırmış ve pek çok kimseyi irşâd etmiştir. Bkz. Ömer Fuâdî, *Menâkıb-ı Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 65-69

¹⁰ Fuâdî, *Menâkıb*, s. 80-81.

¹¹ Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, “Şâbân-ı Velî”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul, 2010, s. 208-209; Sâdık Vicdânî, *Tomâr-ı Turûk-ı Âliyye*, Haz.: İrfan Gündüz, Enderun Kitapevi, İstanbul, 1995, s. 210-212.

hücreleri oluşturulmuştur. Doğu-batı yönünde de halvet hücreleri mevcuttur.¹² Kütüphane bugün müze olarak kullanılmaktadır.

Şâbân-ı Velî'nin şeyhliği yanında zâhirî ilimlere vukûfu ve zâhir bâtın dengesini çok iyi kurmuş olması, pek çok önemli âlimi dergâhına çekmeye yetmiştir. Ebussuud Efendi'nin yakın arkadaşlarından Süleymâniye Camii Vâizi Kastamonulu Muharrem Efendi bunlardan biridir. Muharrem Efendi Şâbân-ı Velî'den hilâfet aldıktan sonra vâizliğin yanında İstanbul'da şeyhlik de yapmıştır.¹³

Şâbân-ı Velî, tasavvuf ehlinin “Şeriat, tarikatın kabuğudur.” sözünü şöyle açıklamıştır: “Şeriat, tarikatın kışırıdır.” demek “Mecâzen ve benzetme yoluyla dış kabuğudur demektir. Ancak sakın ha dinsizlerin yaptığı hatayı yapıp tarikatla hakikati elde etikten sonra şeriat artık gereksizdir, demeyiniz. Yani benzetme yapacak olursak ‘Badem olgunlaşınca kabuğu soyulur ve dışarı atılır. Çünkü istenilen şey içindeki çekirdeğidir ve yağıdır. Kabuk ziyan olur ve gereksizdir ve şeriat da böyledir, demeyiniz!’ Bu söz yanlış itikad, küfür, dalalet ve dinsizliktir. Gerçi bademle kastedilen içindeki çekirdek ve yağıdır. Yani bâdem özü ve yağı olgunlaşırsa bademliği olmuş olmaz. Ancak kabuğunun varlığıyla ve sağlamlığıyla badem olur. Kabuğu olmadan badem olmaz. Bunun gibi sülûk sırasında şeriat kabuğu tarikat bademiyle ve tarikat kabuğu hakikat bademi ve yağıyla tahsil ve tekmil edilemeyip de bunlara bir zarar gelse, istenilen tarikat ve hakikat şuhûd ve hal ile kemâl bulamaz.” Devamında Fuâdî de şöyle demiştir: “ Özetle tarikat şeraitsiz, hakikat tarikatsız ele girmez. Girerse de marifet ve hakikatinde safâ, hal, nurâniyyet ve kemâl olmaz. Bazıları dinsiz olup yanlış inanç ve delâlete düşerler ve eksik ve bilgisiz kalırlar.¹⁴

Şâbân-ı Velî aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiş olduğu halde âlimlik hüviyetini öne çıkarmamış, ümmî sûretinde görünmeyi tercih etmiştir. Adeta kendisi, ilm-i zâhirin mekrinden kaçmıştır. İlk zamanlarında halka Kur’ân tefsiri yaptığı, şeriat ve tarikatla ilgili hadisler beyan ettiği bilinmekle birlikte son zamanlarında kürsüde vaaz ve nasihatı bırakmıştır.

Şaban Efendi tarikatın âdab ve erkânında *Mi'yâru't-tarîka* isimli eseri esas alıyordu. Yahyâ-yı Şîrvânî'nin Anadolulu kırk dervişi tarafından hazırlanıp,

¹² Kemal Kutgün Eyüpgiller, “Şâbân-ı Velî Külliyesi”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul, 2010, s. 210. Külliye'nin türbe ve bahçe kısmında 2010 yılında kapsamlı bir restorasyon çalışması yapılmıştır. Bahçe duvarlarının boyu kısaltılarak hazirenin daha aydınlık olması sağlanmış, türbenin hemen üst tarafında bulunan tuvaletler külliye dışarısında yer altına alınmış, cami ile türbe arasındaki abdest alma yeri kaldırılmıştır. Şu haliyle külliye ziyaret için daha güzel bir şekle getirilmiştir. Ayrıca çeşitli tarikat emanetleri, hat levhaları, yazma Kur'an-ı Kerim'ler, el dokuması halıların sergilendiği müze ile birlikte Şeyh Şâbân-ı Velî Külliyesi ülkemizde en çok ziyaret edilen yerlerdendir. Sadık Vicdânî'nin ifadesiyle “Bu şerefli türbe kalp ehli için bir aşk ve feyiz kaynağıdır.” Vicdânî, *Tomar*, s. 211.

¹³ Fuâdî, *Menakıb*, s. 107-108. Şeyhliği hakkında kesin bilgi yoktur.

¹⁴ Fuâdî, *Menakıb* s. 98-99.

bizzat Şîrvânî tarafından tavsiye edilen bu eser Halvetîlik için çok önemlidir. Şâbân-ı Velî bu esere ekleme ve bu eserden çıkarma yapmadan harfiyen uygulanmasını istemiştir.¹⁵

Şaban Efendi yaşlanınca halvete çok rağbet etmeye başlamıştır. Hatta öyle ki Seyyid Sünnetî Mescidi'nde kapandığı hücrelerinden yedi sene dışarı çıkmadığı, namazlarını bile münferiden kıldığı rivayet edilmektedir. Burada sürekli ibadetle meşgul olan Şaban Efendi'nin çoğu namazlarını Kâbe'de kıldığına¹⁶, hücrelerinde insanları olduğu gibi cinleri de irşâd ettiğine inanılıyor ve bu sebeple kendisine “mürşidü's-sakaleyn” deniliyordu.¹⁷ Bazı Halvetî büyükleri onun cemaate çıkmayışının sebebini, kendisine gelen mevârid-i ilâhiyenin çokluğuna bağlamaktadırlar. Böyle büyük mevâride mazhar olan kişi, hareket dahi edemez denilmektedir.¹⁸

Şâbân-ı Velî'nin bir dervişi istiğrak makamına ulaşmış namaz kılarken cemaat namazı bitirdikleri halde bu derviş bitiremeyip kah kıyamda, kah rukuda ve kah secdeye kalınca dervişler bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Konu Şâbân-ı Velî'ye intikâl edince dervişi çağırıp namazlarını tekrar kılıp kılmadığını sormuştur. Derviş “Sultanım, bu halde varlığı yok ederek kılınan namaz tekrar kılınır mı?” deyince Şâbân Efendi bu sözden ızdırap duymuş ve şunları söylemiştir: “Hay derviş sen ne söylersin! Hata ettin, o namazlar bilinen erkân üzere tekrar kılınmalıdır. Eğer kılınmazsa bu dinsizlik ve küfürdür. İster derviş olsun, isterse sülûkunu tamamlamış kimse olsun dünya ve ahiret işlerinde zâhir ve bâtını mükemmel olmak, tarikat kapısında gücü yettiğince şeriatı gözetmek gerekir.” Fuâdî anlattığı bu menkıbeyi “Allah Teâlâ cümlemizi Muhammedî şeriatından, ehl-i sünnet ve'l-cemaat itikadından ayırmasın!” duasıyla bitirmektedir.¹⁹

Şâbâniyye'de seyr ü sülûk makamlarının sonuncusu kurb-i ferâizdir. Bu makama yükselen kişi ubûdiyyet, şeriat ve irşâd makamına erişmiş

¹⁵ Fuâdî, *Menâkıb*, s. 91. Ayrıca Miyâr hakkında bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Mustafa Tatcı, “Tasavvuf Tarihinde Miyarlar ve Şâbân-ı Velî'nin Miyâr'ı”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi VI*, İstanbul, 2002, s. 73-84.

¹⁶ Fuâdî, *Menâkıb*, s. 126.

¹⁷ Fuâdî, *Menâkıb*, s. 149.

¹⁸ Reşat Öngören, *Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sâfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)*, İz Yay., İstanbul, 2003, s. 87.

¹⁹ Fuâdî, *Menâkıb*, Haz. Muhammed Bedirhan, s. 100-101. Şeriatı yaptığı vurgularla dikkat çeken Şâbân-ı Velî'nin, yedi yıllık uzlet dönemindeki namazlarını, dervişine yaptığı bu hatırlatma ve ikazlarla değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Menâkıbnâme'de yeri geldikçe ehl-i sünnet vurgusu yapılmaktadır. Örneğin Şeyh Şâbân-ı Velî'den sonra posta oturan ilk dört halife anlatılmaya başlanırken, Hz. Peygamber'in dört halifesinin sırasına benzetilerek konuya girişler yapılmıştır. Bkz. Fuâdî, *Menâkıb*, s. 171, 175, 181, 195.

sayılmaktadır. Yani sülûkun sonunda mürid başlangıçta olduğu gibi şeriata ve Allah'a kulluğa ulaşmaktadır.²⁰

Şaban Efendi halk arasında cömertliği ile de tanınmıştır. İki akçeyi bir yere koyup saklamadığı, daima tevekkül ve kanaat içinde olup hiç kimseden maaş ve sadaka kabul etmediği kaydedilmektedir.²¹

Şâbân-ı Velî bütün tarikat çevrelerince Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektâş-ı Velî, Hacı Bayrâm-ı Velî ile birlikte Anadolu'nun dört kutbundan biri olarak kabul edilmektedir.²² Dervişlerinden birinin Şâbân-ı Velî için yazdığı mehdiye şöyledir:

*Anladım bahr-i bâ-pâyân imiş Şâbân Dede
Küntü kenzin gevherine kân imiş Şâbân Dede
Mürde diller bulur enfâs-ı Mesîh'inden hayat
Cân-ı âlem İsi-yi devrân imiş Şâbân Dede
Her marîz-i cehl olana şerbet-i irfân verir
Çaresizler derdine dermân imiş Şâbân Dede
Hak Teâlâ dâim eyler kalb-i pâkine nazar
Her nazarda manzar-ı Rahmân imiş Şâbân Dede
Hükmeder gayb u şahâdet kişverine ser-te-ser
Her dü-âlem milkine sultân imiş Şâbân Dede
Zâil eylerse şeb-i kesret zalâmın tân mıdır
Burc-i vahdette meh-i tâbân imiş Şâbân Dede
Âlem-i ulvîde her dem Mahviyâ seyrân eder
Himmeti a'lâ aliyyü'-ş-şân imiş Şâbân Dede*

(Kastamonulu Mahvî Hasan Çelebi Efendi)²³

3. Şâbân-ı Velî'den Sonra Kastamonu'daki Âsitânedeki Postnişîn Olanlar

Şâbân-ı Velî'nin Kastamonu'da bulunan ve merkez tekke konumundaki âsitânesinin postuna kendisinden sonra sırasıyla şu kişiler oturmuştur: Kastamonulu Osman Efendi (ö. 28 Zilhicce 976/14 Haziran 1569), Kastamonulu

²⁰ Bkz., Vassâf, *Sefîne*, c. III, s. 527; Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 337-338. Mi'yâr-ı Tarîka'da şöyle denilmiştir: "Şeriata sarılmayana tarikat kapısı açılmaz. Ayağı tarikattan kayanın şeriatta istikrarı caizdir. Ama ayağı şeriattan kayan kişi ancak tabiat ateşinde karar kılar. Şeriatın haramlarını bilmeyenlere yazıklar olsun!" Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, s. 336.

²¹ Şâbân-ı Velî'nin hayatı ve tasavvufî yönü ile ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Öngören, *age*, s. 79-89.

²² Tatcı-Kurnaz, "Şâbân-ı Velî", *DİA*, XXXVIII, İstanbul, 2010, s. 210.

²³ Fuâdî, *Menâkıb*, Haz. Muhammed Bedirhan, s. 17, 85.

Hayreddin Efendi (ö. 987/1579), İskilipli Abdülbâki Efendi (ö. 997/1589), Kastamonulu Muhiddin Efendi (ö. 1013/1604), Kastamonulu Ömer Fuâdî Efendi (ö. 1046/1636), Çorumlu İsmail Kudsî Efendi (ö. 1054/1644), Mustafa Çelebi b. İsmail Kudsî (ö. 1070/1659), Zileli Abdurrahman Efendi (ö. 1083/1672), Amasyalı Hâfız İbrâhim Efendi (ö. 1124/1712), Şeyh Ahmet Efendi (ö. 1133/1721), Şeyh Mehmed Efendi (ö. 1156/1743), Şeyh Abdullah Efendi (ö. 1181/1767), Şeyh Hâfız Mustafa Efendi (ö. 1215/1800), Şeyh Abdurrahman Efendi (ö. 1249/1834), Şeyh Said Efendi (ö. 1307/1889), İbrahim Şevki Efendi (ö. 1313(1897), Şeyh Ata Efendi (ö. 24.12.1942).²⁴

Şâbân-ı Veli, kendisinden sonra kimin posta oturacağı sorulunca “Osman ve ondan sonra da Hayreddin gelir.” şeklinde cevap vermiştir. Bunlardan sonra gelecek olan için “Seccade sahibini bulur.” demiştir.²⁵ Şâbân-ı Velî, Osman Efendi’yi hilafetle Tokat’a göndermiştir. Osman Efendi’nin bazı tasavvufî incelikler taşıyan konuşmalarının irfânî boyutunu kavrayamayanlar durumu Şâbân-ı Velî’ye bildirdiklerinde şu cevabı almışlardır: “*Kuzular! Osman hakkında konuşmayın. Onu kendi haline bırakın!*” Allah’a olan yakınlık, bağlılık ve ilahî sırlardaki halinin ve marifetinin olgunluğunu anlatmak için de

²⁴ L. Nihal Yazar, *Halvetiliğin Şabaniyye Kolu, Menâkıb-ı Şâbân-ı Veli Velî ve Türbenâme*, Ankara, 1985, (Yüksek lisans çalışmasının genişletilmiş halidir.) s. 37-51; Ziya Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî ve Postnişinleri*, Hazreti Pir Şeyh Şâbân-ı Velî Kültür Vakfı Yayınları, Azim Matbaası, Kastamonu, 1997, s. 10-42; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, OSAV, 2001, s. 92.

²⁵ Fuâdî, *Menâkıb*, haz. Nihal Yazar, s. 220; Fuâdî, *Menâkıb*, Haz. Muahmmmed Sâfi, s. 106. Nihal Yazar, eserinin Şeyh Şaban-ı Veli’nin Postnişinleri kısmında Osman Efendi ile ilgili olarak “Gençliğinde içkiden, âlemden hoşlanırdı.” şeklinde yazmıştır. Oysa kendisinin transkripsiyonunu verdiği Menâkıbnâme’de şu ifadeler yer almaktadır: “*Osman Efendi Kastamonilidir. Bir şûh u âşık-meşreb ve sehâ ve müriüvvetle âlî-kevkeb olmağın sâlih yârânlar ile yime ve içme ve sâz u sâz ile mukayyed olub velâkin fisk u fucurdan ve mukârenet-i ehl-i şurûrdan ictinâb iderdî*”(s.220) Ömer Fuâdî’nin buradaki ifadelerine dikkat edilirse Osman Efendi’nin sadece sâlih kişilerle birlikte olduğu; fisk u fucûrdan ve şerli kişilerden uzak durduğu anlaşılmaktadır. İçki içmenin sâlih kişilerle olmayacağı ve içkinin fasık ve şerli kişilerin işi olduğu bilinen bir gerçek iken, Nihal Yazar, Osman Efendi için “İçki ve âlemden hoşlanırdı” diyerek en başta metne sadık kalmamış, ekleme yapmış ve bizce Osman Efendi’nin gençlik hali ile ilgili yanlış bir değerlendirme ortaya koymuştur. Bkz. Yazar, *age*, s. 37. Menâkıbnâme’yi sadeleştirilenlerden Muhammed Sâfi ilgili kısmı “Sâlih insanlar ile yeme, içme, saz ve söz ile bağlı idi. Ancak fisk u fucurdan günah işlemekten ve şerli insanlara yakın olmaktan kaçınırdı” şeklinde yazmıştır. Bkz. Ömer Fuâdî, *Menâkıb-ı Şeyh Şâbân-ı Velî ve Türbenâme*, haz. Muhammed Safi, Kastamonu, 1998, s. 106. Yine Menâkıbnâme’yi en son sadeleştirilen Muhammed Bedirhan da “Kendisi şen ve âşık meşrepli, eli açık, yıldızı yüksek bir kimse olup düzgün arkadaşlarıyla beraber yeme, içme, saz ve söz eğlencelerine düşkün olmakla beraber günaha ve şerli kimselere yaklaşmaktan sakınan biriydi.” diyerek “içki” ifadesine yer vermemişlerdir. Bkz. Ömer Fuâdî, *Hz. Pir Şâbân-ı Velî Menkıbeleri*, Haz. Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul, 2011, s. 171.

*“Dervişler! Osman minder oğlanıdır. Nereye oturursa, ne söyleser ve de ne şekilde söyleser Hak Teâlâ katında makbuldur.”*²⁶

Osman Efendi, Şâbân-ı Velî'nin vefatı üzerine Tokat'tan Kastamonu'ya seccâdeye oturmak üzere geldiğinde önce Hazreti Pîr'in kabirlerini ziyaret eder ve geceyi kabrin başında ağlayarak ve Kur'ân okuyarak, istiğrâk içinde geçirir. Sabah kendisini dergahın seccadesine davet edenlere irşâda değil, erbaîne geldiğini, Hızır Aleyhisselâm'ın kabirini hazırladığını beyan eder ve kırk gün sonunda vefat eder. Şâbân-ı Velî'nin kuzey tarafına defnedilmiştir.²⁷

Osman Efendi'den sonra seccadeye oturan Hayreddin Efendi de Kastamonulu'dur. Bakırcılık sanatıyla meşgul olduğundan kendisine “Kazancı Hayreddin” denmiştir. Şâbân-ı Velî kendisini irşâd için Amasya'ya göndermiştir. Osman Efendi'nin vefatıyla birlikte Kastamonu'da on yıl tekkenin şeyhliğinde bulunmuştur. Kabri türbe içerisinde.²⁸

Hayreddin Efendi'den sonra seccâdeye oturan Abdülbâki Efendi İskilipli'dir. Şeyh Şâbân-ı Velî kendisindeki ilmî olgunluğu öğrenince: **“Kuzu! Zâhir ve bâtın, dış ve iç iki âleme ârif ve âlim olunca iki kanatlı olup mârifetullahta arş-ı a'lâya ve yüksek makamlara yükselir, kanat çurparsın. Balı yağa katarsın!”** diyerek kemâl ehli olmalarına işaret etmişler ve kendilerini Çorum'a göndermişlerdir.

Abdülbâki Efendi, Hayreddin Efendi'den sonra üçüncü halife olarak Şâbân-ı Velî'nin seccadesinde on bir yıl hizmet etmiştir. Halife oluşuyla ilgili olarak Fuâdî'nin yazdığı şu satırlar önemlidir: “Hz. Aziz'in vefatının ardından seccadeye oturan Osman ve Hayreddin Efendilerin vefatlarının ardından ihvân ve dervişler bir yere toplandılar ve *“Abdülbâki Efendi ilim sahibi bir kimsedir. Zâhirî ve bâtınî ilimleri mükemmel olduğu için âsitânemizde şeriat ve tarikat kuvvet bulur.”* diyerek Rahmânî bir ilham ve Rabbânî bir takdir ile Abdülbâki Efendi'yi seçtiler.” Bu şekilde Şâbân-ı Velî'nin “Seccâde sahibini bulur.” sözü de gerçekleşmiş, zâhir ve bâtın ilmin birlikteliğinin önemi kendini göstermiştir. Abdülbâki Efendi Cuma günleri ve ihya gecelerinde tefsir ve hadis ağırlıklı vaazlar verirken zâhirî, bâtınî ve ledünnî açıklamalarla irşâdını kuvvetlendirmiştir. Zamanın âlimlerinden Saatçi Efendi, Deve-zâde namıyla bilinen Muslihuddin Efendi ve Ömer Fuâdî gibi zevat da müridi olmuşlardır. Ömer Fuâdî İstanbul'da aklî ve naklî ilimleri öğrendikten sonra Kastamonu'ya gelmiş, müftü kâtibi olarak görev ifa etmiştir. İçerisinde manevî ilimlere karşı bir iştîyak zuhur edince tasavvufî eserler okumuş, fakat aradığını bulamayınca

²⁶ Fuâdî, *Menâkıb.*, haz. Muhammed Bedirhan, s. 173; Yazar, *Menâkıb*, s. 221; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 10

²⁷ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 13; Fuâdî, *Menâkıb*, Haz. Nihal Yazar, s. 221; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 10-11; Fuâdî, *Menâkıb*, haz. Muhammed Sâfi, s. 107-108; Fuâdî, *Menâkıb*, haz. Muhammed Bedirhan, s. 171-174.

²⁸ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 13-14; Fuâdî, *Menâkıb.*, Haz. Muhammed Sâfi, s.108-112; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 12-13. Fuâdî, *Menâkıb*, Haz. Muhammed Bedirhan, s. 175-180.

bir gönül ehline intisab etmek arzusuyla çeşitli şeyhlerle görüşmüş ve sonunda Abdülbâki Efendi'nin hizmetlerine girmiştir. Kendisi bu aşamaları Menâkıbnâmenin Abdülbâki Efendi ile ilgili kısmında anlatmıştır. Fuâdî'nin kaydına göre Abdülbâki Efendi'nin olağanüstü halleri, velâyet ve kerâmetleri son derece kâmil idi. Ancak gerek kendilerinden gerekse dervişlerinden kerâmet zuhur etmesine rıza göstermezdi. Sürekli kendini gizleme yolunu tutardı. Bu konudaki tembihleri de şöyleydi: “*Kardeşler! Aşk halleri ve marifetullah konusunda kemâlden başka velâyet ve kerâmet anlatılmasına rızam yoktur. Bu durumdan gayet sakının. Ben ahirete intikâl ettikten sonra da kerâmetimi anlatmayın, buna da rızam yoktur.*” Ömer Fuâdî şeyhinin bu arzusuna uyarak şeyhinin zâhirî keşif ve kerâmetlerini yazmadığını belirtir. Abdülbâki Efendi konuşmalarında tasavvufî inceliklerden bahsetmiş, her dinleyen kendi seviyesine göre zevk, şevk, vecd ve ilim elde etmiştir. Memleketi İskilip'e gittiğinde hastalanarak orada vefat etmiştir. Kabri İskilip'tedir.²⁹

Dördüncü halife Muhyiddin Efendi Kastamonu'nun Küre ilçesindedir. Şer'î ilimleri tahsil ederken Şâbân-ı Velî'nin halifelerinden Mahmud Efendi'ye intisâb etmiş, şeyhi vefat edince Kastamonu'ya gelerek Şâbân Velî'nin hizmetinde bulunmuştur. Bu hizmetlerini yaparken büyük fedâkarlıklar göstermiş ve “*Hizmetimde kusur olursa, seyr u sülûkumda da kusur olur.*” sözleriyle âdâbın önemini vurgulamıştır. Şâbân Efendi onu hilafetle Şam'a göndermiştir. Hac dönüşünde manevî işaretle Küre yakınlarında bir mağarada ibadet ve riyâzetle meşgul olmuştur. Abdülbâki Efendi'nin irtihalinden sonra posta oturmuştur. On altı yıl hizmet etmiş, 1013 (1604-1605) yılında irtihal eylemiştir. Kabri türbe içerisinde.³⁰

Şâbânîlik tarihi ve kültürü açısından çok önemli bir yere sahip olan Ömer Fuâdî, Muhyiddin Efendi'nin ardından tekkenin beşinci şeyhi olmuştur. Müftü kâtibi olarak görev yaparken tasavvufa meyletmiş, Abdülbâki Efendi'ye intisâb etmiş, onun vefatıyla yerine geçen Muhyiddin Efendi'nin yanında sülûkunu tamamlamıştır. Muhyiddin Efendi'den sonra on yedi sene kadar sürdürdüğü resmî hizmetinden ayrılmış, âsitânede otuz üç yıl irşâd faaliyetinde bulunduktan sonra 1046/1636 senesinde vefat ederek türbe içerisine defnedilmiştir.

Ömer Fuâdî âlim, âbid ve edîb bir mürşid-i kâmilidir. Şâbân-ı Velî'nin ve ilk dört halifesinin hayatlarını anlattığı *Menâkıb-ı Şâbân-ı Velî* adlı eseri ile Şâbânîlik'in bilinmesinde önemli bir yeri vardır. Bu menâkıbnâmenin muhtevası velâyet ve kerâmet, Şâbân Efendi'nin tarikat silsilesi, Şâbân Efendi'den önceki şeyh Seyyid Sünneti'nin menkıbeleri, Şeyh Şâbân-ı Velî'nin kerâmetleri ve

²⁹ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 14; Fuâdî, *Menâkıb*, Haz. Muhammed Sâfi, s. 112-120; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 14-15.

³⁰ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 14-15; Fuâdî, *Menâkıb*, Haz. Muhammed Sâfi s. 120-127; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 16-17; Yılmaz, *Osmanlı*, 92-93; İbrahim Has, *Şâbânîyye Silsilesi*, s. 70-71; Fuâdî, *Menâkıb*, haz. Muhammed Bedirhan, s. 181-194.

ondan sonra yerine geçen dört halifesinden oluşmaktadır. Bunun yanında Fuâdî, *Dîvan* ve otuz civarında irili ufaklı eserin de sahibidir. Hayatı ve eserleriyle ilgili edebiyat ve tasavvuf alanlarında bazı akademik çalışmalar yapılmıştır.³¹ Şâbân Efendi ile ilgili bir şiiri şöyledir:

*Hak yoluna âşık olup inleyen
Girsin Şâbân Efendi'nin yoluna
Hakk'ın dîdârını görmek isteyen
Girsin Şâbân Efendi'nin yoluna
Erkâna girenler âkil olmasın
Mevlâ'nın zikrinden gâfil olmasın
Hak'dan gayrı yere gönül vermesin
Girsin Şâbân Efendi'nin yoluna
Cennet yolu şeriatla bulunur
Hakk'ın yolu tarikatla bulunur
Vuslat yolu hakikatla bulunur
Girsin Şâbân Efendi'nin yoluna
Âşık Ömer Hakk'ı candan sevenler
Tecelli-i âlem görsem diyenler
Erenler yoluna girsem diyenler
Girsin Şâbân Efendi'nin yoluna³²*

Ömer Fuâdî'nin ardından posta oturan İsmail Kudsî Efendi Çorumlu'dur. Kerâmet izharından son derece kaçınan, zâhir ve bâtın ilimlerinde kemâl sahibi bir zâttır. Sekiz yıl postnişîn olarak irşâdını sürdürmüştür. Hac

³¹ L. Nihal Yazar, *Halvetiliğin Şabaniyye Kolu, Menâkıb-ı Şâbân-ı Veli Velî ve Türbenâme*, Ankara, 1985, s. 332; Hilâl Baysar, "Ömer Fuâdî'nin Hayatı, Edebî Sahsiyeti, Eserleri", Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE, Ankara, 1991; Ali Okumuş, "Menâkıb-ı Şeyh Şâbân-ı Velî", Marmara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1998; İlyas Yazar, "Ömer Fuâdî Hayatı, Eserleri, Edebî Kısılığı ve Bülbülüyyesi'nin Metni", Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 1999. Bu çalışma 2001'de basılmıştır. bkz. İlyas Yazar, *Ömer Fuâdî, Hayatı, Eserleri Edebî Kişiliği ve Bülbülüyye'sinin Metni*, Hamle Yay., İstanbul 2001; Ülkü Sayacı, "Ömer Fuâdî'nin Risâle-i Sade fiyye Adlı Eseri", Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2003; Asuman Ünal, "Ömer Fuâdî (v. 1560/1636)'nin Risâle-i Virdiyye Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri", Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2008.

³² Fazıl Çifçi, *Gönüller Sultanı, Hakikat İliminin Üstadı Şeyh Şâbân-ı Veli*, Hazreti Pir Şeyh Şaban-ı Veli Kültür Vakfı Yayınları, Kastamonu, 2011, s. 106.

dönüşü Şam'da hastalanarak vefat etmiş (1054/1644-45) ve vasiyeti üzerine Bilâl-i Habeşî hazretlerinin yanına defnedilmiştir.³³

Yedinci şeyh Mustafa Efendi, İsmail Kudsi'nin oğludur. Zâhir ve bâtin ilimleriyle halkı on altı sene irşâd etmiş, aralarında Karabâş-ı Velî'nin de bulunduğu iki yüz kadar şeyhe icâzet vermiştir. Babası ve diğer Şâbânî şeyhleri gibi o da keşif ve kerâmet izharından uzak durmuştur. Ruhî bunalım içerisindekilere yaptığı dua ve yönelttiği irşâd nazarları meşhur olmuş, oturduğu yer bundan dolayı câzibe merkezi haline gelmiştir. 1070/1660 tarihinde irtihâl etmiş ve Şâbân-ı Velî türbesine defnedilmiştir.³⁴

Mustafa Efendi'den sonra posta geçen Zileli Abdurrahman Efendi sekizinci şeyh olarak on üç sene bu vazifeyi ifâ etmiş, 1083/1672-73 yılında vefat ederek Şâbân-ı Velî türbesine defnedilmiştir. Kendisinden sonra posta oturmasını istediği halifesi İbrahim Efendi'ye bir vasiyetnâme göndermiş, burada levh-i mahfuzda kendi ölüm tarihini ve halifesini gördüğünü belirtmiştir.³⁵

Vasiyetnâmeyi alan İbrahim Efendi Amasya'daki irşâd faaliyetini bırakarak, Şâbânî Âsitânesi'nin dokuzuncu postnişini olmuştur. Kırk yıl gibi uzun bir müddet bu vazifeyi icrâ ederek 1124/1712 senesinde vefat etmiş ve Şâbân-ı Velî türbesine defnedilmiştir.

³³ Bkz. Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 25; Nihal Yazar, *Şâbâniyye*, s. 83; Ziya Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 26-27. Bu eserde türbenin planı verilmiş ve İsmail Efendi için “*Bilâl-i Habeşî yanında medfûn*” notu düşülmüştür. İbrahim Has ise “*Şerefli kabirleri Kastamonu'da Hz. Pîr'in nurlu türbelerinde diğer meşâyıhla birlikte medfûndur.*” şeklinde bilgi vermiştir ki bu doğru değildir. İrşâd süresini on bir yıl, vefatını da 1057/1648 olarak vermiştir. İbrahim Has, *Şâbâniyye Silsilesi*, s. 75-76.

³⁴ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 47-48; Yazar, *Şâbâniyye*, s. 50; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 28; İbrahim Has, *Şâbâniyye Silsilesi*, s. 77-78.

³⁵ “*Ey benim ah-ı azîm Hâfız İbrahim Efendi! Size dahi malum olsun ki hacc-ı sûrîye niyyet eyleyip hacc-ı sûrî tedarikine mukayyed iken seher vaktinde hâitfen bir nidâ geldi kim: 'Hazır ol! Hacc-ı manevîye gitsen gerektir (sûrî hac manevî haccı tebdil oldu)' denildikde emr-i Hakk'a muntazır iken 1083 (Vassâf 1093) senesinde Receb ayının 27. gecesi ki Miraç gecesidir, alem-i ervâhda seyr ederken Resûl-i Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem sallallahu aleyhi ve selem Mirâca giderken bindiği Burağa binmişler, bizi de Burağın arkasına alıp maan revân olduk. Levhi Mahfuz'un yanına varınca “Siz burada eylenin, bundan öte izin yoktur!” buyurdular. Levhi Mahfuz'a nazar eyledik, kendimizin mâh-ı Şâbân-ı şerîfde dâr- fenâdan dâr-ı bekâya rihlet etmemizi gördük ve dahi sizin de Şâbân-ı Velî hazretleri âsitânesinde seccâde-nişin olmanızı gördük. İmdi ey benim kardeşim! Levhi Mahfuz'da yazılan sizsiniz, hemân fakiri hayır dua ile duadan unutmayıp âsitâne-i saadette şuğle ve mücâhedeye meşgul olup gayret kemerin yedi yerden kuşanıp ve benim evlatlarımı dahi gözden ve gönülden çıkarmayınız. Ve dahi kapı derviş Molla Hasan altı senedir ki âsitânenin hizmetindedir, makam-ı sırdan dua edilmiştir. Lakin irşadı sizden olmakla bu cümle te'hir olunmuştur. Rica ederiz ki irşad ile behre-mend etmedikçe salıvermeyesiz. Bize lazım olan hakkı tebliğ eylemektir. Vallâhu'l-Hâdî ilâ sebîli'r-reşâd” Bkz. Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 48; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 29.*

Âlim bir şeyh olan İbrahim Efendi tam elli yıl beş vakit namazı cemaatle kılmış, sünnet ve nafilelerden hiçbirini terk etmemiş, Kur'ân'ı 3000 defa hatmetmiştir. Şâbân-ı Velî Camii'nde başladığı Kur'ân tefsirini 36 yılda tamamlamıştır. Çok sayıda müridine hilafet vererek onları Anadolu ve Rumeli'nin değişik bölgelerine irşâd amacıyla göndermiştir.³⁶

İbrahim Efendi'den sonra onuncu şeyh olan Hâfız Ahmed Efendi, Çorumlu Şeyh İsmail Efendi'nin torunu ve Şeyh Mustafa Efendi'nin oğludur. Karabaş Velî'nin icâzetli şeyhlerinden Aliyyül Rayi'ye intisâb etmiştir. On sene irşâd vazifesini yaptıktan sonra 1133/1721'de ahirete intikâl etmiş ve Şâbân-ı Velî türbesine gömülmüştür.³⁷

Ahmed Efendi'nin oğlu Şeyh Hâfız Mehmed Efendi on birinci şeyh olmuş, yirmi üç yıl bu makamda bulunmuş, 1156/1743-44'de vefat ederek türbe içerisine defnolunmuştur.³⁸

On ikinci şeyh Abdullah Efendi, Mehmed Efendi'nin oğludur. Nasûhî-zâde Seyyid Alâedin Efendi'den şeyhlik icâzeti almış, yirmi beş yıl zâhir ve bâtın ilmiyle halkı irşâd ve tenvîr vazifesini yerine getirmiştir. Hac dönüşü Süveys'te irtihal buyurmuşlar (1181/1767-68) ve oraya defnedilmişlerdir.³⁹

Abdullah Efendi'nin ardından on üçüncü şeyh olarak Şeyh Hâfız Mustafa Vahdetî Efendi irşâda memur edilmiştir. Babası Şeyh Ahmed Efendi'dir. İcâzetini Hâfız Mehmed Efendi'den almıştır.⁴⁰ Mustafa Efendi'nin en önemli halifelerinden biri 19. yüzyılda Halvetîliğin Çorum'daki en önemli temsilcisi Yusuf Bahrî'dir. Birçok ilim dalında telif, şerh, istinsah tarzında çalışmalar yapmış olan Yusuf Bahrî müderrisliği yanında irşat faaliyetlerine de devam etmiştir.⁴¹

Otuz üç yıl şeyhlik yaptıktan sonra 1215/1800'de vefat eden Mustafa Efendi, türbeye defnedilmiştir.⁴²

³⁶ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 49; Yazar, *Şâbâniyye*, s. 50; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 30.

³⁷ Vassâf, Ahmed Efendi için "*Hicaz'a azîmetinde orada dâr-ı naîm eylemiştir*" şeklinde yazmıştır ki bu doğru değildir. Çünkü Ahmed Efendi'nin Şâbân-ı Velî Türbesindeki kabri bellidir. Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 49; Yazar, *Şâbâniyye*, s. 50; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 30-31.

³⁸ Vassâf, Mehmed Efendi'nin meşihat yirmi üç yıllık süresini on beş sene olarak zikretmiştir Bkz. Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 49. Yazar, *Şâbâniyye*, s. 50; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 31.

³⁹ Vassâf'a göre meşihat süresi yirmi yıl civarında, vefat tarihi de 1175 (1761-62)'dir. Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 49; Yazar, *Şâbâniyye*, s. 50; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 31.

⁴⁰ Yazar, *Şâbâniyye*, s. 51; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 32.

⁴¹ Bkz. Ahmed Cahid Haksever, "Çorum'da Halvetîliğin Tarihi Seyri ve Yusuf Bahrî" *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 9, 2008, sayı: 22, s. 103-136.

⁴² Vassâf'a göre vefatı 1209/1794-95'dir. Bkz. Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 49; Yazar, *Şâbâniyye*, s. 51; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî* s. 33.

Mustafa Efendi'nin oğlu Hâfız Abdurrahman Efendi babasının sağlığında kendisinden şeyhlik icâzeti alarak on dördüncü şeyh olmuştur. Otuz beş yıl hizmetten sonra 1249/1834'te vefat etmiş ve türbeye defnedilmiştir.⁴³

Şeyh Hâfız Muhammed Said Efendi on beşinci şeyhdir. Babası Abdurrahman Efendi'dir. Babasının bazı dervişleriyle birlikte Geredeli Şeyh Halil İbrahim Efendi'den talim ve terbiye görmüşlerdir. Bolu'da medfûn Diyarbakır(lı) Aziz namı ile maruf Hacı Şeyh Mustafa Safiyyüddin Efendi'nin hizmetlerinde de bulunmuşlardır.

Kastamonu Valisi Abdurrahman Paşa bir Miraç gecesi bir sandık mumla 60 kuruşu Şeyh Said'e gönderdiği, Şeyh Efendinin ise "Şâbân-ı Velî'nin, Paşanın mumuna ve parasına ihtiyacı yoktur!" diye bunları geri gönderdiği rivayet edilmiştir. 1307/1889 tarihinde 72 yaşında vefat etmiş, türbeye defnedilmiştir.⁴⁴

Said Efendi'nin vefatından sonra tekkenin on altıncı şeyhi olan İbrahim Şevki Efendi Bolulu'dur. Bolu Müftüsü Sıbgatullah Efendi'den ders okumuş ve icâzet almış, halka vaaz ve nasihat etmeye başlamıştır. Sûfi olmaya gönlünde bir arzu belirmiş ve önce Şâbânî şeyhlerinden Mudurnulu Halil Rahmi Efendi'ye intisâb ederek şeyhlik icâzeti almıştır. Bu sırada Şâbânî tekkesi şeyhi Said Efendi'nin vefatı üzerine oğlu Atâullah'ın henüz küçük yaşta olması ve reşit bulunmamasından dolayı tekkeye âlim ve fâzıl bir zâtın vekâlet etmesi gerektiği için zamanın Kastamonu valisi Abdurrahman Paşa'dan⁴⁵ bu işe el koymasına rica olunmuş, o da önceden tanışıp görüştüğü İbrahim Efendi'yi şeyhliğe tayin ettirmiştir. İbrahim Efendi 1313/1897'de 63 yaşında vefat etmiştir. Kabri türbenin arkası tarafındadır.⁴⁶ Şâirlik yönü de olan İbrâhim Efendi'nin, Şâbân-ı Velî için yazdığı bir şiir şöyledir:

*Lî-maallah sırrının sultanı Şâbân-ı Velî
Semme vechin gevheri, burhânı Şâbân-ı Velî
Lâ-mekân bî-nişân râhının hem rehberi
Bahr-i lâhûta bekâ ummanı Şâbân-ı Velî
Levha-i dilde mücellâ nûr-i irşâdı bugün
Mekteb-i kenz-i maârif irfân-ı Şâbân-ı Velî
Âlem-i kuds-i hakikat râhının seyrân-gâhu
Arş u ferş u kürsînin seyrânı Şâbân-ı Velî*

⁴³ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 49; Yazar, *Şâbâniyye*, s. 51; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 34.

⁴⁴ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 49; Yazar, *Şâbâniyye*, s. 51; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî* s. 35.

⁴⁵ Ziya Demircioğlu Abdurrahman Paşa'nın Mudurnulu Halil Rahmi Efendi'ye intisabı olduğunu belirtmiştir. Bkz. Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s.37-38.

⁴⁶ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 50; Yazar, *Şâbâniyye*, s. 51; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 36-39.

Menba-ı nûr-i hidâyet mahzen-i esrâr-ı hû
Melce-i erbâb-ı aşkın câmi Şâbân-ı Velî
Şevkiyâ vahdet-nişîn ol bakma zâhir kesrete
Evliyâ-i kümmelin insânı Şâbân-ı Velî⁴⁷

İbrahim Efendi'den sonra tekkenin şeyhliğine Said Efendi'nin oğlu Şeyh Mehmed Atâullah (Armay) Efendi geçmiştir. Mahalle mektebinde hıfzını yaptıktan sonra İbtidâî ve Rüşdiye mekteplerine gitmiş, buradaki tahsilinin bitiminde Namazgâh Medresesi Müderrisi ve il müftüsü Amâ-zâde Hâfız Mehmed Efendi'den dini ilimler tahsiline başlamış, yine bu esnada âsitânedeki Cuma geceleri icrâ edilen Halvetî âyinini yaptırmakla meşgul olmuştur.

Meşrûtiyetin ilanında İttihat-Terakkî Cemiyetine intisâb etmiş, 31 Mart hadisesinden sonra Sultan Mehmed Reşad'ın tahta çıkışını tebrik için İstanbul'a gitmiştir. Bilâhere Şâbân-ı Velî Camii imamının vefatı üzerine imamet ve hitabet vazifesi yapmıştır. Şairlik yönü de olan Atâullah Efendi 24.12.1942 tarihinde 58 yaşında iken vefat etmiş ve Gümüşlüce'deki kabristana defnedilmiştir. Kendisi Şâbân-ı Velî Tekkesinin on yedinci ve son şeyhidir.⁴⁸

4. Şâbâniyyenin Yayılışı ve Kolları

Şâbâniyye'nin gelişip yayılması ve kurumsallaşması Karabaş Velî (ö. 1097/1686) döneminde gerçekleşmiştir. Karabaş Velî, Şâbâniyye'nin ikinci pîri sayılır ve kendisine **Karabâşiyye** kolu nispet edilir. Karabaş Velî'nin İstanbul'a gelip (1081/1670) tarikatın yayılması ve pîr kabul edilmesinin ardından tarikatın merkezi ve "zât postu" İstanbul'a intikâl etmiştir.⁴⁹ Binlerce kişiye biat verdiği ve yüzlerce halife yetiştirdiği kaydedilen Karabaş Velî, çeşitli halk kesimlerinden Sultan IV. Mehmed'e kadar geniş bir kitleyi etkilemiştir. Başka tarikatlara mensup dervişleri de kendi tarikatları üzere terbiye etmesi ve bu yolla buldukları tarikata hilâfet vermesi Karabaş Velî'ye has bir seyr u sülûk usûlüdür. Karabaş Velî tasavvufta ana hatlarıyla Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin sistemleştirdiği vahdet-i vücûd anlayışına bağlıdır.⁵⁰

Karabaş Velî'nin 685 halifesi olduğu kaydedilir. Menâkıb-ı Ünsî Efendi'deki bilgilere göre 32.000 kişiye el vermiştir. Dergâhına geleni reddetmemiş, fâsik da gelse biatını kabul etmiştir.

Mevlevî Sîneçâk Mustafa Efendi biatının kabul edilmesi halinde Mevlevîliği bırakacağını söylemiş, bunun üzerine Karabaş Velî tasavvufta temel

⁴⁷ Fazıl Çifçi, "Gönüller Sultanı, Hakikat İlimin Üstadı Şeyh Şâbân-ı Velî", Hazreti Pir Şeyh Şaban-ı Veli Kültür Vakfı Yayınları, Kastamonu, 2011, s. 52-53.

⁴⁸ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 50; Yazar, *Şâbâniyye*, s. 51; Demircioğlu, *Şeyh Şâbân-ı Velî*, s. 41-42.

⁴⁹ Tatcı, "Şâbâniyye", *DİA*, XXXVIII, İstanbul, 2010 s. 212.

⁵⁰ Kerim Kara, "Karabaş Velî", *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001, s. 369-371.

prensip olan şu noktayı kendisine hatırlatmıştır: “*Her tarikattan murâd Allah’ı bilmektir.*”⁵¹

Muhammed Nasûhî, Hasan Ünsî, Mustafa Fânî, Kerestecizâde Mehmed Ledünnî, Ömer Ârifî ile oğlu Mustafa Mânevî Karabâş Velî'nin İstanbul'da tarikatin yayılmasını sağlayan önemli halifeleridir.⁵²

Nasûhiyye

Karabâş Velî'nin halifelerinden 1099 (1688) yılında Üsküdar Doğancılar'da açtığı kendi adıyla anılan dergahta faaliyet gösteren Mehmed Nasûhî (ö. 1130/1718), Şâbâniyye-Karabâşiyye'nin **Nasûhiyye** kolunun pîridir. Nasûhî'nin farz ve sünnet ibadetlerin yanı sıra, halvet, itikaf ve erbaîne de çok önem verdiği, 1108 (1696) yılında peş peşe on defa erbaîn çıkardığı, haramlardan titizlikle sakındığı gibi şüpheli korkusuyla mubahların çoğunu terk ettiği, gül yetiştirmeye meraklı olduğu, yetiştirdiği güllerin “Nasûhî Gülü” diye anıldığı kaydedilmektedir. Nasûhî Dergahı, Şâbâniyye'nin İstanbul'daki âsitânesi olmuş; önemli bir kültür ve tasavvuf merkezi özelliğini tekkelerin kapatıldığı zamana kadar sürdürmüştür.⁵³

300 kadar halife yetiştirmiş, bunlar vasıtasıyla Nasûhiyye kolu geniş bir zemine yayılma imkanı bulmuştur. En önde gelen halifesi Abdullah Rüşdî Efendi'dir. Nallıhan Şeyhi Şâbân Efendi, Şâbanzâde Mustafa Efendi, Konparalı Muhammed Efendi, Senâyi Efendi, İstanbullu Muhammed Efendi, Kastamonulu Muhammed Efendi, Çerkeşli Hasan Efendi, Üsküdarlı Ahmed Efendi, Hulûsi Hasan Efendi, Beşiktaşlı Fahrüddin Efendi, Enderunlu İbrahim Ağa, Nasûhi Efendi'nin önde gelen halifeleri olmuşlardır. Nasûhi Efendi'nin vefatından sonra yerine oğlu Ali Alâeddin Efendi (ö. 1165/1752) geçmiştir.⁵⁴

Hasan Ünsî

Hasan Ünsî, müderris alim ve fazıl bir zat olup medreseyi bırakıp Karabâş-ı Velî'ye intisab etmiş ve Karabâşiyye alt kolunun ilk nesil halifelerinden olmuştur. Ancak Muhammed Nasûhî ayrı bir kol oluşturmamasına rağmen, Hasan Ünsî Efendi, yeni bir kol oluşturamamış ve şeyhinin telkin ettiği adab ve erkana bağlı kalmış ve kısa bir süre sonra da kolu kapanmıştır.

⁵¹ Yılmaz, *Osmanlı*, s. 108-110.

⁵² Tatcı, “Şâbâniyye”, *DİA*, XXXVIII, s. 212.

⁵³ Kerim Kara, “Mehmed Nasûhi”, *DİA*, . XXVIII, Ankara, 2003, s. 501; Tatcı, *agm*, s. 212.

⁵⁴ Vahit Göktaş, *Üsküdarlı Muhammed Nasûhî ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayınevi Yay., Ankara 2010, s. 35; Yılmaz, *Osmanlı*, s. 122-123.

Aydinoğlu tekkesinde 51 sene şeyhlik yapan Hasan Ünsî'nin hayatı boyunca sadece üç kere tekkeden dışarı çıktığı rivayet edilir.⁵⁵

Bekriyye

Şâbâniyye-Karabâşiyye'nin ikinci kolu olan **Bekriyye**'nin kurucusu Kutbüddin Mustafa Kemâleddin el-Bekrî (ö.1162/1749) ve yetiştirdiği halifeler tarikatın Hicaz, Halep, Şam, Kudüs, Yemen, Mısır, Trablus, Cezâyir ve Fas'ta yayılmasını sağlamışlardır. Halvetiyye'nin âdâb ve erkânını devam ettiren Bekriyye'nin evrâdî tarikatın kurucusu Mustafa el-Bekrî tarafından tertip edilmiştir. *El-Fethü'l-Kudsî ve'l-Keşfü'l-Ünsî* adını taşıyan ve seherde okunan bir vird ile kuşluk, öğle, ikindi, akşam namazlarından sonra okunmak üzere ayrı ayrı virdler tespit edilmiştir.⁵⁶ Ayrıca Bekrî, Osmanlıların İslam'a hizmet ettiğini, dolayısıyla kendisine itaat edilmesi gerektiğini savunmuştur. Çok sayıda eser kaleme almıştır.⁵⁷

Bekrî tarafından Halvetiyye tarikatı içine dahil edilen tek yenilik, *Virdü's-seher*'in seherden önce zorunlu olarak okunmasıdır. Bu okumanın, el-Bekrî'ye göre Halvetiyye'nin mihveri olan Yahyâ el-Bakubî'nin mutad olarak okunan *Virdü's-settâr*'ından sonra yapılması gereklidir. Şaban-ı Velî'ye göre de *Virdü's-settâr* levh-i mahfuzda yazılıdır. Bekrî yönetimindeki Halvetiyye tamamen Halvetî öğretisi ve pratiği geleneğinin merkezinde duran Karabaşiyye'nin bir devamı olmuştur.⁵⁸

Şâbâniyye-Bekriyye, Kutbüddin Mustafa el-Bekrî'den sonra, Hifniyye, Semmâniyye, Kemâliyye adlı üç kola ayrılmıştır. Hifniyye'den Dirdîriyye, Ticâniyye, Rahmâniyye, Ezheriyye kolları meydana gelmiştir. Semmâniyye'den Tayyîbiyye ve Feyziyye kolları; Dirdîriyye'den de Sâviyye, Sibâiyye ve Vefâiyye kolları doğmuştur.⁵⁹

Bekriyye-1. Hifniyye'nin kurucusu Ahmed el-Hifnî, 1101 (1690) yılında Mısır'ın Bilbîs şehrinin Hafnâ köyünde doğmuştur. Soyu babaannesi tarafından Hz. Hüseyin'e kadar ulaşmaktadır. Şâfiî fıkhı, usûl-i fıkıh, tefsir, hadis, kelim, mantık, aruz, nahiv gibi ilim dallarında geniş bir birikime sahip

⁵⁵ Geniş bilgi için bkz. Rifat Okudan, Hasan Ünsî ve Tasavvufî Görüşleri, Fakülte Kitapevi, Isparta 2007.

⁵⁶ İrfan Gündüz, "Bekriyye", *DİA*, V, İstanbul, 1992, s. 371.

⁵⁷ Bkz. Ali İhsan Yurt, "Bekrî, Kutbüddin", *DİA*, V, İstanbul, 1992, s. 369. Yurt, 190 eserini tespit etmiştir.

⁵⁸ Fredereck De Jong, "Mustafa Kemâleddin el-Bekrî (1688-1749): Halvetiyye Geleneğinin Yeniden İhyâsı ve Islâhı", Çev. Ramazan Muslu, *SAÜİFD*, Sayı. XI, Sakarya, 2005, s. 69-83.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yay., İstanbul, 2005, s. 74-88. Bu eser Mustafa Kemaleddin Bekrî ile ilgili şu ana kadar yapılan en geniş çaplı çalışmadır. Eserde ayrıca Bekrî'nin 192 tane eserinin kütüphane kayıtları verilmiştir. Bunun yanında eserde Bekrî'nin tarikatı ve tasavvufî görüşleri hakkında detaylı bilgiler verilmiştir.

olan Hifnî, Ezher'de bu ilimleri okutmaya başladığı yıllarda tasavvufa ilgi duyup Mukrî diye tanınan Şeyh Ahmed eş-Şâzeli'ye intisâb etti. 1133 (1721) yılında Kâhire'de Kutbüddîn el-Bekrî ile tanışınca daha fazla muhabbet duyduğu bu şeyhe intisâb etti. Seyrû sülûkunu onun yanında tamalayarak icâzet aldı. 1179 (1758) yılında Ezher şeyhliğine getirildi. 27 Rebülevvel 1181/23 Ağustos 1767'de Kâhire'de vefat etti. İlim ve tasavvuf çevrelerinin yanı sıra siyasi çevrelerde de büyük bir itibarı sağladı. Hifniyye tarikatı Ticâniyye, Derdîriyye, Rahmâniyye, Ezheriyye ve Mervâniyye adlı beş kola ayrılmıştır.⁶⁰ Çeşitli ilim dallarında çok sayıda eser kaleme almıştır. Meşhur Hanefî âlimi İbn Âbidin, Hifnî'nin soyundandır.⁶¹

Bekriyye-2. Semmâniyye'nin kurucusu olan Muhammed b. Abdülkerim 1132 (1720)'de Medine'de doğdu. Hayatına dair yeterli bilgi yoktur. Tahsilini Medine'de tamamladıktan sonra Halvetiyye-Bekriyye'nin kurucusu Mustafa Kutbüddin el-Bekrî'den Halvetiyye, Kâdirî şeyhi Muhammed Akîle'nin halifelerinden Şeyh Muhammed Tâhir'den Kâdiriyye hilâfeti aldı. Tarikat faaliyetlerini bir müddet Harem-i Şerîf'te Bâbü's-Selâm'ın yanında kendi adıyla anılan zâviyesinde sürdürdü. Onun Kâdiriyye hilâfeti de Mustafa Kutbüddin el-Bekrî'den aldığı, Mısır'da Bekriyye'nin kollarından Hifniyye'nin kurucusu Muhammed el-Hifnî ve Mahmud el-Kürdî'ye intisâb ettiği ayrıca Şâzeliyye ve Nakşbendiyye'den de icâzeti olduğu bilinmektedir. Semmân 2 Zilhicce 1189'da (24 Ocak 1774) hayatının büyük bir kısmını geçirdiği Medine'de vefat etti ve Cennetü'l-Bâkî'ye defnedildi.

Semmâniyye, Halvetiyye'den bağımsız bir gelişme göstermiştir. Muhemmed Semmânî kurmuş olduğu bu tarikatta, intisab etmiş olduğu muhtelif tarikatları bir araya getirerek bu tarikatların ayinlerindeki unsurları bir tarikatta toplamayı hedefliyordu. Dolayısıyla bu tarikat cem etmeye çalıştığı Kâdiriyye, Şâzeliyye, Nakşbendiyye ve Halvetiyye'den izler taşımaktaydı.. Semmâniyye, Kâdiriyye'nin bir kolu olarak da görülmüştür.⁶²

Semmân'ın tasavvuf anlayışı İbnü'l-Arabî çizgisindedir. Düşüncelerini Hakikat-ı Muhammediyye üzerine bina etmiştir. Ona göre tasavvufta asıl olan Hz. Peygamber'i taklit etmektir. Bu taklit sûrî ve mânevî olmak üzere iki aşamada gerçekleşir. Sûrî taklit Hz. Peygamber'e gönülden bağlılığın yanında, şeriâtın emirlerini eksiksiz bir şekilde ifa etmekle meydana gelirken, mânevî taklidin ilk aşaması Rasûlüllâh'ın sûretini göz önüne getirerek onu müşâhede ile başlar. Mânevî taklidin en üst seviyesi ise Hakikat-ı Muhammediyye'yi temâşâ etmek ve onda fânî olmaktır.⁶³

⁶⁰ Muslu, *Bekrî*, s. 81.

⁶¹ Muslu, *Bekrî*, s. 74-75; Cengiz Kallek, "Hifnî", *DİA*, XVII, İstanbul, 1998, s. 478.

⁶² Muslu, *Bekrî*, s. 85.

⁶³ Salih Çift, "Semmân", *DİA*, XXXVI, İstanbul, 2009, s. 497.

Semmâniyye Mısır, Sudan, Nijerya, Senegal ve Yemen ile Hindistan, Sumatra ve Endonezya gibi Güneydoğu Asya ülkelerinde yaygınlık kazanmıştır.⁶⁴

Semmâniyye-1. Feyziyye'nin kurucusu Seyyid Feyzüddin Hüseyin el-Mısırî 1236 (1821)'da Mısır'da doğmuş, 1309 (1891-92)'da İstanbul'da vefat etmiştir. Merkez Efendi Kabristanı'nda medfündür. Kâdirî, Nakşî ve Şâzelî tarikatlarından da feyzi vardır. Mükemmel bir evrâdı ve Esmâ-i Hüsnâ manzûmesi bulunmaktadır.⁶⁵ **Semmâniyye-2. Tayyibiyye**'nin kurucusu Ahmed et-Tayyib b. Beşir'dir.⁶⁶

Bekriyye-3. Kemâliyye, Bekriyye'nin üç kolundan biridir. Kurucusu Şeyh Muhammed Kemâleddin Efendi'dir. Muhammed Kemâleddin, Bekriyye kolunun kurucusu Şemseddin Mustafa el-Bekrî'nin oğludur. 1140 (1727)'ta Kudüs'te doğmuştur. Zamanındaki âlimlerden ders okumuş, tarikate babasından inâbe alarak girmiştir. Hilâfeti babasındandır. Bâtın ilminde büyük bir şöhrete sahip olan şeyh aynı zamanda şairdi. 1199 (1784) Gazze'de vefat eden şeyhin eserleri ve divânı bulunmaktadır.⁶⁷

Hifniyye-1. Derdriyye, Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr (ö. 1201/1786)'e nisbet edilen Halvetiyye-Hifniyye koludur. Ahmed ed-Derdîr, Şeyh Hifnî'ye intisâb ederek ondan Halvetiyye tarikatı hırkasını giymiş, daha sonra şeyhinin halifesi sıfatıyla faaliyet göstermiştir. Hifnî'den sonra tasavvufta büyük ün sahibi olmuş, Halvetiyye'nin yayılmasında önemli katkıları olmuştur. Çevresinde toplanan çok sayıda mürid ve halifesi Ahmed ed-Derdîr'in ölümünden sonra, Halvetiyye'nin Derdriyye kolunu meydana getirmişlerdir.

Mısır'ın en önemli âlim ve şeyhi haline geldiği bu dönemde Mısır'da Osmanlı valisinin otoritesi fiilen hemen hemen ortadan kalktığı için bu boşluğu "emirler" doldurmaya başlamıştı. Hiçbir hukûkî ve siyâsî disiplin tanımayan bu emirler, gerek halka gerekse âlimlere he türlü haksızlığı revâ görüyorlardı. Ahmed ed-Derdîr halkın da desteğiyle bu zorbalara karşı sözlü, yazılı ve fiilî olarak cesur ve tesirli bir mücadele yürüterek onları sindirmiştir.

Döneminin önde gelen alimlerinden de olan Ahmed ed-Derdîr evrâd, ezkâr, salavât, ibadet, riyâzât ve mücâhedeye ağırlık veren bir tasavvuf anlayışına sahiptir. Tarikat, şeriat ve hakikatı birbirine bağlar; nefsin halleri, dereceleri ve nitelikleri üzerinde durmuştur. *Tuhfetü'l-İhvân* adlı eserinde tarikatın âdâb, erkân ve zikir usûlünü ayrıntılı şekilde anlatır. Ona göre şeyh, ihvân ve halk eksimlerinden her birinin uyması gereken kurallar farklıdır. Özellikle receb, şâbân, zilhicce ve muharrem aylarında nâfile oruç tutulur. Zikir

⁶⁴ Muslu, *Bekrî*, s. 85; Çift, "Semân", s. 497.

⁶⁵ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 212.

⁶⁶ Tatçı, "Şâbâniyye", *DİA*, XXXVIII, s. 212.

⁶⁷ Kerim Kara, *Karabaş Velî, Hayatı, Fikirleri, Risâleleri*, İnsan Yay., İstanbul, 2003, s. 185.

istiğfarla başlar, salavatla devam eder. Zikir için gecenin son üçte biri, özellikle seher vakti tercih edilir. Zikir esnasında okunan duaların çoğu Kur'an ve hadislerden seçilmiştir. Ahmed ed-Derdîr, *Şevârikü'l-envâr* adlı eserinde Gazâlî, İbn Meşîş, Ahmed el-Bedevî, İbrahim ed-Desûkî, Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî gibi mutasavvıflardan derlediği salavat metinlerini aktardıktan sonra kendi tertibi olan salavat metinlerini alfabetik olarak sıralar. Ahmed ed-Derdîr'in *Manzûmetü'd-Derdîr* diye meşhur olan *et-Teveccühü'l-Esnâ bi-nazmi'l-Esmâi'l-Hüsnâ* adlı evrâdı Derdîriyye mensupları arasında çokça okunur. 6 Rebülevvel 1201 (27 Aralık 1786)'de Kâhire'de vefat eden Derdîr'in, tasavvuf, tarikat evrâdı, akâid ve fıkıh konularında yirmiden fazla eseri bulunmaktadır. Sâviyye, Sibâiyye ve Vefâiyye şubeleri olan Derdîriyye daha çok Mısır'da yaygınlık kazanmıştır.⁶⁸

Hifniyye-2. Rahmâniyye, Sîdî Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 1208/1794)'a nisbet edilen Rahmâniyye tarikatının silsilesi Muhammed b. Abdurrahman'ın şeyhi Muhammed b. Sâlim el-Hifnî'de Halvetiyye'nin Hifniyye koluyla birleşir. Hifniyye Bekriyye'nin, Bekriyye Karabâşiyye'nin, Karabâşiyye de Halvetiyye-Şâbâniyye'nin bir şubesi konumundadır. Ayt İsmâil'deki zâviye Rahmâniyye'nin merkez zâviyesi olarak kabul edilmiş ve kendisinden sonra makamına damadı Ali b. İsâ el-Mağribî geçmiştir. Onun döneminde Cezâyir'in hemen her tarafında açılan zâviyelerle ülkenin en yaygın tarikatı haline gelmiş ve etkisi Tunus'a kadar ulaşmıştır.

1830'da Fransa'nın Cezâyir'i işgal sürecinde Rahmâniyye, Fransızlara karşı en fazla direnç gösteren tarikat olmuştur.

Rahmâniyye tarikatının mensuplarının 1897 yılında 156.214 olarak tespit edilen sayıları, 1961'e gelindiğinde 230.000 civarına ulaşmıştır. Müntesipleri daha çok Cezâyirlilerden oluşan tarikatın en fazla yayıldığı yerler başta Kâbiliye bölgesi olmak üzere Kostantine, Annâbe, Betna, Biskre ve Sahrâ'dır.

Rahmâniyye'nin zikir usûlü Halvetiyye ile genelde aynı olmakla birlikte Muhammed b. Abdurrahman'ın bazı değişiklikler yaptığı da bilinmektedir. Günlük zikir olarak toplu halde kelime-i tevhîd cezbeye gelinceye kadar 12.000-70.000 defa tekrarlanır, daha sonra üçer defa Allah, Hû, Hak, Hayy, Kayyûm ve Kâhâr isimleri zikredilir. Büyük zikir denilen haftalık zikir Hz. Peygamber'e salavat getirmekten ibarettir. Bu zikre perşembe günü öğleden sonra başlanıp cuma günü ikinci vaktine kadar devam edilir. Müridlerin virdleri istiâze, istiğfâr, kelime-i şehâdet, Fâtihâ Sûresi ve bazı dualardan ibarettir.⁶⁹

Hifniyye-3. Ticâniyye'nin kurucusu Şeyh Seyyid Ahmed et-Ticânî, 1150 (1737-38)'de Fas'ta doğmuştur. Tarikatı Cezâyir ve Fas'ta yayılmıştır.

⁶⁸ Hayatı ve eserleri için bkz. Ahmed Alâeddîn Abdülhamid Da'ber, "Derdîr", *DİA*, IX, İstanbul, 1994, s. 168-9; Muhammed el-Celyend, "Derdîriyye", *DİA*, IX, İstanbul, 1994, s. 169.

⁶⁹ Ahmet Kavas, "Rahmâniyye", *DİA*, c. XXXIV, İstanbul, 207, s. 418.

Kendisi küçük yaşlarından itibaren dinî ilimleri öğrenmiş ve tasavvufî hayata meyletmiştir. 1203 senesi Rebû'l-Evvelinin onunda (8 Aralık 1788) Fas'ta vefât etmiştir. Muteber ve meşhur eserleri olup, bunlar Mısır'da basılmıştır.⁷⁰

Hifniye-4. Ezheriye'nin kurucusu Muhammed el-Fectûlî el-Ezherî (ö. 1181/1767-68), Muhammed b. Sâlim el-Hifnî'nin en meşhur halîfesidir. Kabri Mısır'dadır. Hâşiye türünde yazdığı eserleri vardır.⁷¹

Derdîriye-1. Sâviye'nin kurucusu Ahmed b. Muhammed es-Sâvî (ö. 1241/1825)'nin soyu Muhammed b. Hanefiyye vasıtasıyla Hz. Ali'ye kadar uzanır. Sâvî ilk dinî eğitimini babasından almıştır. Kur'ân'ı ezberledikten sonra 1187 (1773)'de Kâhire'ye gidip öğrenimini Ezher'de sürdürmüştür. Ardından Halvetî-Hifniye tarikatının Derdîriye kolunun kurucusu Ahmed ed-Derdîr'e intisâb etmiş, 1201 /1786-87) yılında seyrü sülûkunu tamamlayarak hilâfet almıştır. Sâvî, irşâd faaliyetinde bulunduğu yıllarda bir yandan da Ezher'de ve Hz. Hüseyin camiinde belâgat, fıkıh ve akâid dersleri vermiştir. Hayatının büyük bir kısmını şeyhi Ahmed ed-Derdîr'in eserlerine şerh yazmakla geçiren Sâvî, 7 Muharrem 1241 (22 Ağustos 1845) yılında Medîne'de vefât etmiş ve Bâkî mezarlığına defnedilmiştir.

Ahmed ed-Derdîr'in tarikat silsilesi Ahmed ed-Derdîr, Şeyh Hifnî ve Kutbüddîn Mustafa el-Bekrî vasıtasıyla Halvetiyye'nin Şâbâniyye-Karabâşiyye koluna ulaşır. Halvetiyye'nin yanı sıra, Kâdiriyye ve Şâzeliyye'den de icâzetleri bulunmaktadır. Şâzeliyye ve Halvetiyye'yi kendisinde birleştiren Sâvî, bir Halvetî şeyhi olarak faaliyet göstermiş ve Şâzelî silsilesi Muhammed el-Kutubî ve Abdülhâfız b. Ali tarafından sürdürülmüştür.

Ahmed es-Sâvî bir kimsenin mürşid-i kâmil bulamadığında peygamberimize salât u selâm getirmesinin yeterli olacağını düşünür. Bu nedendir ki tarikatta salavât okumaya büyük önem verilmiştir. Ahmed ed-Derdîr'in *Salavâtü'd-Derdîriyye*'sine ve esmâ-i hüsnâ hakkındaki *Manzûmetü'd-Derdîr*'ine Sâvî tarafından yazılan şerhler Sâviyye tarikatı mensuplarınca çokça okunmuştur.⁷²

Sâviyye, Mısır'da Halvetîliğin en yaygın kollarından biridir. Ayrıca Ahmed es-Sâvî'nin hayatının son yıllarını geçirdiği Medine ve çevresinde de yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca halifeleri vasıtasıyla Hicaz, Sudan ve Filistin'de de yayılma imkanı bulmuştur. Sâviyye tarikatında Derdîriyye'nin âdâb, erkân ve zikir usûlü benimsenmiştir. Sâviyye'nin Dayfiyye, Şevâdifiyye ve Mensafîsiyye adlı üç kola ayrıldığı kaydedilmektedir.⁷³

⁷⁰ Vassâf, *Sefîne*, c. IV, s. 205-212.

⁷¹ Eserleri için bkz. Vassâf, *Sefîne* c. IV, s. 183.

⁷² Semih Ceyhan, "Sâvî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, c. XXXVI, İstanbul, 2009, s. 201-202.

⁷³ Bkz. Semih Ceyhan, "Sâviyye", *DİA*, c. XXXVI, İstanbul, 2009, s. 203-204.

Derdîriyye-2. Sibâiyye'nin kurucusu Salih es-Sibâî'dir. Derdîriyye-3. Vefâiyye'nin kurucusu Nüreddîn Ali b. Abdülber el-Vefâî'dir.⁷⁴

Çerkeşiyye

Şâbâniyye'yi XVIII. yüzyılda İstanbul, Anadolu ve Balkanlar'da temsil eden Nasuhiyye kolundan Çerkeşî Mustafa Efendi'ye nisbet edilen **Çerkeşiyye** kolu zuhur etmiştir. Zoralı Şeyh Mehmed Efendi'den inâbe alan Mustafa Efendi on üç halîfe yetiştirmiştir. Çerkeşîzâdeler diye bilinen kimselerin tamamı onun neslindedir. Çerkeşî Mustafa, Şâbâniyye mensuplarınca pîr-i sâni kabul edilmiştir.⁷⁵

Mustafa Çerkeşî Efendi *Risâle fi tahkiki't-tasavvuf*⁷⁶ adlı eserinde önemli tespitlerde bulunmuştur. Ona göre tarikat mensuplarının ulaşmaya çalıştıkları tasavvuf yolu fiil, sıfat ve zat tecellileri olarak tanımlanan üç halden ibarettir. Bu üç tecelliye mazhar olanlar zâhiren üç bâtil fırka mensuplarına benzerler. Bunlar Cebriyye, Hulûliyye ve İttihâdiyye'dir. Fiil tecellîleri sahipleri Cebriyye, sıfat ve zat tecellîleri sahipleri ise Hulûliyye ve İttihâdiyye mensuplarına benzetilebilir. Ancak bu üç halin kendilerinde tecellî ettiği sûflerin cebir, hulûl ve ilhad fikirleriyle hiçbir ilgileri yoktur. Sûfleri bu bâtil fırka mensuplarından ayırt etmenin temel ölçüsü şeriat-ı Muhammediyye'dir. Şeriata aykırı en ufak bir harekette bulunan sûfi sapıktır; sözleri ilhâd ve ifsâd, ondan zuhur eden haller ise sihir ve istidrâcdır.

Risâle'de Melâmîlerle ilgili değerlendirmeler de vardır. Çerkeşî Efendi, Melâmî büyüklerinin dikkatlice incelendiğinde şeriata aykırı hiçbir hallerinin olmadığını söyler. Hallerini gizlemeyi sevdiklerinden şeriatın zâhirine aykırı gibi görünen söz ve davranışlarla kendilerini halkın ilgi odağı olmaktan çıkarmayı tercih eden Melâmîler kâmil insanlardır; fakat kemâle erdirici değillerdir. Kendileri "râşid" olup "mürşid" olamazlar. İrşâd Allah'ın kulunu kendine cezbedip kemâle erdirdikten sonra tekrar beşeriyet makamına döndürmesidir.

Yine ona göre ulemâ ile meşâyih arasındaki ihtilâf lafzîdir; aralarında manada ve özde ihtilaf yoktur. Şeriat tasavvuf ilişkisini inceleyen bu risâle Abdülkerim Abdülkâdiroğlu tarafından yayımlanmıştır.⁷⁷

⁷⁴ Tatçı, "Şâbâniyye", s. 212.

⁷⁵ Rahmi Serin, *Halvetîlik ve Halvetîler*, Petek Yay., İstanbul, 1984, s. 143; Tatçı, "Şâbâniyye", s. 212; Hayatı ve tasavvuf anlayışı için bkz. Muhammed İhsan Oğuz, *Hazreti Şâbân-ı Veli ve Mustafa Çerkeşî*, Oğuz Yay., İstanbul, 1993, s. 73-110.

⁷⁶ Bu eser II. Mahmud'un emriyle padişahın sorduğu sorulara cevap mahiyetinde yazılmış bir risaledir. Eesrler ilgili bir lisans bitirme tezi yapılmıştır. Bkz. Ayşenur Kılınc, "Risale fi Tahkiki't-Tasavvuf", Basılmamış Lisans Tezi, Ankara, 2002.

⁷⁷ Bkz. Nihat Azamat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", *DİA*, VIII, İstanbul, 1993, s. 272-275. Ayrıca Risâle için bkz. Abdülkerim Abdülkâdiroğlu, "Şeriat Ulemâsı ile Tarikat Meşâyihü

Çerkeşiyiye'nin Kolları: Halîliyye ve Kuşadaviyye

Çerkeşiyiye, Geredeli Halil Efendi'ye nisbet edilen **Halîliyye**, Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye nisbet edilen İbrâhimiyye (Kuşadaviyye) adlı iki kola ayrılmıştır. Halil Efendi Geredeli'dir ve Gerede'de medfûndur. Sultan II. Mahmud, kendisini İstanbul'a davet etmiş, o da davete icâbet etmiş, sultanın ve ulemânın takdir ve hürmetlerine mazhar olmuştur.⁷⁸ Halîliyye'nin kol olarak kabul edilmediği de bilinmektedir.⁷⁹ Halîliyye daha çok Anadolu'da, İbrâhimiyye ise İstanbul'da etkili olmuşlardır. **Kuşadalı İbrâhim** Efendi tekke, taç, hırka, hilâfet gibi geleneksel tasavvufî uygulamaları reddeden görüşleriyle tasavvuf tarihi açısından önemli bir yere sahiptir. Kuşadalı, müridlerine hilâfet vermemiş, sırr-ı hilâfet kimde tecellî ederse ona tabi olunmasını tavsiye etmiştir.⁸⁰

Tekkelerde artık feyiz kalmadığını söyleyerek tasavvuf anlayışında tekkeye yer vermeyişi, seyr u sülûkü tekke dışında bulunduğu her yerde sohbetlerle sürdürmesi, ilim tahsilini seyr u sülûkun yarısı sayması, esmâ zikrini zorunlu bir uygulama olmaktan çıkarıp müridde istidâd zuhûr edinceye kadar istiğfâr ve salavât-ı şerife dersleriyle yetinmesi, kul tertibi dediği evrâd ve ahzâb okuma yerine zikir olarak manasını düşünüp Kur'an-Kerîm'i yüksek sesle hatmetmeyi tavsiye etmesi, Nakşibendiyye'ye has bir uygulama olarak bilinen râbitayı sırrullâh, sırr-ı beytullâh ve sırr-ı rasûlullâh olduğunu söyleyerek tarikatın en önemli unsuru haline getirmesi, bazı mensuplarına zikir telkini hususunda izin vermekle birlikte hiç kimseyi halife tayin etmemesi, bu konu kendisine sorulduğunda hâl-i hilâfet kimde zâhir olursa ona tâbi olmalarını söylemesi gibi hususlar, Kuşadalı'nın toplumda yaygın olan tasavvuf ve tarikat anlayışlarına getirdiği önemli değişikliklerdir. Bunların büyük bir kısmının Hacı Bayrâm-ı Velî'den itibaren Bayrâmî Melâmîliğinde uygulanagelen hususlar olduğu ve mürşidinin piri Çerkeşî Mustafa Efendi'nin melâmete dair bir risâlesi bulunduğu dikkate alınır Kuşadalı'nın bu anlayıştan etkilendiği söylenebilir.⁸¹

5. Şâbâniyye'de Âdâb

Kendisi de Şâbânî feyizden nasip almış olan Hüseyin Vassâf, âdâb konusunda ilk vazifenin *Virdü's-Settâr*'ı her sabah namazından sonra okumak olduğunu söyledikten sonra "*Meslekleri beş vakit namazı ve sâir ferâiz-i ilâhiyyeyi edâya ve nevâifil-i sünene son derece riâyete ve meslek-i celîl-i Muhammedî'ye bi-hakkın sülûka gayret-kâr olmaktan ve seyr ü sülûka, tezkiye-i*

İhtilâfî ve Tekke ve Zâviyelere Tâyinler Hakkında İki Vesîka", *AÜİFD*, c. XXVIII, Ankara, 1986, s. 344-348.

⁷⁸ Vassâf, *Sefîne*, c.IV, s. 91.

⁷⁹ Azamat, "Çerkeşî Mustafa Efendi", s. 274.

⁸⁰ Tatçı, "Şâbâniyye", s. 213.

⁸¹ Nihat Azamat, "Kuşadalı İbrahim Efendi", *DİA*, c. XXVI, Ankara, 2002, s. 468-470.

nefse, tasfiye-i bâtına riâyet etmekten ve nefis ile mücâhededen ve benî nev'ine iyilik eylemekten ve helâlinden kazanıp yemekten ibârettir." şeklindeki esasları sıralamıştır.⁸²

Şâbâniyye gizli ve açık bir şekilde "esmâ-i seb'a" üzere zikre devam, rüyâ tâbir ve tevili, olayların kalb ve nefis üzerindeki etkilerini dikkate alarak gönlü mâsivâdan temizleme esasları üzerine kurulmuştur. Ömer Fuâdî *Risâle-i Virdiyye*'de Şâbâniyye'nin büyük rükünleri kabûl edilen amelleri şöyle saymaktadır: Tarîkat yoluna girmek için gerekli olan biat, rüyâ tâbiri, Allah'ı zikretmek, halvet ve vird-i şerifdir.⁸³

Şâbâniyye'ye girmek isteyen tâlibi mürşid ya doğrudan kabul eder ya da istihâre yapmasını söyler. Biatın ardından mürid günlük virdine ve halvette tevhîde devam eder. Şâbâniyye'nin günlük virdinde istiğfâr, salavât ve kelime-i tevhîd zikri esas alınmıştır. Mürid ayrıca zikre sayısız olarak devam eder. Bu uygulamalarda dikkat edilmesi gereken önemli husus râbitadır. Râbita ve devamlı zikir sâlikin vecde ermesini, vâkıalarının ve hallerinin değişip mânevî makamları aşmasını sağlar. Sâlik müşâhede makâmına ulaşıncaya kadar devamlı zikirle meşgul olur. Bu makâma ulaştığında dil zikri gönül zikrine dönüşür. Şâbâniyye'de sâlikin sülûkunun amacı vahdet-i vücûda ulaşmaktır. Bunun için mürid, aşk, cezbe ve melâmet yoluyla Hakk'ın birliğini idrâk etmeye çalışır. Bu idrâk tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve tevhîd-i zât denilen üç makâmı, nefsin yedi merhalesini (emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziyye, marziyye, kâmile) ve yedi esmâyı (Lâilâhe illallah, Allah, hû, hakk, hayy, kayyûm, kahhâr) seyrederek gerçekleşir.

Sülûk sırasında yaşanan tevhîd makamları islâm, iman ve ihsan makamlarıyla da açıklanır. Buna göre derviş seyr u sülûkun ilk aşamasında islâm, rûhânî hükümlerin hâkim olduğu seyr u sülûkun ortasında iman, hakkâniyyetin zuhûr ettiği son mertebede ihsân makâmındadır. Bu üç makamın her birinde sâlikin geçmesi gereken ikişer mertebe vardır. Sadr ve kalp mertebelerini içeren islâm makâmında sâlik kelime-i tevhîd ve ism-i celâlin (Allah) dâiresindedir. Bu makamda tevhîd-i ef'âl gerçekleşir. İman makâmının ilk mertebesi olan ruh mertebesinde "Hû" ismi, ikincisi olan sır mertebesinde "Hak" ismi dâiresindedir. Bu makamda tevhîd-i sıfât gerçekleşir. İhsân makamının ilk mertebesi olan sırr-ı hafî, ikincisi sırr-ı ahfâ olup, sâlik "Hay ve Kayyûm" isimleri dairesindedir. Bu makamda tevhîd-i zât gerçekleşir. Sâlikin ulaşacağı yedinci makam "makâm-ı hafâ-yı mutlak" makamıdır. Bu makamdaki sâlik "Kahhâr" ismi dairesinde olup vuslata ermiş, fenâfillâh olmuştur. Manevî

⁸² Vassâf, *Sefîne*, c. III, s. 524. Devamında Şâbânîlik'teki zikir ve seyr ü sülûku kısaca anlatılmaktadır. Burada dikkat çeken nokta Mustafa Bekrî'den sonra Araplarda bey'at, telkin, ve icâzetin birkaç gün, hatta birkaç saatte mümkün hale dönüştürüldüğünü ifade etmesidir. Vassâf riyâzet, mücâhede ve râbitalar olmadıkça bunların mümkün olmayacağını eklemiştir. *Sefîne*, c. III, s. 526.

⁸³ Ünal, *Ömer Fuâdî*, s. 81, 83.

yolculuğun sonu olan bu makama vahdet veya mutlak hafâ mertebesi de denir. Sâlik bu yedi mertebeyi de aşip sâfiye makamına gelmedikçe nefsinı bilip kâmil olamaz. Bu makamları yaşarken gönül aleminde kendisine hazerât-ı hamse keşfolunur, bütün kayıtlardan kurtulup Hakk'ı müşâhede eder. Bundan sonra seyir yine devam eder ve sülûk-i sâni deneni bu yolculuğun nihayeti yoktur.

Şâbâniyye tarikatında halvet üç, beş veya yedi gündür. Dervîşi halvete tarikat âdâbı üzere şeyhi koyup çıkarabilir. Dervîşin kendi kendine halvete girmesi yararsızdır ve kendisine perde olur. Erbaîn sadece şeyhler içindir. Şeyh olanlar halvete ve erbaîne pirlerinin rûhaniyetinden yardım istemek için girerler.

Şâbâniyye'de cehrî zikir esas olmakla beraber kısmen hafî zikir de vardır. Zikir esnâsında ney, kudüm, def gibi mûsikî aletleri kullanılabilir. Toplu zikirler kuûdî olarak başlar, kıyâmî ve cehrî olarak devam eder. "Darb-ı Esmâ" deneni kuûdî zikir özel bir ritim ve hareket içinde icrâ edilir. Şeyhin ellerini yere vurmasıyla kuûdî zikirden kıyâmî zikre geçilir. Kıyâmî zikir ayak esmâsı ve dönerek yapıldığı için "devrân" diye de adlandırılmaktadır. Toplu zikir genellikle perşembeyi cumaya ve pazarı pazartesiye bağlayan gecelerde yapılır. Bunun dışında kandillerde ve muharrem ayında aşûre gecesinde meclis ihyâ edilir. Bu arada ilâhiler ve Kerbelâ mersiyeleri okunur.

Şâbâniyye'de vakit namazlarda okunan virdler dışında her sâlikin uygulaması gereken günlük vird 100 estağfirullah, 100 salavat ve 300 kelime-i tevhidden ibarettir. Bunun dışında sâlik yedi esmâdan hangisine yükseldiyse bu ismi önceki esmâlarına ilâve ederek ders yapar. Yahyâ-yı Şîrvânî'nin düzenlediği *Virdü's-Settâr* bütün Halvetî kollarında olduğu gibi sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar okunur.⁸⁴

6. Sonuç

Halvetiyye tarikatı tasavvuf ve tarikatlar tarihi açısından çok müstesna bir yere sahiptir. Etkileri günümüze kadar ulaşan tarikatın yetiştirdiği mutasavvıf, alim, sanatkar ve maneviyat erlerinin sayılarının hayli fazla olmasının, değişik sonuçları olmuştur.

Halvetiyye tarikatının çok sayıda kola ayrılmış olmasıyla ortaya çıkan en önemli sonuçlardan biri hiç şüphe yok ki tarikat ve tasavvuf kültürünün gerek Anadolu'da gerekse diğer İslam coğrafyasında hızlı ve çok yayılmasıdır. Halvetiyye'nin Şâbâniyye kolu da aynı şekilde kendi alt kollarıyla birlikte bu yayılmayı kolaylaştırmış ve genişletmiştir.

Halvetiyye'nin tarikat fabrikası olduğu şeklindeki ifade, burada incelenen kollarında da görüldüğü üzere doğrudur. Anadolu, Balkanlar ve Orta Doğu'dan Güneydoğu Asya'ya uzanan çizgide faaliyet gösteren bazı Şâbânî kollarının varlığı şüphesiz bu coğrafyada etkili olan Osmanlı hakimiyetinin de

⁸⁴ Tatçı, "Şâbâniyye", s. 213-214.

bir sonucudur. Bu durum karşılıklı bir devlet-tekke etkileşimi meydana getirmiş, Osmanlı'yı destekleyen tarikatlar (Bekrî) devletin himayesini görmüşlerdir.

Bugün bilhassa Orta Doğu coğrafyası ne kadar zulüm ve vahşete mekân oluyorsa, geçmişte buralarda Osmanlı hakimiyetindeki tarikatların yaygınlığı, huzur ve barış ortamını tesis etmede etkili olmuşlardır. Yine bu coğrafyada bazı Şâbânî kollarının (Rahmâniyye) sömürge ülkelere (Fransa), işgaller karşısında direniş göstermesi, haksızlık ve zulüm karşısında aktif ve cihada önem veren bir düşünceyi esas aldıklarını da ortaya koymaktadır. Peygamberimizin dilinde küçük cihat olan dıştaki düşmanlarla bu şekilde mücadele etmenin yanı sıra, Şâbânîlik nefis eğitimi üzerine kurulu tarikatlardan olması nedeniyle riyâzât, mücâhede ve halvete yani büyük cihada da gereken önemi vermiştir.

Diğer taraftan Şeyh Şâbân-ı Velî ve kendisinden sonra gelenlerin hemen hemen çoğunun ortak özelliği şer'î ilimlerin tahsilinden sonra tasavvufa yönelmeleridir. Bu da Kur'an ve sünnet merkezli sağlam bir tarikat yapılanmasını ortaya koymuştur. İlm-i zâhir ve ilm-i bâtın birlikteliği Şâbânî kollarında da devam ettirilmiş, İslamın derinliğine yaşanmasında şer'î esaslardan ödün verilmemiştir. İlme verilen önemin bir sonucu olarak Şâbânîyye meşâyihî, mensupları ve muhipleri arasında çok sayıda âlim-mutasavvıf yetişmiştir. Karabaş Velî'den sonra Şâbânîlik vahdet-i vücûda daha fazla önem vermiş, bu da tarikata ayrı bir coşku ve dinamizm eklemiştir.

Divan sahibi şairler ve mûsikîşinasların fazlaca olduğu Şâbânîlikte mûsikî üstadlarının yetişmesinde, tarikatın cehrî zikri benimsemesi ve toplu zikirlerde mûsikî aletlerini kullanması etkili olmuştur denebilir.

Son olarak şu noktayı da hatırla tutmakta fayda vardır: Şâbânîlik, sünnî bir tarikat olarak ehl-i sünnet ve'l-cemaatin esaslarından taviz vermeyen, onu koruyup yaşatmaya çalışan bir anlayışa sahiptir.

KAYNAKÇA

- Abdülkâdiroğlu, Abdülkerim, “Şeriat Ulemâsı ile Tarikat Meşâyihî İhtilâfî ve Tekke ve Zâviyelere Tâyinler Hakkında İki Vesîka”, *AÜİFD*, c. XXVIII, Ankara, 1986, s. 344-348.
- Aşkar, Mustafa, “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”, *AÜİFD*, c. XXXIX, Ankara, 1999, s. 535-563.
- Azamat, Nihat, “Kuşadalı İbrahim Efendi”, *DİA*, c. XXVI, Ankara, 2002, s. 468-470.
- , “Çerkeşî Mustafa Efendi”, *DİA*, c. VIII, İstanbul, 1993, s. 272-275.
- El-Celyend, Muhammed, “Derdîriyye”, *DİA*, c. IX, İstanbul, 1994, s. 169.

- Ceyhan, Semih, “Sâvî, Ahmed b. Muhammed”, *DİA*, c. XXXVI, İstanbul, 2009, s. 201-202
- , “Sâviyye”, *DİA*, c. XXXVI, İstanbul, 2009, s. 203-204.
- Çakmak, Muharrem, “Türk Mutasavvıf Şairi Aksaraylı Cemâl Halvetî”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl:7, Sayı: XVI, Erzurum, Yaz 2003, s. 196
- Çifçi, Fazıl, “*Gönüller Sultanı Hakikat İliminin Üstâdı Şeyh Şaban-ı Velî*”, Şeyh Şaban-ı Velî Vakfı Yay., Kastamonu, 2011.
- Çift, Salih, “Semmân”, *DİA*, c. XXXVI, İstanbul, 2009, s. 497.
- Da’ber, Ahmed Alâeddîn Abdülhamid, “Derdîr”, *DİA*, c. IX, İstanbul, 1994, s. 168-169.
- Demircioğlu, Ziya, *Şeyh Şaban-ı Velî ve Postnişinleri*, Kastamonu, 1997.
- Eyüpgiller, Kemal Kutgün, “Şâbân-ı Velî Külliyesi”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul, 2010, s. 210-211.
- Fuâdî, Ömer, *Menâkıb-ı Şeyh Şâbân-ı Velî ve Türbenâme*, Haz. Muhammed Safi, Kastamonu, 1998.
- , *Menâkıb-ı Şeyh Şâbân-ı Velî*, Haz. Muhammed Bedirhan, Nefes Yay., İstanbul, 2011.
- Göktaş, Vahit, *Üsküdarlı Muhammed Nasûhî ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayınevi Yay., Ankara 2010
- Gündüz, İrfan, “Bekriyye”, *DİA*, c. V, İstanbul, 1992, s. 371.
- Haksever, Ahmed Cahid, “Çorum’da Halvetîliğin Tarihi Seyri ve Yusuf Bahrî” *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 9, sayı: 22, Ankara, 2008, s. 103-136.
- Has, İbrahim, “*Şabâniyye Silsilesi*”, Haz. Mustafa Tatçı, Hu Yay., İstanbul, 2008.
- Jong, Fredereck De “Mustafa Kemâleddin el-Bekrî (1688-1749) Halvetiyye Geleneğinin Yeniden İhyâsı ve Islâhı”, Çev.: Ramazan Muslu, *SÜİFD*, Sayı: XI, Sakarya, 2005, s. 69-83.
- Kara, Kerim, “*Karabaş Velî, Hayatı, Fikirleri, Risâleleri*”, İnsan Yay., İstanbul, 2003.
- , “Karabaş Velî”, *DİA*, c. XXIV, İstanbul, 2001, s. 369-371.
- , “Mehmed Nasûhî”, *DİA*, c. XXVIII, İstanbul, 2003, s. 501.
- Kallek, Cengiz, “Hifnî”, *DİA*, c. XVII, İstanbul, 1998, s. 478.
- Kavas, Ahmet, “Rahmâniyye”, *DİA*, c. XXXIV, İstanbul, 207, s. 418.
- Kılınc, Ayşenur, “Risale fi Tahkiki’t-Tasavvuf”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Basılmamış Lisans Tezi, Ankara, 2002.
- Muslu, Ramazan, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yay., İstanbul, 2005.

- Oğuz, Muhammed İhsan, “*Hazreti Şâbân-ı Veli ve Mustafa Çerkeşi*”, Oğuz Yay., İstanbul, 1993.
- Okudan, Rifat, *Hasan Ünsî ve Tasavvufî Görüşleri*, Fakülte Kitapevi, Isparta 2007.
- Öngören, Reşat, *Osmanlı'da Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. yüzyıl)*, İz Yay., İstanbul, 2000.
- Serin, Rahmi, “*Halvetîlik ve Halvetîler*”, Petek Yay., İstanbul, 1984.
- Tatçı, Mustafa, KURNAZ, Cemal, “*Şâbân-ı Veli*”, *DİA*, c. XXXVIII, İstanbul, 2010, ss. 208-210.
- , “*Şâbâniyye*”, *DİA*, c. XXXVIII, İstanbul, 2010, s. 211-215.
- Tayşi, M. Serhan, “*Cemâl-i Halvetî*”, *DİA*, c. VII, İstanbul, 1993, s. 302-303.
- Ünal, Asuman, “*Ömer Fuâdî (v.1560/1636)'nin Risâle-i Virdiyye Adlı Eserindeki Tasavvufî Görüşleri*”, Yüksek Lisans Tezi, SÜSBE, Konya, 2008.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, “*Sefîne-i Evliyâ*”, Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul, 2006.
- Vicdanî, Sâdık, *Tomar-ı Turûk-ı Aliyye*, Haz. İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul, 1995.
- Yazar, L. Nihal, *Halvetîliğin Şa'bâniyye Kolu ve Menâkıb-ı Şa'bân-ı Velî ve Türbenâme*, Ankara, 1985.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 2004.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul, 2001.
- Yurt, Ali İhsan, “*Bekrî, Kutbüddin*”, *DİA*, V, İstanbul, 1992, s. 369.

ERKEN DÖNEM İSLAM TOPLUMUNUN GELİŞİMİNDE DİN VE DEVLET AYRIMI*

Yazan: Ira M. LAPİDUS**

Çeviren: Aşır ÖRENÇ***

ÖZET

Ira M. Lapidus'un kaleme almış olduğu bu makalesinde yazar, ilk dönem İslam toplumunda dini ve siyasi ayrımın olmadığına yönelik genel kanaatin aksine Hz. Peygamber'in vefatından sonraki klasik İslami dönemi (Emevi-Abbasi dönemi sosyal-dini tarihi) gözden geçirerek İslam toplumunun evrim geçirdiğini dile getirmekte, din-devlet ayrımının varlığını ortaya koymakta ve bu durumun daha belirgin bir şekilde sonraki nesillere yansımaları ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din, Devlet, İslam Toplumu, Halifelik, Ulemâ.

ABSTRACT

(The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Societies)

In this article, Ira M. Lapidus, contrary to popular opinion that there is no religious and political distinction in the early period of Islamic society, overviews the classical Islamic period (Umayyad and Abbasid periods and their social-religious histories) after the death of the Prophet Muhammad, and explains the evolution of Muslim community. He also maintains the existence of the religion-state separation, and deals with the reflection of this situation to the next generations more clearly.

Key Words: Religion, State, Islamic Society, Caliphate, Scholars.

1. Giriş

İslamî araştırmalar gelişmektedir. Son yıllarda Emevîler dönemi, Şiîliğin erken tarihi ve Müslüman fıkıh ekollerinin kökeni üzerine birçok çalışma yapılmaktadır.¹ Daha geniş çaplı araştırmalarla ilim adamları Müslüman

* Bu çevirinin orijinali için bkz: Ira M. Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Societies", *International Journal of Middle East Studies*, 6 (4): 363-385, 1975.

** Ira M. Lapidus, Berkeley'de Kalifornia Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nde (Center for Middle Eastern Studies) tarih profesörüdür. Yüksek lisans (1958) ve doktorasını (1964) Harvard Üniversitesi'nde tamamlamış olan Lapidus,

dinî ve sosyal yaşantısı üzerine çokça çalışma ortaya konmuştur. Yeni tarihi veriler ve yeni bakış açıları, Müslüman dinî hareketlerin ve dinî elitlerin doğası hakkında hâlihazırdaki perspektiflerin tedrici değişimini sağlamaktadır. Bu gelişmeler ışığında, İslamî toplumların yapısı üzerine yapılan araştırmalarda îmâ edilen önemli bir sorunun sorulmasının vakti gelmiş gözükmektedir: İslam'da devlet ve din arasındaki ilişki özellikle klasik İslamî dönemde nasıldır ve sonraki dönemlere nasıl aktarılmıştır?

İslam bilginleri arasında, klasik İslam toplumundaki sosyal yaşantının dinî ve siyasi yönleriyle ilgili ayrımın olmadığı kanaati yaygındır. Halifeler, inançlı, tebaalarının dinîne sadakatli olarak tanımlandığı, yönetime bağlı olan Müslüman toplumun siyasi ve dinî liderleriydi.

İslamî ve dinî kurumların böylesine iç içe geçmiş görünümünün temelini, Hz.² Muhammed'in liderliğindeki Medine Müslüman toplumunun deneyimleri oluşturmaktadır. Hz. Muhammed yaşamın bütün alanlarına ilişkin Allah'ın emirlerini bildiren bir Peygamber olduğu için İslam'da inanç, bir yandan otoritesi dinî pozisyonundan doğan bir lidere itaate, diğer yandan ise lider tarafından yönetilen ümmetin bir ferdi olmaya bağlanmıştır. Bu durumda dinî ve siyasi değerler ile dinî ve siyasi kurumlar ayrılamazdı.

Hz. Muhammed'in ölümünden sonra halifelik bu köktenci fikri benimsedi. Hz. Peygamberin halefleri olarak halifeler ahlaki, dinî ve kanuni

Ortadoğu ve İslam tarihi konusunda uzmandır. Lapidus'un yayımlanmış eserleri arasında şunlar bulunmaktadır: *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 1988; *Islam, Politics and Social Movements*, (Edmund Burke ile birlikte), Berkeley, University of California Press, 1988; *Death in a Muslim Tradition (Facing Death Where Culture, Religion and Medicine Meet)*, Eds: H. M. Spiro ve dğr., New Haven, Yale University Press, 1996 ve *A Sober Survey of the Islamic World*, Orbis, 1996.

*** SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Doktora Öğrencisi.

¹ Bu makale, geçirdiği birkaç hazırlık aşaması süresince arkadaş ve meslektaşların cömert katkılarıyla önemli ölçüde geliştirilmiştir. Prof. Michael Dols ve Prof. Franz Rosenthal makaleyi detay noktaları düzeltmek, makalenin önemli mesajları ve problemleriyle ilgili yorumlarda bulunmak suretiyle büyük bir dikkatle okumuşlardır. Prof. Wilfred Madelung'un özellikle bazı değerlendirme hatalarının düzeltilmesinde önemli yardımları dokunmuş olup, Hanbelî hareketini diğer paralel gelişmelerin kapsamı içerisinde değerlendirerek perspektifimin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Dr. Hava Lazarus-Yafeh, Richard Bulliet, ve Emmanuel Sivan ile yaptığım konuşmalar da bu konuda düşüncelerimin netleşmesini sağlamıştır. Princeton Üniversitesi ve Uluslararası Şarkiyat Kongresi'nde yapılan sunumlar burada sıralanmayacak çoklukta yorumun yapılmasını sağlamıştır. Bunca cömert yardımlar için minnettarlığımı sunarım. Zaman harcayan ve bilgilerini sunan bu topluluk içinde olmaktan dolayı sevinçliyim. Ayrıca editöryal yardımı dolayısıyla Lisa Gerrard'a teşekkür ederim.

² Orijinal metinde yer almayan (Hz.) hitabı tarafımızdan eklenmiştir.

yönlerden Hz. Peygamberin siyasi ve dinî mirasını devralmak mecburiyetindeydiler. Onların, Hz. Muhammed'in öğretilerine ait prensipleri öğretme, düzeni sürdürme, çatışmaları yatıştırma ve Hz. Muhammed'in fetihleriyle elde edilen kazanımları güvence altına alma görevleri vardı. Bu bakımdan halifenin pozisyonu mutlak ve eşsizdi. Ümmet içerisinde halifeyi temsil etmediği sürece başka hiç bir kimse, bir bütün olarak dinî ve idari otoriteye sahip değildi. Ayrıca Halife, şahsında toplumu meydana getiren kabile unsurlarını birleştiren kimlik olarak İslam'ı temsil etmekteydi. Ümmet içinde Halife ayrıcalıklı bir şahsiyetti.

Bu durum tartışma kabul etmez gözükmektedir. İslam'ın kökeni, dinî ve siyasi yaşamın ilişkisine dair özgün öğretilere rağmen Müslüman toplum, İslamî olmayan yollarla evrim geçirmiştir. Aslında dinî ve siyasi yaşam, tamamen bağımsız değerler, liderler ve organizasyonlarla farklı tecrübî mecralarda gelişmiştir. X. yüzyılın ortalarından itibaren Arap-Müslüman imparatorluğunun etkin kontrolünün komutanların, yöneticilerin, genel ve bölgesel valilerin eline geçmesiyle halifeler etkin siyasi gücü tümüyle kaybetmişlerdi. İslam topraklarındaki sonraki dönem hükümetler (sultanlıklar) teoride halifelerin hükmü altında, esasında ise kamu düzeninin sağlanması adına meşruiyet kazanan seküler bir rejime dönüştüler. Müslüman devletler de resmîyette İslam'a bağlı ve onun korunmasına adanmış olmalarına rağmen, herhangi bir içsel dinî karaktere sahip olmayan, tamamen ayrılmış siyasi yapılar haline geldiler.

Dinî topluluklar ise aynı dönemde kendilerine hükmeden imparatorluk ve devletlerden bağımsız şekilde gelişmiştir. Ulemâ; hâkim, yönetici, öğretmen ve Müslümanlara dinî danışman olarak mahalli halkı ve dinî hayatı düzenlemekteydi. Dinî elitler, Sünnî fıkıh ekollerine, Şîî gruplara ve Sûfî tariklere mensubiyetlerine göre organize olmuşlardı. En iyi bilinen Sünnî fıkıh ekolleri, İslam şerâatinin belirli bir şeklini ortaya koyan akademisyen ve öğretmenlerin yanı sıra toplumun genelinde dinî yasaların uygulanmasını sağlayan vaiz, hâkim ve yönetici gruplardan oluşmuştur. Mahalli olarak bu ekoller, ulemâdan düzgün bir Müslüman yaşamının nasıl olması gerektiğiyle ilgili rehberlik bekleyen kitlelere hitap etmekteydi. Bunlar aile hukuku (evlilik, boşanma, miras vb.) konusunda öneriler sunuyordu. Toplumsal hayatın birtakım yönlerini düzenliyor, eğitim kurumları ve onların desteklenmesinde kullanılan malları idare ediyor, vakıf fonlarını dağıtıyor, yasal hizmet sunuyor ve anlaşmazlıkları çözüyordu. Müslüman kanunu olan şeriatın kaynağını alan geniş sahaya yayılmış meseleler kapsamında, otoritesini dinden alan okullardaki ulemâ, mahalli idare ve sosyal bir elit oluşturmuşlardı.³

³ Halifelik dönemi hakkında yeni çalışmalar için, Bkz M.A. Shaban, *The Abbâsîd Revolution* (Cambridge, 1970) ve *Islamic History MS 600-750*, (Cambridge, 1971); F. Omar, *The Abbâsîd Caliphate* (Bağdat, 1969). Şîîliğin ilk dönemleri için ayrıca Bkz C. Cahen, "Points de vue sur la Revolution", *Revue Historique*, 230 (1963), 295-338; M.

Dolayısıyla, İslam mezhepleri kiliselerde olduğu gibi organize olmamalarına rağmen kiliselerle ilişkilendirebileceğimiz pek çok dinî ve sosyal işleve sahiptiler. Ancak kiliseler mevzu olsa da olmasa da dinî organizasyonlar, kurumlar, personel ve aktiviteler hâkim rejimlerden açıkça ayrıydı.

20 yıl kadar önce, Sir Hamilton Gibb '*Constitutional Organization*' adlı makalesinde Müslüman siyasi düşünürlerinin din-devlet ayrımının farkına vardıklarını ve otonom bir saha olarak dinî aktivite ve organizasyonların ortaya çıkışını fark ettiklerini göstermiştir. Örneğin İbn Teymiyye, halifeler haricinde ulemânın İslam'ın gerçek ümmetini oluşturduğunu ve hâkim rejimlerin herhangi bir içsel nitelik ile değil İslam dinî ve dinî topluluklara olan himmetleri ile Müslüman rejimler sayılabileceklerini savunmuştur.⁴ Ancak ortaçağ tarihi altın çağın vaat edilen birliğini taşımamaktadır.

Aslında altın çağ kısa bir dönem olup, ilk zamanlardaki birlik İslam'ın ilk yüzyıllarında kaybedilmiştir. Peki, ilk zamanlardaki birlik neden ve nasıl kaybolmuştur? Bu çalışmada amacımız din ve devletin tedrici olarak ayrışmasının izlerini sürmek ve bunun İslamî toplumların gelişimindeki önemini anlamak için Emevî ve Abbasi dönemlerinin sosyal-dinî tarihini gözden geçirmektir. İslam tarihinin ilk dönemlerinin tahlilinde İslam bilginlerince malum olan bilgileri Hanbelîliğin sosyal zemini ve bunun ayrı bir dinî sahanın oluşmasına etkileri konusundaki özel çalışmayla birleştirmem lazım geliyor. Çalışmanın daha genel açıklayıcı kısmı ise, klasik İslam toplumundaki din ve devlet ilişkisiyle ilgili genel meseleye yansımalarını ortaya çıkaran sağlam bir örnek olması açısından Hanbelîliğin özel rolünü aydınlığa kavuşturmasıdır. Tabiatıyla bu ilk döneme dair karanlıkta kalmış hatta bilinmeyen pek çok husus bulunmaktadır, ancak bu makalenin konuya istisnai olmaya uzak olsa bile yardımcı bir yaklaşıma örnek ve gelecek çalışmalar için teşvik oluşturmasını ummaktayım.

2. Halifeler Dışında Dini Görüşlerin Ortaya Çıkması

Başlangıçta halifelik ümmeti kapsıyordu; ama Müslüman toplum hayatının dinî ve siyasi yönleri, üç gelişim aşamasını içeren tarihi bir süreç sonucu ayrışmaya başladı. İlk safhada halifelere karşı çıkan Arap isyancılar,

Hodgson, "How Did The Early Shî'a Become Sectarian?", *Journal of the American Oriental Society*, LXXV (1955), 1-13. Abbasi dönemi sonrası ulemânın yeri ve fıkıh ekolleri hakkında bkz., R. Bulliet, *The Patricians of Nishapur* (Cambridge, 1973) ve makalelerim, "The Early Evolution of Muslim Urban Institutions", *Comparative Studies in Society and History*, XV (1973), 21-50, ve "Muslim Cities and Islamic Societies", *Middle Eastern Cities* (Berkeley ve Los Angeles, 1970), s. 47-76. İslam toplumlarında ulemâ hakkında daha genel çalışmalar arasında N. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley ve Los Angeles, 1972); G. Baer (ed.), *The Ulemâ In Modern History* (Kudüs, 1971) sayılabilir.

⁴ H.A.R. Gibb, "Constitutional Organization", *Law in the Middle East* (eds: M. Khadduri ve H. Liebesney), (Washington, 1955), s. 3-27.

önceleri yekvücut olan Müslümanlar için mezhepsel hareketlerin oluşmasına yol açtı. Arap imparatorluğu, Hz. Muhammed'in mirası olan ve ilk halifelerin onayladığı halifelik prensip ve düşüncesinde beklenmedik bir devrime sebep oldu. Bizans ve Sâsâni imparatorluklarının mirasçısı ve önceki emperyal uşakların öğrencileri olarak, halifeler makamlarının emperyal karakterini, devlete sadakatin önemini ve halifeliğin yarı kutsal mahiyetini gittikçe daha çok vurgulamaya başladılar. Saltanat törenleri geliştirmeleri, yeni madeni paraların benimsenmesi, anıtsal yapıların inşa edilmesi ve dinî faaliyetlere rehberlik yapılması ile Emevî hanedanlığı (661-750) halifenin hükmünde tam bir otorite iddiasındaydı. Siyasi kararlar ise, ordunun hazırda tutulması, idarenin etkinliği, merkezi hükümete aktarılacak kaynakların çoğaltılmasına yönelikti. Emevîler, Bizans ve Sâsâni köklerine uygun şekilde halifeliğin dinî yönlerinden ziyade siyasi yönlerini derinleştirdi.

Dolayısıyla Emevîlerin siyaseti, halifeliğin dinî orijinleri ile siyasi tasarrufları arasında ciddi bir gerilim oluşturdu. Bu gerilim Emevî hanedanına karşı gerçek halifelik ve İslam adına güçlü bir karşıtlığın oluşmasına, Araplar ve halifeler arasında çok sayıda tartışmaların ortaya çıkmasına ve Emevî iktidarına karşı isyanlara yol açtı. Emevî iktidarının en büyük muhalifleri, ümmet tarafından seçilen herhangi bir adil Müslümana ait olması gerektiğini düşündükleri halifelikte Emevîlerin hiçbir hakkı olmadığını iddia eden Hariciler ile sadece Hz. Muhammed'in ailesinin, bilhassa Hz. Ali'nin soyunun kutsal makama uygun olduğunu düşünen Şiîler idi. Karşıtlıklarının açığa vurulması ile kendilerini otorite ve halifeliğin liderliğinden ayırmış olan Müslüman gruplar ortaya çıkmış oldu. İlk dönemlerde halifeliğin devri ve halifelik politikaları üzerindeki tartışmalar, sonraki dönemde teolojik ve dinî farklılıklara ve mezhepsel hareketlerin oluşmasıyla birlikte siyasi karşıtlığa yol açtı.

Bize göre Emevî hanedanını yıkarak halifelik makamını Abbasi hanedanına geçiren Haşimiler özel öneme sahiptir. Haşimiler ve Abbasiler, kendilerine desteği özellikle savaşçıların soyundan gelen ve Merv gibi garnizon şehirlerinin etrafındaki köylerde çiftçilikle uğraşan Horasan'daki Arap nüfusundan almaktaydı. Arap elitinin üyeleri olarak hak kabul ettikleri hazineden alınan maaştan mahrum edilmiş olan bu Araplar, mahalli gayrimüslim toprak sahipleri ve vergi tahsildarlarının otoritelerine tâbî kılınmış, gurur ve keselerine dokunur şekilde gayrimüslim köylülerle aynı şekilde vergilendiriliyorlardı. Bu Arap yerleşimcilerin hayat biçimi bile mahalli İran'lı nüfus içinde asimile olmaya ve hazineden alınan pay, sosyal statü ve yaşam stilleri bakımından Arap asıllı olmayan, İranlı mühtedilere benzemeye başlamıştı. Zamanla Farsça konuşmaya, İranlılar gibi giyinmeye başladılar ve mahalli bayram ve gelenekleri benimsediler. Böylece Arab elit ile boyunduruk altındaki İranlılar arasındaki keskin ayrılık, popülasyonların karşılıklı

asimilasyonunu ve kaynaşmış etnik karakteristikleri ve sosyal durumu ile tek bir Müslüman toplum meydana geldi.⁵

Halifelerin hazine paylaşımına ve sosyal politikalarına muhalif olan Horasanlı Araplar, giderek kendi görüşlerini İslam ile özdeşleştirmeye, uygulamadaki halifeliği gerçek halifeliğin bozulmuş hali ve uygulamalarını da dinî prensiplerden kopmuş olarak görmeye başladılar. Halifeliğe hazine paylaşımı ve sosyal politikalar nezdinde muhalif ve safi Arap kimliğe zıt Fars ve Müslüman anlamlarıyla Halifelikten ayrışan bir Müslüman hareketi oluşmaya başlamıştı. Artan dinî bilinçle, aslında uzun yıllardır süren öfkeyle, Horasaniler yeni bir hanedanın, halifeliği İslam esaslarına döndüreceğine, evrensel adalet ve barış içinde bütün Müslümanlar için eşitlik getirecek bir çağa, bir Mehdi ve Mesih çağını açacağına inandılar. İdeal olan ile şu an ki halifeliğin ayrı olduğunu fark ettiler ve Müslüman ümmet tarafından siyasi ve dinî sebeplerden dolayı lidere karşı gelinebileceğini anladılar. Gerçek İslam adına tahttaki halifeye karşı gelmek mümkün, ancak halifesiz bir ümmet hayali imkânsızdı.

İsyanlarına rağmen Horasanlılar diğer Araplar gibi toplumun prensipte halifelik makamı altında birleştirilen bütünlüğünü savunan doktrine bağlı kaldılar. Bu hâkim elite ait olan kimliklerinin temelini oluşturuyordu. Fetihlerin sürmesi, gelirlerden pay alınması, asker sınıf içinde kalma konusundaki fikir birliği yanında, imparatorluğun hâkim dinine ve diline mensubiyetleri bakımından ayrıcalıklı konumlarını korumaları halifelik kavramına sadakatın sürmesini sağlıyordu. Ayrıca, Horasanlılar için halifelik Horasan'da yeni filizlenen çok kültürlü Müslüman toplumun tek ortak sembolü olması açısından daha da önem kazanıyordu. Onlar için geleneksel halife anlayışı sosyal ve siyasi ilişkiler açısından bir düşünce biçimi, bir ideoloji haline gelmişti ki sembolik önemi nedeniyle söz konusu anlayışın temel aldığı gerçekliğin dönüşümü bile onun anlamını bozamyordu. Hz. Peygamber'den beri süren tek birlik, tek toplum ve tek halife doktrini Müslüman bilincinin toptan çökerek düşman ve çatışan taraflara bölünmesi korkusu ve birleşme ihtiyacı arasında kutuplaşmış olduğu bilincinin bastırılmasını sağlıyordu. Müslüman toplumlarda birlik ihtiyacı sosyal birliğin kaynağı olan kurum ve deneyimlerin zayıflığıyla orantılı olarak sembolik öneme sahipti. Böylece Horasanlılar asli, kısmen dinî önemine binaen bir taraftan başkaldırı içinde oldukları halifelik kavramına bağlı kalarak hanedanı değiştirmek suretiyle, bir süre daha halifenin geleneksel rolünün ve ortak Arap-Müslüman kimliğin sürmesini sağlamış oldular, ancak amaçladıkları aslında kendi dinî ve siyasi amaçları olan bir Müslüman toplumdur.

Yeni hanedan sadece kısa bir süre destekçilerine itibar etti. Abbasi hanedanı, Emevîler gibi askeri güç ve yönetimin merkezde toplanması ve karmaşık saray merasimiyle kutsanan yüce yarı kutsal hükümdarlığın halifelik

⁵ J. Wellhausen, *The Arab Kingdom and Its Fall* (Kalküta, 1927), s. 397 vd. ve M.A. Shaban, *The Abbâsid Revolution*, (Cambridge, 1970).

makamı için vazgeçilmez kabul etti. Finans ve statü üzerine benzeri tartışmalar ve halifelerin siyasi tavrı konusundaki rahatsızlık yeniden su yüzüne çıktı.

Şiîler, mevcut halifelere olan karşıtlıklarını derinleştirdiler. Emevîler döneminde Hz. Ali'nin ailesinin halifelik için en uygun halefler olduğu iddiası, Ali'nin Müslümanlar arasındaki saygınlığı ve aile kimliğine dayanıyordu. Abbasiler, Hz. Peygamber'in ailesini temsilde aynı iddiada olduklarından, Şiîler iddialarını özellikle makamın dinî yaklaşımı üzerine yönelttiler. Öne çıkan Şiî görüşüne göre, hakikî imam veya toplumun gerçek lideri sadece Hz. Muhammed'in ardından giden bir yönetici değil Hz. Muhammed'in risâletinin canlı devam ettiricisi ve şeriatın yanılmaz rehberiydi. Şiîlerin bu yeni tasavvurunda imam veya halife bir kutsal ruh tarafından verilen bilgiyle kuşatılmış olduklarından şeriatın öz kaynağı olmalıydı.

Abbasilere karşı durmalarına rağmen Şiîler, Müslümanlıktaki halifelik anlayışını bütünüyle sorgulamamıştır. Şiîler, halifeliği toplumsal birliğin somutlaşmış bir ifadesi, hakiki Müslüman tutumu için en uygun rehber ve kutsal olanın tatbikinin garantörü olarak görmeyi sürdürdüler. Siyasi ve dinî liderlik konusundaki geleneksel anlayışa bağlı kalarak, halife ve toplumun tamamlayıcı unsur olarak tanımlandığı eski anlayışa Şiîler sahip çıktı. Kısa vadede Şiîler, halifeliğin siyasi meselesine yaklaşımı konusunda anakronistiktir. Halifelerin siyasi tutumlarıyla Müslümanların inançlarını uzlaştırmayı hanedanı değiştirme yoluyla denemiş ve başaramamış olan Şiîlerin önerdikleri, Hz. Peygamber'in kutsal addedilen mirasçılara makamı verme şeklindeki eski çözümden başkası değildi. Şiîlik, Horasanlıların konuları konusunda belirgin bir tutum takınmadı.⁶

Bu arada, Müslüman toplum hayatının dinî ve siyasi yönlerinin ayrışması yolunda ilerleme, siyasi ve dinî karşıtlık hareketlerinin ortaya çıkışına paralel diğer bir gelişme ile sağlanmış oldu. Bu ikinci gelişme ise halifelerin otoritesinden bağımsız dinî etkinliğin ortaya çıkışıydı.

Halifeler toplumun, dinî ve devletin başı olmalarına karşın ne Hz. Muhammed'in Peygamberliğini miras almışlardı, ne de dinî bir doktrin veya kanuna kaynaklık edebilirlerdi. Onların sembolik ve idari üstünlükleri temelde hükümsüzdü, zira ne makam ne de halifenin kendisi, otoriteyi Müslüman dinî anlayış ve pratiklerinden almıyordu. Kur'an, halifenin otoritesinin dışında ve her inanan için erişilebilir nitelikteydi.

İslam'ın ilk yıllarından itibaren birtakım şahıslar kendilerini Kur'an ve Müslüman ibadetlerinin pratiğini araştırmaya vakfetmişlerdi. Herhangi bir makam, kurumsal destek veya rahip benzeri statüye sahip olmayan din araştırmacıları, yeni dinin gerçek otoriteleriydi. VIII ve IX. yüzyıllardan itibaren

⁶ Ancak, uzun vadede "İsnâ Aşere" Şiîleri gizli imam doktrininin benimsenmesi suretiyle siyasi ve dinî otoritenin birliğine ihtiyaç duymayan yeni bir dinî topluluğun gelişmesini sağlayarak geleneksel anlayışı bozacaktı.

Kur'an çalışmaları, hadis, fıkıh, teoloji ve mistisizm gibi konularda İslamî eğitim artık halifelerin kontrolünden çıkmış durumdaydı.

Otonom dinî hayatın gelişiminde Müslüman fıkıh ekollerinin ortaya çıkışı önem arz etmektedir. VIII. yy boyunca fikhî ve dinî kuramlar üzerine farklı ekoller Medine, Suriye ve Irak'ta şekillenmeye başladı. Çeşitli İslamî konularla ilgilenen birçok âlim içerisinde, her şehirdeki âlimin her biri kendini yetkin dinî öğretim kaynakları olarak gören gruplar halinde örgütlemeye başladı. Her bir grup ekollere adını veren Ebu Hanife, Malik, Eş-Şâfiî ve diğerleri gibi meşhur imamlar tarafından oluşturulan ortak birer metod ve fikhî sistem altında toplanmıştı. Bu ekollerin esas faaliyetleri ise Kur'an ve hadis üzerine çalışma ve yorumlarda bulunmak ve Müslüman kanunu olan şeriâtın geliştirilmesi, ayrıca ekollere göre farklı derecelerde kanun ve toplum ilişkilerinin idaresiyle ilgilenmekti. Hâkim, noter, kamu veya şirket mallarının yöneticileri olarak bu ekol mensupları, sosyal ve dinî liderlik pozisyonları kazandılar.

Çoğu ekol zamanla fikhî meselelerde halifenin otoritesiyle ters düşmeye başladı. Erken dönem ekolleri, Raşid halifeler sonrasında kanunun geliştirilmesinde halifelerin otoritesini reddetmiş ve bunun yerine âlimlerin icmami veya imamların fikhî içtihatlarının koyulmasını tercih etmişlerdi.⁷

Ayrıca genellikle ulemâ -Kur'an okuyucuları, hadis anlatıcıları, sevilen vaizler ile bazı fıkıh ve kelim ekollerine bağlı âlimler- Müslüman kitleleri üzerinde daha çok etkili oldular ve halifeden ziyade moral tavsiyeler ve dinî rehberlik için doğrudan onlara iltica ediyordu. Şîî ve Harici gruplar dışında birçok fıkıh ekolü, İslam dünyasının çeşitli kesimlerinden taraftar toplamaya başladı. Dolayısıyla, halifelikten bağımsız gelişen dinî otoritelerin yükselişi, İslam ümmeti içinde mezhepsel grupların oluşmaya başlamasıyla bağıntılıydı. Dinî ve toplumsal açıdan artık İslam ve halifelik tamamıyla iç içe değildi.

IX. yüzyılın başlangıcı, devlet ile dinî ve toplumsal hayatın ayrışmasında üçüncü aşama olan Hanbelî fıkıh ekolünün ortaya çıkışını getirmiştir. Bir bakıma öncekilerin izleyicisi olan Hanbelî ekolü yeni bir varyasyon, din ve siyasetin ayrışmasında bir ileri adımı temsil etmesi bakımından önemlidir. Hanbelîlik, otonom dinî aktivite ile ehli Horasan'dan gelen isyan ve siyasi aktivizmi birleştirmiştir ki, bunun din ve devlet arasındaki ilişki ve halifenin dinî otoritesi açısından fevkalâde yansımaları söz konusudur. Bu gelişmeyi daha geniş izah etmek için ana konudan biraz uzaklaşarak, Me'mun dönemine yakından göz atmak gerekmektedir.

⁷ Bkz J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford, 1953).

3. Halife Otoritesinin Krizi: Me'mun Dönemi ve Bağdat'ta İktidar Mücadelesi

Me'mun dönemi değişik açılardan, mesela F Gabrieli'nin "*Al-Ma'mûn eqli Alîdi*" ve D. Sourdels'in "*La Politique Religieuse du Calife Abbâside al-Ma'mûn*" adlı çalışmalarında, birkaç kez anlatılmıştır.⁸ Her bir çalışmanın halifenin din politikasını anlamamıza yönelik değerli katkıları bulunmaktadır, ancak şimdiye dek karanlıkta kalan bazı önemli yönlerini açığa çıkarmak için bu tarihin yeniden ele alınmasında fayda vardır.

813 yılında Me'mun, önceki halife kardeşi Emin'i mağlup ettiği şiddetli bir iç savaş sonrası başa geçti. Me'mun, halifeliği ele geçirince baş danışman ve vezirinin kardeşi, Hasan b. Sehl'i Bağdat'ın ve Irak'ın valisi atadı. Ancak eyaletin kontrolünü sağlaması ve otoritesini sağlamlaştırması gerekecekti. Zira hükümlerinin ilk yıllarına gerçekte eyaletin kontrolünü almak için çok taraflı bir mücadele olan isyanlar damgasını vurdu. Karşıtlarının bir kısmını halifeliğe talip olan Şîfîler oluşturuyordu. 813'te Hasan el-Haraşî, Nil civarında er-Ridâ (seçilmiş) adıyla halifeliğini ilan etti. Bu durum o ana kadar ismi duyulmamış Ali soyundan kimsenin halifeliği hak ettiği iddiasıyla başlatılan tipik Şîfî ayaklanmalarından biriydi. Patlak veren bu hadiseyi Cezire'de Nasır b. Şabat'ın isyanı ve Küfe'de 814-816 arasında İbn Tabâtabâ tarafından başı çekilen ve Ebu's-Sarâya tarafından desteklenen isyan izledi. Bu isyanların toplu sloganı 'er-Rida' ve '*a'mel bil-kitâb ve's--Sünne*' –'seçilmiş kişi' ve 'kutsal kitap ve sünnetle amel etme' idi. 816 yılında Basra, Alevîlerin eline geçti; Mekke ve Medine'de Alevî ayaklanmaları baş gösterdi.

Alevî isyanları, Haşimî sülalesinin iki kolu arasında şiddetli düşmanlığın meydana çıkmasına yol açtı. Alevîler, Abbasi mensuplarını Küfe'den sürdü ve Mekke civarında iki grup arasında savaşlar cereyan etti. Abbasiler, Irak'ın kontrolünü ellerine alınca bu olayların intikamını Alevîlerden aldılar. Alevîler, Irak'tan sürüldü ve Hz. Peygamber soyundan gelen iki kol arasındaki ilişkiler daha da kötüleşti. Uzun soluklu siyasi zıtlasma, taraflar arasında mücadeleye, siyasi anlaşmazlıklara ve kan davalarına dönüştü.

Bağdat'ta yeni rejime başkaldırı 815'te Harbiyye'de Abbasi devrimini destekleyenlerin soyundan gelenlerin oluşturduğu eski Abbasi ordusu olan ebnâ üyelerinin isyanına kadar körüklenmeye devam etti. Emîn'in ölümünden sonra ebnâ, Me'mun'a bağlılıklarını ilan etti ve onlara maaş vaat edildi. Ancak ebnâ içerisinde önde gelen komutanlardan Abdullah b. Ali b. İsa b. Mahan'ın cezalandırılması, bir Mecusî ve bir Mecusî'nin oğlu olarak nitelendirdikleri ve tüm Iraklı olanları Horasanî ordusunun altına toplamakla tehdit etmiş olan Hasan b. Sehl'in vali atanması ve söz verilen maaşları Hasan'ın ödeyememesi gibi meseleler isyana sebep oldu. İsyancılar, resmîyette Me'mun'un otoritesini kabul etmekle birlikte halifenin Bağdat'taki vekilleri İshak b. Musa el-Hâdî ve

⁸ Gabrieli, *Al-Ma'mûn Eqli Alîdi* (Leibzig, 1929); D. Dourdel, "La Politique Religieuse du Calife Abbâside al-Ma'mûn", *Revue d'Etudes Islamiques*, XXX (1962), 27-48.

arkasından Mansur b. el-Mehdi'yi halife olarak nitelediler ve Bağdadîler Hasan idaresini reddederek –yabancı idareciyi reddedip, Me'mun'un otoritesini inkâr etmeden- yeni halife nezdinde bir nevi otonomi kazanmayı amaçladılar.

Bu gelişmeleri savaşlar ve görüşmeler izledi. Hasan'ın bazılarına vaat edilen maaşı verip diğerlerine vermeyeceğini söyleyerek isyancıları bölme ve maaşların sonra ödeneceği vaatleri ile isyanı toptan sonlandırma girişimleri sonuç vermedi. Görüşmeler sonuçsuz kalınca, Hasan'dan desteğini çeken Abbasi komutanı ve valisi Herseme b. A'yan'ın eski subayları Muhammed b. Ebi Hâlid ve oğlu İsa'nın katılımıyla güçlenen isyancılar, Bağdat'tan Hasan'ın güçlerini püskürterek şehrin kontrolünü sağladılar ve savaşı Sevad bölgesine taşıdılar. Zira şehirde kalabilmek için isyancıların, kırsal kesimlerin denetimini sağlaması şarttı. 816-817'de ebnâ Irak'ta bu şekil birkaç zafere imzasını attı.

Askeri başarı beraberinde yeni siyasi talepleri getirdi. Bazı subaylar ve Haşimî ailesi üyelerinden bazıları Me'mun'u halifelikten uzaklaştırarak yerine Mansur b. el-Mehdi'yi halife ilan etmeyi önerdiler. Mansur, bu planlarını kabul etmeyi reddedince onlar yine de halifenin Bağdat emiri olması konusunda ikna etmeyi başardılar. Görünürde halifeye sadık kisvesi altında, isyancılar halifeye karşı tavırlarını daha saldırganlaştırdılar ve Hasan'ı Irak'ın idaresinden uzaklaştırma kararlılıklarını sürdürdüler.

Dolayısıyla Me'mun, karşısında muhalif olarak Alevîleri ve kendi ailesinin fertleri tarafından yönetilen eski Abbasi ordusunu buldu. Buna mukabil, isyancılar da kendi iddialarına yerel muhalefetten dolayı oluşan iç karışıklıkla meşgul olmak durumunda kalmışlardı. Harbiye bölgesinin ve Asker el-Mehdi'nin askerleri isyanı desteklerken, Kerh ahalisi kuvvetlerini savaş sırasında şehre sokarak Hasan'ı desteklemişlerdi. Misilleme olarak Harbiye askerleri bu semti yakıp yağmaladılar. Bu zıtlasma Bağdat semtleri veya mahalleleri arasında düşmanlıkların veya Abbasi-Alevî çekişmesinin bir neticesine yol açmış olabilir. Ancak bu konuda kesin bir şey söyleyememekteyiz.

Her koşulda, Bağdat'ta kanun ve düzen tamamıyla çökmüştü. Siyasi otoritenin çökmesiyle Bağdat halkı hırsızlık çetelerinin (şuttâr ve ayyârûn) hedefi haline gelmişti. Evlere saldırılıyor, insanlar soyuluyor, insanlar kaçırılıyor ve fidye karşılığı rehin tutuluyordu. Kadınlar, caddelerde güvende değillerdi. Öte yandan esnaf ve tüccarlar gasp ve koruma çetelerine maruz kalıyorlardı. Köy veya mahallelerin tamamına saldırıldığı bile oluyordu. Halk, hırsızların çoğunun Harbiye'li (kontrolü elinde tutan grubun askerleri) veya ayyârûn (lider subayların gözetimindeki yardımcıları) oldukları için umutsuz durumdaydı. Halife ve ordu güçlerinin yokluğunda Bağdat, isyancı ordu tarafından yağma ediliyordu.

Bu kriz, Bağdat'ta tanınmış bir organizasyonun harekete geçmesini sağladı. Aralıksız saldırılar yüzünden, sülehâ (iyi adamlar) her kenar mahalle ve caddede savaşma kararı aldı. Şehrin mahallelere bölünmüş olması doğal halk

liderliğini meydana getirdi. Aynı zamanda bazı şahıslar, komşularını ve şehir halkını haydutlara karşı kışkırttılar. Tarık el-Anbar'da yaşayan Halid ed-Deryûş, komşularına ve mahalle halkına hırsızlar ve şuttâr'a karşı savaşma çağırısında bulundu. *'emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker'* (İyiliği emret ve kötülüğü yasakla) dinî sloganını kullanarak mutavvi'a denilen gönüllüleri haydutlara karşı kendilerini korumaları için harekete geçirdi.

Dinî temalar, Bağdat'taki ehl-i Horasan'dan olan ve Harbiyye mahallesinde oturan Sehl b. Seleme el-Ensâri tarafından yönetilen benzeri bir savunmada daha açık dile getirilmişti. Sehl, boynunun etrafına Kur'an'ın bir nüshası takılı şekilde insanlara *'iyiliği emret ve kötülüğü yasakla'* diye sesleniyordu. Komşularına, mahallesindeki insanlara ve Benî Hâşim'in (halifenin ailesi) de aralarında bulunduğu daha geniş seyirci kitlesine, alt ve yüksek tabakadan insanlara bu şekilde çağrıda bulundu. Sehl, taraftarlarını organize ederek, düzeni korumak ve koruma çetelerini durdurmak üzere cadde ve semtler boyunca yürüyüşler tertip etti. Hareketi böylece haydutluğa karşı gelmekten çok daha ileri boyuta geçti. Sehl taraftarlarının isimlerini bir divana (kayıt defteri) işleyerek onlardan Kur'an ve Sünnet'e sahip çıkmalarını *'a'mel bi kitâbillâh ve Sünneti Nebiyyihî'* istedi ve Kur'an ve Sünnete karşı gelen her kim olursa olsun engel olmada ona sadık kalacaklarına dair ant içirdi. Sehl'in tasavvur ettiği şey, haydutlukla mücadeleden çok ötede, İslam'a sahip çıkmadıklarında halife ve devlet otoritelerine bile karşı gelmeyi gerektiren yüksek bir prensibe sadakat idi. Bu noktada o ve Halid ed-Deryûş'un yolları ayrıldı. Halid, düzeni tesis için insanları harekete geçirmeyi ummuştu ancak içsel bir hak olarak gördüğü için halife otoritesine karşı gelmezdi. Fakat Sehl, Kur'an ve Sünnet'e sadakatin İslam'a sahip çıkma hatasına düşen otoritelere bağlılıktan önde geldiğini va'z ediyordu.

Düzeni korumak için örgütlenme ve suçlulara karşı kendini koruma hareketi geniş siyasi yankı uyandırdı. Sehl'in girişimlerinin Harbiyye askerlerine karşı olması, devriyeleri, divanlar ve sadakat yeminleriyle dolu devletimsi düzeni ve Me'mun ya da isyancı hükümetin otoritesini kabul etmeye yanaşmaması, Bağdat politikasında hem Me'mun'un saltanatına hem de isyancı otoritelerin rejimine karşı üçüncü bir cephenin açılması anlamına geliyordu. Sehl'in yükselişi Bağdat'taki iktidar oyununu onun ve taraftarlarının görüşüne ciddi rakip olduklarını ispatlayan üç taraflı bir iktidar mücadelesi haline getirmişti.

817-818 yıllarında Sehl'in boy gösterisi Harbiyye isyanındaki liderlerin cesaretini kırmıştı. Mansur b. el-Mehdî, Sevad'dan Bağdat'a döndü. İsa b. Hz. Muhammed, Sehl tehdidinde karşı Hasan ile arasını düzeltmek üzere görüşmelere başladı. İsa, kendisi ve ailesi için genel af güvencesi sunan düzenlemeyi kabul etti. Hasan'la birlikte eş vali olacak ve altı aylık maaşları isyancı askerlere dağıtılacaktı. Sehl'in artan gücü görünüşe göre onu desteklemiş olan bazı askeri liderleri de ürkütmüştü. Muttalip b. Abdillâh b. Mâlik el-Huzâî, Me'mun'a sadakatini yinelemek üzere Sehl'i yalnız bıraktı. *'Bu bana yemin ettiğin şey*

değil diyerek Sehl, Muttalibin yeminini bozmasına izin vermedi. Muttalib gibi Mansur b. el-Mehdî, Huzeyme b. Hâzim ve el-Fadl b. er-Rebî gibi subaylar daha önceden Sehl'e yeminlerini sunmuşlardı. Birkaç gün boyunca Sehl b. Selame, Sehl ile barış yapana kadar Muttalip ile kavga etti. İsa ise Sehl'in suikasti için komplo kurdu. Planı işe yaramayınca Sehl'den af dileyerek Sehl'in '*İyiliği emret ve kötülüğü yasakla*' ve Kur'an ve sünnet üzere olmaya dair sadakat yeminini (biat) etmeye razı oldu. Bu durum onun Muttalip tarafından terk edilmesine sebep oldu. İsa'nın suikastlarını atlatan Sehl, Bağdat ve Irak'ın denetimi için büyük bir güç olarak görülmeye başlandı.

Hiç şüphesiz her grubun bu antlaşmada kendine göre sebepleri vardı. Askeri liderler, Me'mun'a şartlı teslim olmalarını Sehl b. Seleme'nin muğlâk formülünü uygulayarak geciktirdiler. Diğer yandan Sehl, dinî hareketi için büyük söylemlerde bulundu. Bu söylemler '*Lâ tâate li'l-mahlûk fi ma'siyeti'l-hâlık*' (Yaradana isyanda mahlûka itaat yoktur) gibi Tanrı'nın isteği ile halifenin otoritesi arasında onun gördüğü çelişkiyi ima içeren sloganlarla daha açık ifade edilir hale geldi. Aynı zamanda, Harbiyye'den Bâbu's-Şam'a kadar Sehl'in taraftarları şehir içinde evleri önüne burçlar (kuleler) –kusurlu dünyada azizlerin uzlet politikası- inşa ederek korunmaya çalıştılar.

Bu aşamada Irak'ta yeni bir gelişme meydana geldi. Me'mun, Hz. Ali'nin sekizinci göbekten torunu Ali er-Ridâ'yı kendisinden sonra halifelik için aday gösterdi. Bu siyasetle muhtemelen Irak'taki Şîîlerin tutumunu yumuşatmak ve Alevi-Abbasi kolları arasında uzlaşma sağlanması hesap edilmişti, ancak bu sadece Bağdat'ta Benî Haşim'in Me'mun'a karşı açıktan isyan başlatmasına yaradı. Son birkaç yıldaki olaylar ve Şîîler'in ellerine bırakılma endişesi ile Hâşimîler, Me'mun'u devirerek yerine İbrahim b. el-Mehdî'yi halife seçtiler. Bu radikal adım tekrar isyan grubuna dönen Muttalip ve İsa b. Muhammed'in de aralarında bulunduğu Harbiyye'nin askeri şefleri olan kuvvâd desteğiyle gerçekleşmişti. Yeni rejim hızlı bir şekilde Bağdat, Küfe ve Sevad'ın bazı kısımlarını ele geçirdi.

Bağdat'ta yeni rejimin ilk işi Sehl hareketini yok etmek oldu. Bu seri ve kolay bir şekilde başarıldı. İsa b. Muhammed ve halifelğe göz koyan İbrahim b. el-Mehdî, harekete geçmeye karar verdiklerinde, kısa süre önce Muttalib'e karşı oldukça güçlü olduğunu ispatlayan Sehl, kolayca düşmanlarının eline geçti. İsa b. Muhammed onu tutuklamak üzere geldiğinde, mahallesindeki insanlara bir iki dirhem rüşvet vererek direnme olmadan Sehl'i teslim aldı. Neden bu kadar hızlı düştüğünü anlamıyorum. Halk içinde fikrini değiştirdiğini ilan etmek üzere çıkarıldığında yine misyonunun '*a'mel bi'l-Kitâb ve's-Sünne*' olduğunu ve Abbasi davasını desteklediğini beyan etti. Bu yüzden dövülerek hapse atıldı ve öldürüldüğü dedikoduları yayıldı. Gerçekte hemen salıverilmiş, sonra tekrar hapsedilmiş ve en sonunda da Me'mun tarafından salıverilmişti. Bir kaynağa göre Sehl, Me'mun'u tanıdı ve kendisine ücret bağlandı. Her hâlükârda bu durum Sehl ve hareketi hakkında duyduğumuz son şey oldu.

Buna rağmen, yeni hükümetin ömrü kısa oldu. Ali er-Ridâ öldü, el-Fadl b. Sehl suikaste kurban gitti; bu durumda Me'mun Irak'a dönmeye karar verdi ve muhalefet zayıfladı. Muttalip yeniden Me'mun'u halife ilan etti; İsa b. Muhammed ise Hasan'ın generallerinden Humeyd'i Bağdat'a girmeye zorladı. Bu ihaneti yüzünden İbrahim tarafından hapse atıldı, ancak taraftarları İbrahim'e karşı ayaklanarak askerlerini Kerh dışına püskürttüler ve Hasan'ın ordusunun şehre girmesine yardım ettiler. Yüzüstü bırakılan ve azledilen İbrahim saklanmak zorunda kaldı. Askerlere para vaat edilince, Bağdat bir kez daha Me'mun'un ellerine geçti. 819-820'de saltanatı süresince halife ilk kez şehre girmiş oldu. İsyancılar yatıştı.⁹ Emri bil maruf hareketi yasaklandı.¹⁰ 10 yıl boyunca Bağdat ilk kez barış içinde kaldı.

4. Bir İhtilal Hareketi

Me'mun'un saltanatının ilk yıllarındaki olaylara bakıldığında Sehl'in hareketinin Irak'ın kontrolü için yapılan çok taraflı mücadelenin önemli bir boyutunu oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bağdat'ın semti el-Kerh'de Hasan b. Sehl'in güçleri ve bazı sadık unsurlarla halife, Kûfe ve Basra'da Şiîler ve Hâşimî ailesi tarafından yönetilen *ebnâ*, birbirlerine karşı başlıca üç rakiptiler.

⁹ Halid ve Sehl'in hareketleri konusunda daha geniş bilgi için: Taberî, *Tarîhu'r-rûsul ve'l-mulûk*, Hüseyniye baskısı, X, 241-3,248-9. Bazı ek bilgiler içeren notlar için: İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fit-tarih*, Kahire, hicri 1357, V, 182-3,191; *Uyûnü'l-hadâ'ik fi Ahbâri'l-Hakâik* (eds: M. J. de Goeje ve P. de Jong), (Leiden, 1869), s 352-3 (Ayyarun ile ordu bağlantısını vurgulayan çalışma); Miskeveyh, *Tecâribü'l-Umum* (eds: M.J. De Goeje ve P. de Jong, (Leiden, 1869), s 433-5, 440-1; İbn-i Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Kahire), X, 248; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, (Kahire, 1958), IV, 29 (Gönüllülerin -mutavvia-sıradan insanların liderleri ve onların taraftarları olduğunu belirtir). Yâkûbî, el-Me'mun'un 'yün elbisesi ve boynunda asılı Kur'an'ın bir nüshası ile insanları Me'mun'u azletmeye çağırdığı, ancak insanların hiç aldırış etmediklerini, Sehl b. Seleme'nin de el-Mutavvî'yi de affettiğini' söyler. Ya da Yakubi öyle olmasını dilemiştir. Bkz W. Millward, "The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Yakubi", *Journal of the American Oriental Society*, LXXXIV (1964), 329-44. Genel olaylar için, ana kaynak: Taberî, *Tarih*, 198-204 yılları arası; Miskeveyh '*Alid-Abbâsid feud*', hakkında kıymetli detaylar vermektedir (s 424-5). Aynı yıllar için ayrıca bkz İbnü'l-Esîr, *Uyûnü'l-hadâ'ik*. Muttalip'in politik değişimlerle geçen uzun bir geçmişi vardı. Me'mun'un da işaret ettiği söylendiği üzere her politik fikrin içinde olabilecek ilk ve son kişiydi. Musul valisi olduğu 809-10'da Muttalip onu atayan Emin'den çok Me'mun'u desteklemişti. 813 ve 816'da kısa sürelerle Mısır valiliği yapmıştı. İkinci seferinde ayrılışı iç savaşın ortaya çıkışından dolayı ülkeden sürülerek gerçekleşmişti. Bağdat'ta Sehl'i desteklediğini açıkladı, ancak bunun sadece Me'mun'a yardım amacını taşıdığı ortaya çıktı. Daha sonra geçici olarak halifelik iddiasındaki İbrahim b. el-Mehdî'yi destekleyerek Me'mun'u karşısına alacak ve akabinde yine ittifakına geri dönecekti. Bkz Kindî, *el-Vulât ve'l-Kudât*, (Leiden, 1912), s 152-61; Ezdi, *Tarih Mevsil*, (Kahire, 1967), s 325, 342; İbn Tayfur, *Tarih-i Bağdâd*, (Bağdat, 1968), s 32; Gabrieli, *Al-Ma'mûn e gli Alîdi*, s 49; İbn Tağribirdî, *en-Nücumü'z-zâhira*, (Kahire), II, 157, 162-3.

¹⁰ Hatib el-Bağdâdî, *Tarih-i Bağdâd*, (Beyrut, 1966), XII, 350-1.

Harbiyye'deki ebnâ, Hâşimî ailesinin şehirdeki kanaatlerine bağlı kuvvetli bir grubu oluşturuyordu. Ancak genelde maaş ödemeleri ve fırsatçı subayların politik güçleriyle sınırlı dar bir siyaset izledi. Bu atmosferde şehrin sivil nüfusuna bela olan kanunsuz gruplar olan *şuttâr* veya *ayyârûn* türedi. Sehl'in hareketi ayyârûna yönelikti ve açıkça isyancı liderlere ve İbrahim b. el-Mehdi'nin rejimine karşı olmakla birlikte Me'mun'un otoritesine de muhalifti. Önemli birkaç siyasi harekettten biri olan Sehl'in hareketi hangi grup veya fikri temsil ediyordu?

Kaynaklarımız bu konuda çok az bilgi sunuyor. Başlarda çoğunluk veya kitle hareket şeklinde ortaya çıktı. Bazı Hâşimî liderlerin hareketin içinde olmasına ve Muttalip ve Fadl b. er-Rebi gibi önde gelen ebnâ subayların belirsiz bağlılıklarına rağmen, hareketin lider kadrosu daha çok iyilik için çalışan yakın komşular sülehâ ile Sehl ve Halid gibi vaizlerden oluşuyordu. Taraftarların çoğu ise amme (sıradan insanlar) idi. Hareket aynı şekilde Müslüman kent toplumunun öğrencileri için tanıdık olan paramiliter gençlik çeteleri, ayyârûn veya ahdât'ın faaliyetlerinden de ayrılmalıdır. Aslında bu durumda ammenin, ayyârûn ve diğer militer unsurlara karşı açık bir karşıtlığı söz konusuydu.

Ayrıca, Sehl'e olan destek Abbasi hanedanını başa geçiren ve sonrasında Abbasi ordusunun belkemiğini oluşturmuş olan Horasanilerin yaşadığı Harbiyye mahallesiyle sınırlıydı. Sehl'in taraftarlarından bilinen birkaçına ait tarifler de hanedanın Horasanlı destekçileri olduğunu göstermektedir. Sehl'in kendi de bir ehl-i Horasan idi ve Abbasi davasını desteklediğini ilan etmişti. Daha sonra tekrar döneceğimiz diğer bir aktivist Muttalip b. Abdullah b. Malik el-Huzâî de Arap-Horasanî soyundandı. Halid ed-Deryuş'un Mahallesi olan Tarik el-Anbar aynı zamanda Abbasi hareketinin destekçilerinin soyundan gelen meşhur hadisçi Ahmed b. Hanbel'in¹¹ de meskeniydi.

Bu ipuçları haydutlara karşı korunma hareketiyle Abbasi ordusunu oluşturmuş ve görünüşe göre pasifleşerek zamanla sivilleştirilmiş Horasanî-Arap kökenli Harbiyye sakinleri arasındaki bağlantıyı göstermektedir. Dolayısıyla Sehl, kendileriyle aynı semtte yaşayan ve aynı Arap-Horasanî kökenine sahip Abbasi askerlerinin askeri fikirlerine muhalif olan Abbasi davası savunucularının sivil Arap neslini temsil etmektedir. Sehl'in hareketi Abbasi devriminden önce, Merv'deki yerleşmiş sivil Arapların kendilerini diğer Arapların askeri fikirleri ile Emevî halifeliği ve Doğu İran yönetimine karşı buldukları durumu çağrıştırmaktadır.

Üstelik bu insanlar atalarından devrimci geleneği de miras almışlardı. Sehl'in sloganı 'iyiliği emret, kötülüğü yasakla' hakşinas bir cemiyet ve Tanrı'nın kanunu ile tam uyum içinde bir toplum isteğini dile getirmektedir. Ancak muhtemelen Bağdat'ta pazar denetçisi olan sâhibü's-Sûk yerine muhtesip

¹¹ Ahmed ibn Hanbel ve Ahmed ibn Nasr için aşağı bakınız.

denilen memurları getiren Me'mun'dan sonra halifeler, sadece kendileri ve atadıkları muhtesiplerin 'iyiliği emredip, kötülüğü yasaklama' sorumluluğuna sahip olduklarını, diğer taraftan popüler vaizler ise kutsal kanunun uygulamasını takip etmenin bütün Müslümanlar üzerine bir sorumluluk olduğunu savunmaktaydı. Böylece, Sehl'in sloganı Müslüman'ın sadece İslam'ın hukuki, ahlaki ve ibadetle ilgili öğretileri ile değil, aynı zamanda başkalarının haklarına tecavüzünü önlemekle de yükümlü olduğu İslam anlayışıyla da örtüşmektedir.¹² Sehl, bu sloganı kullanarak kendini korumadan daha geniş bir zeminde Bağdat halkına çağrıda bulunmayı arzu ediyor, her bir Müslüman ferdin adil toplum için mesul olduğuna dair uyanışa geçmiş dinî hissiyatı harekete geçirmeye çalışıyordu. Kutsal savaş cihada benzer bir ruh hali uyandırmaya çalışıyor, gönüllüleri sınır nöbeti ve Bizans'a karşı savaştaki gönüllüler gibi mutavvia adını taşıyordu. Çağrıda bulunduğu şey halife iktidarının sınırlarını aşarak özellikle İslam'ın toplumsal anlayışına sirayet ediyordu. Bu açıdan kendini koruma hareketi İslam toplumunun yapısı konusunda devrimci bir anlayışa sahipti.

Benzer şekilde 'Yaratana itaatsizlikte yaratılana itaat yoktur' sloganı da radikal bir duruş ifade ediyordu. Esasen halife otoritesine isyanı haklı göstermek için Hâricilerin kullandığı bir slogan iken, Abbasi döneminin başlangıcından itibaren her dairede kullanılır olmuştu. Kâtip, çevirmen ve halife el-Mansur için yazılmış bir hükümete öğüt kitabı olan *Risale fi's-Sahâbe*'nin¹³ yazarı İbnü'l-Mukaffâ, bu slogandan yaygın bir tartışma konusu gibi bahseder. Ona göre, aşırı uçlar sloganı imam eğer insanlara Tanrı'ya itaatsizliği emrederse artık hükümdar sayılamayacağı ve ancak dinî açıdan doğru emirler veren birinin gerçek imam olabileceği anlamını çıkarırlar ki, bunların muhalifleri emirlerin şekli ne olursa olsun hükümdara itaati savunmaktadırlar. Ona göre doğru yol ise Tanrı'ya itaatsiz hükümdara itaat olmaz, ama bu itaat mecburiyetine mani değildir. İbnü'l-Mukaffâ da dinî ve siyasi emirleri ayırarak, ferâiz ve hudûd gibi dinî kuralların ihlalinde hükümdara itaat edilemez, ancak re'y ve tedbir gibi siyasi konularda ona tabiiyet gerekir demektedir. Dine aykırı emir bağlayıcı değildir, ancak bu hükümdarın otoritesini tamamen ortadan kaldırmaz.

¹² Bkz., *Encyclopaedia of Islam*, yeni baskı, III, 487. Hanbelî ekolü emr-i bi'l-ma'ruf düsturunun dinî bir vazife olduğunu savunmakla birlikte, şiddet kullanımına karşıdır. İbn Batta, *La Profession de Foi* (ed: H. Laoust), (Şam, 1958), s 53-4. Maverdî, *Ahkâmü's-sultâniyye* gibi sonraki yazarlar iyiliği emretme yetkisini muhtesibin sorumluluğu olarak ele alırlar. Gazâlî, zorunluluğun dinî temeli olarak Kur'an ve sünneti ölçü alır. Bkz L. Bercher, "L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon al-Ghazali", *Institut de Belles Lettres Arabes*, XVIII (1955), 53-91, 313-21.

¹³ İbnü'l-Mukaffâ, *Risâle fi's-sahâbe, Eserü İbnü'l-Mukaffâa*, (Beyrut, 1966), s. 348-9. "lâ itâate li'l-mahkûk fi ma'siyeti'l-hâlik ifadesi sıklıkla 'Tanrıya itaatsizlik eden yaratığa itaat edilmez' olarak çevrilmekte, ama İbnü'l-Mukaffâ'nın bahsinde ılımlıların, konuyu Tanrı'nın kanununa zıt emirlere uyulup uyulmayacağı şeklinde ele aldığı açıkça anlaşılmaktadır.

Yalnız Sehl'in hareketinde yaratılana itaat etmeme isteği Kitab ve Sünnet ile birlikte Sehl'in kendisini savunacaklarına dair biat da istenmektedir. Sehl böylelikle Müslümanların dinî ve toplumsal görüşlerini halifeyle eş seviyede temsil etme sorumluluğunu üstlenerek radikal bir duruşu seçmiş oldu. Artık halifeyi toplumun sembolü, tek ve vazgeçilmez sözcüsü kabul etmiyordu.

Son olarak, devrimci slogan olan '*a'mel bi-kitâbillâh ve's-sünneti nebiyyih*', Emevî iktidarına karşı ayaklanmada Abbasilerce de kullanılmıştı. Horasan'da Abbasî devrimini organize eden Ebû Müslim, taraftarlarına Kutsal Kitap ve Sünnet adına çağrıda bulunmuş ve onlardan kitap ve sünnet üzerine yemin etmelerini istemişti. Emevîlerin son döneminde, diğer isyancılar da bu sloganı kullandılar. Ebu Müslim'e karşı ayaklanan Karamânî, Bısr b. Curmûz ve Ziyad b. Salih el-Huzâî sünnete çağrışı kullanmışlardı. Me'mun zamanında, Ebu Serâyâ, Kitap ve Sünnet yanında Peygamber ailesinden seçilmiş kişi olan er-Rida'ya destek çağrısında da bulunmuştu. Sloganların birlikte kullanımı Alevi ve Abbasi taraflarına hitap etme amaçlıydı. Dolayısıyla Sehl'in bu sloganı kullanması onu Horasan ve Abbasi davasının ortaya koyduğu devrimci geleneğin içine yerleştirmiştir.¹⁴ Dinî idealler adına Emevî iktidarını yıkan bir hareketten köken alan kendini koruma hareketi, daha önceden bir hanedanı diğeriyle değiştirmiş ve kendi öz evladına temel dinî ilkeler adına ters düşmüş dinden esinlenen politik aktivizmi yeniden canlandırarak barışı tesis etme aracı ve dağınık siyasi durumda güç mücadelesinden çok daha öte olduğunu göstermiştir.

5. Otoriter Bir Yanıt

Kendini koruma hareketi döneminin sonuçları geçmişten geleceğe ulaşmıştır. Me'mun'un Bağdat'a dönüşü, Sehl'in faaliyetlerini bastırması olmasına rağmen, bu dönemdeki deneyimler rejimin inşası bakımından önemli olmuştur. Karşılaştığı büyük siyasi ve ideolojik problemler –iç savaş, Alevi ve Abbasiler arasındaki düşmanlık, çeşitli ayaklanmalar, Abbasi halifelerinin iktidarının temeli olan Hâşimîler, Iraklı askerler ve Horasanlı yöneticiler koalisyonunun çöküşü ve Sehl b. Seleme'nin halk hareketi- nedeniyle Me'mun, halifelüğün siyasi ve ideolojik temellerini yeniden yapılandırmaya, makamının otoritesini ve itibarını yerine koyup geliştirmeye hazırlanıyordu.

Me'mun, politik cephede Benî Sehl'in elinden gücü alarak Horasan'ı idare etmek, Bağdat'ın güvenliğini sağlamak Cezire, Suriye ve Mısır'daki

¹⁴ *a'mel bil-kitâb ves-sünne*" sloganının kullanımı için Bkz F. Omar, *The Abbâsîd Caliphate* (Bağdat, 1969), s 86, 87, 95, 137, 159. Omar, materyalinin çoğunu Ahbârü'l-Abbas'tan almıştır. Ayrıca bkz Taberî, de Goeje baskısı, II, 1931-1989. Ebu Seraya için, bkz İbnü'l-Esir, *Kâmil*, V, 173-4; *Uyûnü'l-Hadâik*, s. 345; Miskeveyh, *Tecârib*, s. 419; C. Van Arendonk, *Zaidite, Les Debuts de l'Imamat Zaidite* (Leiden, 1960), s 96-7. Bu geleneğe riayet ederek, Me'mun ayrıca teb'âsına Kur'an ve Sünnete göre davranacağına söz vermişti. Bkz Cahşiyârî, *Kitâbü'l-vüzerâ ve'l-küttâb*, (Kahire, 1938), s.279.

ayaklanmaları bastırmak üzere gücü Tahirîler ailesine devrederek gücünü pekiştirmiş, dinî ve ideolojik cephede ise Şiîlerin kapsamlı dinî otorite, ibadet ve doktrin kontrolüne sahip halifelik anlayışını benimseyerek halifeliğin haklarını ikrarla kalmayıp, daha da genişletmiştir.

Me'mun'un yeni siyasetinin ilk hamlesi, Alevileri daha ön plana çekerek ve Hâşimî ailesini bu düzenlemeyi ve sıralama üzerinde yetkisini kabul ettirerek birliği sağlamak oldu. Me'mun, Abbasi rengi olan siyahın Alevilerin rengi yeşil ile değiştirilmesini şart koştu. Kural kabul edildikten sonra tekrar siyah giymeye başladı. Bunun dışında da aktif bir adım atmadı. 819-826 arasındaki dönemde Bısr b. Giyasü'l-Marîsî gibi teologlardan danışmanlık aldığı ve Kur'an'ın mahlûk olduğu doktrinini resmi inanç haline getirmekten bahsettiği bilinmekle birlikte 826'da Muâviye'nin halifeliğini camilerde çürütme önerisini getirene dek ilk aktif jestini açığa vurmadı. Tabii ki Muâviye ile ilgisiz olan bu öneri daha çok Alevî lehinde duruşu ifade etme yoluydu. Aynı zamanda ehl-i Horasan tarafından şiddetle savunulan Alevî karşıtı tutuma bir gözdağıydı. Bu bildirgeye karşı öğüt verirken Me'mun'un baş kadısı Yahya b. Aksam, bunun amme ile ehl-i Horasan arasında rahatsızlıklara yol açacağı ve halifenin partizan girişimlerden uzak durmasının daha akıllıca olduğu konusunda halifeyi uyarmıştır.

Sonraki yıl, Me'mun, arkadaşları ve Hülefâ-i Raşidîn arasında Ali'nin üstünlüğünü ilan etti ve yaratılmış Kur'an doktrinini desteklediğini açıkladı. 830'da Me'mun, standart namaz düzeninde değişiklikler açıkladı ve üç tekbir söylenmesini emretti. Mut'a tipi geçici evliliği meşrulaştırdı, her iki ölçü de Alevi dinî görüşleriyle uyumluydu. Hükümet dışındaki ulemâ arasında bu dinî politika hayrete sebep olmakla birlikte hükümette kadı Yahya b. Aksam tarafından itiraz gördü. Yahya'nın makamından uzaklaştırılması ve yerine 832'de Ahmed b. Ebi'd-Duâd'ın getirilmesi dolayısıyla Me'mun'un programında yeni bir aşamanın sinyali verildi. 833'te Me'mun, devlet görevlileri ve dinî liderlerinin kendi dinî fikirlerine ve dinî ibadet ve doktrin konusunda otoritesini kabul etmeye zorlamak için 'mihne' veya 'mahkeme' başlattı.¹⁵ Bu mihne, halifelik otoritesini yeniden kazanma konusunda genel çabanın bir parçası olmakla birlikte, aynı zamanda halifenin otoritesine karşı Kitab ve Sünnetin üstünlüğünü savunan ehl-i Horasan'ın politik aktivizmine bir tepkiydi.

¹⁵ Me'mun'un din politikası hakkında en geniş inceleme ve değerlendirme Sordel'in *La politique religieuse...*dir. Ayrıca bkz W. M. Watt, "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society*, n.v. (1963), 38-57; J. Van Ess, "İbn Kullâb und die Mihna", *Oriens*, XVIII-XIX (1967), 92-142; W. M. Patton, "Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna" (Leiden, 1897), pp. 52-5; İbn Tayfur, *Tarih-i Bağdâd*, s. 30, 42, 50; *İbn Tağrîbirdî, en-Nücûm*, II, 187, 201, 203, 213; Taberi, *Tarih*, Hüseyiniye baskısı, X, 278-9, 281; Mes'udi, *Murûc*, IV, 40-1; Bayhâkî, *Kitâbü'lme'hâsin ve'l-mâsavî* (ed: Schwally (Giessen, 1902), s 151; İbnü'l-Murteza, *Die Classen der Mu'taziliten* (ed: Diwald-Wilzer (Weisbaden, 1961), s 64-5; Miskeveyh, *Tecârib*, s. 463; *Uyunü'l-Hadâik*, s.370.

Sehl'in hareketiyle mihnenin dinî meseleleri arasındaki yakın bağlantı, ilgili insan ve konuların yakından incelenmesiyle daha anlaşılır olacaktır.

6. Mihne Mahkemeleri

Mahkemede Me'mun'un görevlileri, kadı ve hadis âlimlerini Kur'an'ın yaratılmış olması konusundaki görüşlerine göre yargıladılar. Sadece doktrine bağlı olanların resmi konumlarını korumalarına izin verilecek, bağlı olmayanlar ise mevkilerini, fiziksel güvenliklerini ve hatta canlarını kaybedebileceklerdi. Kaynaklarımız toplamda resmi sorgulamaya tabi tutulan 48 kişilik bir liste vermektedir. Bunlardan 31'i için biyografik bilgi mevcuttur.¹⁶

Sorgulanması gereken ilk grup, yedi kişiden oluşmakta, bunlar Me'mun'un doktrinini kabul etmeye yanaşmış olan ve hiç şüphesiz öyle yapacakları beklentisiyle seçilmiş olanlardır. Bu yedi kişiden Vâhidî'nin kâtibi Muhammed b. Sa'd, Yezid b. Harun'un müstemlisi Ebu Müslim, Yahya b. Ma'in, Zuheyr b. Harb ve Ahmed b. ed-Davrâkî gibi meşhur hadisçi ve âlimlerdendi. Üçü önde gelen Arap ailelerinin mevalisiydi. Biraz geri planda olan Yezid b. Harun, Buhâra'da doğmuş ve Bağdat'a gelmeden önce Vasit'te yaşamıştı. Emr-i bi'l-ma'ruf savunucuları arasındadır.

Bu ilk başarıdan sonra Me'mun, Bağdat'lı 25 kişiden oluşan ve kuvvetli muhalefet beklentisi olan kişileri içeren ikinci gruba yöneldi. Bu grup ayrıca hadisçilerden oluşmuştu. Bunlardan dördü hâkim veya eski hâkim idi. Bu kişiler, Bağdat kadısı Bişr b. el-Velid el-Kindi, halife Ömer'in soyundan gelen Rakka kadısı, Rey ve Mısır'ın kadısı Fadl b. Ganim ve Merv eski kadısı Nadr b. Şumayl, el-Anbar'ın eski valisi Dayyal b. el-Heysem'di. Aralarında iki mevali de bulunuyordu. Bunlar arasında Horasânî geçmişe sahip sekiz kişi de kayda değerdir: Nasa'dan Ebu Nasr et-Tammar; Belh'ten Kuteybe b. Said, Huzâî kabilesinden Ahmed b. Hanbel, İshak b. Ebî İsrâ'il, el-Fadl b. Ganim, Merv'den veya Merv'den gelenlerin soyundan olan Muhammed b. Hâtim, Muhammed b. Nuh ve en-Nadr b. Şumayl. Ahmed b. Hanbel, yeni rejimin oluşmasıyla Bağdat'a gelmiş bir adamın oğlu ve Horasan'da Abbasi davasının başlangıcında hareketin içinde yer almış bir adamın torunuydu.

Kuvvetli baskı altındaki grup içinden sadece birkaç kişi, halifenin savına karşı durabildi. Kısa sürede dört kişinin hapse atıldığı söylenir: Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Nuh, Hasan b. Hammâd Seccâde ve el-Kavârîri. Taberî'ye göre, her ikisi de Merv'den olan Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nuh'un hapsi uzatılmıştır. Fadl b. Ganim, Bişr b. el-Velid ve Ali b. Ca'd biyografik kaynaklara göre ayrıca yaratılmış Kur'an görüşünü reddetmişlerdir.

¹⁶ e'mun döneminde mihne hakkında, bkz Patton, *Ahmad ibn Hanbal*; Taberi, *Tarih*, Hüseyniye baskısı, X, 284 vd.; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, V, 222-6; Miskeveyh, *Tecârib*, s. 465 vd., *Uyunü'l-Hadâik*, s. 376 vd.; Kindi, s. 451. Mihne ile ilgili kişiler hakkında yorumlar için ayrıca bkz, Hatib, *Tarih-i Bağdâd*, (Beyrut, 1966), V, 177; XII, 349.

Dolayısıyla, mihnenin ilk safhasında Merv'den gelenlerin oluşturduğu grup ağırlık oluşturuyordu ve Me'mun'a teolojik muhalefet, liderlerinin mahkemelerinden ortaya çıkmış, ancak bu grupla sınırlı kalmamıştı.

Ayrıca, teolojik muhalefet ile rejimin politikalarına karşı yapılan kalabalık gösteriler birbirleriyle bağlantılıydı. Ahmed b. Hanbel 'âmme ile gavğâ'yı (sıradanlar ve ayak takımı) bir araya getirerek sokaklarda '*Tanrı'nın hiçbir şeyi yaratılmamıştır ve Kur'an Tanrı'ya aittir*' iddiasını ilan eden bir kolun lideri kabul ediliyordu. Horasanlı âlimler ve vaizler de şiddetli taraftarları idiler.¹⁷

Bahsi geçen geniş grubun içinde olmayan iki kişinin daha bu safhada sorguya çekildiği kaydedilmektedir. Affan b. Müslim, Bağdat'ta ikamet eden bir Mevlâ, Ebu Hasan ez-Ziyâdî ise eski Bağdat kadısı idi. Biyografilerini yazanlar onların da Me'mun'un doktrinini kabul etmeyi reddettiklerini belirtmiştir.

Benzeri davalar değişik eyaletlerde görülmeye devam etti. Şam'da tereddüt ettikten sonra kadı Ebû Müşîr, Me'mun'un doktrinine katılmayı reddetti. Kûfe'de dört kişinin sorguya alındığı bilinmektedir. Bunlardan ilki, Malik b. İsmail, bir mevlâ idi. Diğeri ise emr-i bi'l-ma'ruf hareketinde aktif rol almış olan meşhur hadisçi el-Fadl b. Dukayn idi. Bağdat'a 819-820'de bir ziyaretinde Fadl, Bağdat caddelerinde askerinin bir kadını taciz etmesine mani olduğu için tutuklanarak halife karşısına çıkarıldı.

Mihne, sonraki halifeler Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde de devam etti. Mısır'da âlimler, hadisçiler, hukukçular ve diğerlerinden oluşan bir grup insan da sorgulandı. Ancak bu döneme ait beş vaka öne çıkmaktadır. Ali el-Medinî, büyük bir hadis âlimi olarak bilinir. Mısır'dan Samarra'ya Vâsık tarafından sorguya çekilmek üzere getirilen Yusuf b. Yahya el-Buvayt meşhur bir hukukçu ve eş-Şâfiî'nin bir arkadaşıydı. Kûfe kadısı Gassan b. Muhammed el-Mervezî bir ehl-i Horasan idi. Huzâi kabilesinin bir ferdi, Mervli, ehl-i Horasan ve Ahmed b. Hanbel'in arkadaşı olan Nu'aym b. Hammad da ilginçlik arz etmektedir. Bu üçü doktrini kabul etmemiş, hapse atılmış ve orada ölmüşlerdir. Sonraki mihne daha az kişiye dokundu, ama acımasızca infazlar ve daha kesin direnişler vuku buldu.¹⁸

¹⁷ İbnü'l-Murtezâ, *Die Klassen der Mu'taziliten*, S. Diwald-Wilzer, ed. (Weisbaden, 1961), s. 124. Cahız'ın kaydettiğine göre Emin adına 813'te Me'mun ile savaşan çeteler Mutezile karşıtıydı. Bu bir anakronizm (tarih yanlışlığı) olabilir. Bkz Sourdel "La Politique religieuse...", s. 32.

¹⁸ Mihne ile ilgili biyografik kaynaklar şunları içermektedir: Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, (Haydarabad, 1955); İbn Hacer el-Askalânî, *Tezhibü't-tezhîb*, 12 cilt (Haydarabad, hicri 1328). Hatîb, *Tarih-i Bağdâd*, 14 cilt, İbnü'l-İmâd, *Şeceretü'z-zehâb*, (Kudüs, hicri 1350), II, 44, 46-8, 56,64,68-72, 85, 94-8. İbn Sa'd, *Tabakât* (ed: E. Sachau), 9 cilt (Leiden, 1905-21). İbn Tağribirdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, II, 222, 229, 252, 260, 272, 276-7, 303, 306; Subkî, *Tabakâtü's-şâfi'iyye*, (Kahire, 1964), II, 162-5; Sem'ânî, *Ensâb*, (Haydarabad, 1966), II, 366-7; III, 73-4; V, 392-393; Veki', *Ahbâü'l-kudat*, (Kahire,

Bu dönemdeki beşinci figür Ahmed b. Nasr b. Mâlik oldu. Huzâî kabilesinden ve Horasan'daki Abbasi temsilcilerinden birinin torunu olan Ahmed, oldukça saygın bir hadisçi ve Ahmed b. Hanbel'in arkadaşıydı. Sünnete kendini adanmış biri ve vaktiyle Sehl'in el-emr-i bi'l-ma'ruf hareketinin liderlerinden biri olarak alenen yaratılmış Kur'an'a muhalifti. Vâsık döneminde halife karşıtı hareketin gayri resmi lideri Ahmed olmuştu ve 845-846 yılında el-emr-i bi'l-ma'ruf hareketini canlandırmaya karar verdi. Taraftarlarından politik ve dinî sadakat yemini alarak, '*İyiliği emret kötülüğü yasakla*' niyetini açıkladı ve bir ayaklanmayı organize etmeye başladı. Adamları Talib, Bağdat'ın batısında, Ebu Harun es-Serrâc ise doğusunda para dağıtarak taraftarları organize ettiler. Toplanan insanlar arasında Horasanlı bir Arap olan güvenlik şefi İshak b. İbrahim'in hizmetindeki adamların bir kısmı, kabile şefleri, Ahmed'in mahallesinden insanlar ve Benî el-Aşrî kabilesinden adamlar yer alıyordu. Komplocular sinyal olarak kabul edilen davul sesleriyle hilafete karşı ayaklanacaklardı.

Bu acemice plan başarısızlığa mahkûmdu. Benî el-Aşrî kabilesinden iki kişi, içki tesiriyle, yanlış günde sinyali verince güvenlik güçleri durumu fark etti. Ahmed ve diğerleri ihanete uğramışlardı. Taraftarlardan yirmi dokuzu hapse atıldı. Ahmed'in evindeki aramalarda silah bulunmamasına rağmen alınarak Samarra'ya halife tarafından sorgulanmak üzere götürüldü.

Samarra'da Ahmed komplo için değil dinî görüşlerinden dolayı yargılandı. Halifenin doğruluğuna teslimiyeti reddetmekten suçlandı ve idam edildi. Başlı Ahmed'i şehit ilan eden ve halifeye meydan okuyan kalabalıklara bir uyarı olması için halk içinde sergilendi.¹⁹

7. Toplum ve Otorite

Mihne olayları bize dokuzuncu yüzyılın başlarında Müslüman toplumsal ve mezhepsel hareketlerinin evrimi konusunda önemli ipuçları vermekte, bizleri dinî konularda halifenin otoritesinin sınırları ve biçimi hakkındaki üstü kapalı tartışmalara dâhil etmiştir. Mihne, öncesinde Bağdat sokaklarında olduğu gibi Me'mun'un kanun ve doktrinel otorite iddiasına karşı muhalefet liderlerinin yine aynı Horasan ortamından gelmekte olduğunu ortaya koymaktadır. Merv'den çok sayıda âlimin olması, Ahmed b. Hanbel ve Ahmed b. Nasr'ın lider konumunda olmaları, onların halk gösterileriyle ve el-emr-i bi'l-ma'ruf hareketiyle ilişkili olmaları, hadisçilerin dinî öğretileri ve ehl-i Horasan'ın politik aktivizmi tek bir hareketin parçaları olduğunu göstermektedir.

1947-50), III, 191, 291-2, 272-3, 326. Sayfa numaralarının belirtilmediği yerlerde, kaynaklar alfabetik veya gerekli fihrisler gösterilerek kullanılmıştır.

¹⁹ Taberi, *Tarih*, Hüseyiniye baskısı, XI, 15-17; de Goeje ed. III, 1343; İbni Kesir, *el-Bidâye*, XI, 303-6; Miskevevy, *Tecârib*, s.529; Ezdî, *Tarih-i Mevsil*, s.341; İbni Kesir, *Kâmil*, V, 273-4; İbni Tağribirdî, *en-Nücûm*, II 259; Hatib, *Tarih-i Bağdat*, V, 173 vd.; İbni Hacer, *Tezhîb*, I, 87.

Dokuzuncu yüzyıldaki kriz yeni sosyo-dinî hareket oluşturma eğiliminde olan hadisçilerin dinî tutumlarıyla politik ve dinî prensiplerle halifelğe karşı militan bir muhalefet izleyen Horasani geleneği birleştirmiştir.

Sonraki yüzyılda yeni bir hareket Hanbelî fıkıh ekolünden şekil aldı. Sistemleştirilerek yeni bir hukuk ve gelenek yapısının temelini oluşturan Ahmed b. Hanbel'in öğretilerini bu yeni ekolde üstada bağlı düşünürler, müritler, öğrenciler, dinleyiciler, ziyaretçiler halka anlattı. Bu yeni ekol ayrıca geniş taraftar kitlesini ve aktivist politik mirası korudu. Hanbelî vaizler, vaazlarıyla kitlelere hitap ederek Bağdat halkını politik ve dinî meselelerin içine dâhil etmeyi sürdürdü.

Horasanîler, âlimler ve halifelik arasındaki mesele, halifenin dinî otoritesinin şekli ve itaat zorunluluğuydu. Me'mun'un benimsediği Şîî görüşüne muhalif olarak, Horasaniler Kuran ve sünnetin emirlerinin politik ve hatta dinî sadakatin üzerinde olduğunu, İslam'a aykırı bir halifenin emirlerine itaate zorlayamayacağını ve İslam kurallarını savunacak olanın bizatihi Müslüman toplum olduğunu savunuyorlardı. Ulemâ ve özellikle Ahmed b. Hanbel'in görüşleri de tam bu yöndeydi. Hadisçilerin görüşüne göre dinî mesuliyetler halifenin beyannamelerinden değil, toplumun önde gelen âlimlerince gündeme getirilecek olan Kur'an ve Sünnetten geliyordu. Hadisçiler, halifeden doğruluk ve kanunu savunmasını, ancak Müslüman'ın en sadık olduğu nesne olan kanunun halifenin üzerinde olduğundan içeriğine karar vermemesini bekliyorlardı.

Bu görüşün politik yansımaları incelikliydi. Ahmed b. Hanbel'e göre kanunu canlı tutmak ve korumak ulemânın görevi, halife bunu doğru dürüst yerine getirmese bile bütün Müslümanların görevi ise '*İyiliği emredip kötülüğü yasaklama*' prensibine tutunmaktı. Ancak genelde Ahmed, devletin işleyişi üzerinde halifenin otoritesine karşı değildi. Hanbelîler, Abbasi devletine gerçek İslam halifesi olarak bağlı kaldılar. Kanun namına bir Müslüman halifeye özel bir konuda itaat etmeyebilir, ancak rejime karşı isyan edemezdi. Ahmed'in görüşlerinin çıkarımı dinî hususlar üzerinde halife otoritesinin sınırlandırılmasını ve bunu ifade edecek bir terim olmasa da seküler ve dinî otoritelerin uygulama bakımından birbirinden ayrılmasını öngörmekteydi.

Bu seslendirilmeyen keşfin derin çıkarımları vardı. Dokuzuncu yüzyılın ortalarında dinî prensipler için aktif militanlık –ehli Horasan tarafından somutlaştırılan bir gelenek- dinî bir bakış açısı kazanmış oldu. Bu gelişme, çözüme yönelik militanlığın bütün bir '*halifelik ve ümmet*' kavramlarının toptan revizyonuna dönüştürdü. Hadise karşı dinî sadakatin artması ve doktrin ve otorite üzerine uzun soluklu mücadele hadisleri koruyan ve kanunu hassas şekilde inceleyen bağımsız din âlimlerinin liderliğinde Müslümanlardaki ümmet anlayışının halifeden bağımsız formüle edilen dinî prensipleri üzerine kurulu bir toplum şeklinde belirginleşmesini sağlamıştır. Dinî bir halk hareketi olan politik aktivizm ile bilimsel ve dinî çalışma geleneği olarak fıkıh ekolünü birleştirmek suretiyle Hanbelizm dokuzuncu yüzyılın sonları ile onuncu yüzyılın başlarında

İslam'da din ve siyaset kurumlarının ayrışmasında yeni bir aşamayı işaret ediyordu. Hanbelizm, militan halife karşıtlığı potansiyelini Sünnî İslam'ın özüne yerleştirmiştir. Bundan böyle halifelik eskiden bu kimlikle tanımlanan Müslümanlar için bile tek sembol veya örgütlenme kurumu değildi. Ümmet artık dinî inançlar ile şekillenmiş, bağımsız ve ayrışmış bir olgu, devamlılığı sözde şefine bağlı olmayan sosyal bir yapı haline gelmişti.

Hanbelî fıkıh ekolünün ortaya çıkışı, görünüşe göre İslam'ın anlamına ait tanımlı algıları olan dinî yapılar ile onun inançlarının doğruluğunu tasdik eden ve liderlerini tanıyan toplumsal olarak kabul edilmiş bir vasıtayı oluşturan - halifeye artık dinî kimliklerinin tek temsilcisi olarak bakmayan toplumlar- bir sürecin tamamlanmasını sağlamıştır. Halifelik henüz erken dönemde ne İslam'ın esasları ne de din âlimlerinin camiası gelişmemişken ortaya çıkmıştı; fakat dokuzuncu yüzyılın ortalarından sonra Sünnî toplumların evrimi birleşik toplum yapısı ve dinî kimliği halifelikte yoğunlaşmış olan eski İslam dünyasının sınırlamalarının çok daha ötesine geçmiştir. Hz. Peygamber soyundan gelen halife, hâlâ inananların en üst seviyede birliğini ve tarihsel devamlılığı olan toplumun inançlarının temelini temsil ediyordu. Halifeler Müslüman ümmetin başı, Müslüman toplumun genel işleyişinden sorumlu baş otorite olmuşlardır. Din ve politika arasındaki birlik teoride geçerli olmasına karşın, esasında İslam bu ilk birlik çağının ötesine geçmiştir.

8. Dinî Kurum ve Devlet

İslamî kurumların gelişiminde politika ve dinin erken dönemdeki tanımından politik ve dinî hayatın organize ve kısmen otonom olgulara ayrışmasına geldik. Hz. Muhammed tarafından yönetilen ilk dönem iktidarı ve halifelğin ilk yıllarında Müslüman topluma mensubiyet, Müslüman tanımlarının politik ve dinî yönlerini temsil eden tek kişi olan halifeyle birlikte onun devlet düzenine katılımından geçiyordu. İzah etmeye çalıştığım süreçle –toplum ve halifeler arasında görüş ayrılıklarının ortaya çıkışı ve arkasından politik açıdan aktif, dine dayalı bir toplumun örgütlenmesi- Müslüman dinî toplulukları halife iktidarından bağımsız olarak tekâmül etmişlerdir. Dokuzuncu yüzyılın ortalarında, ehl-i Horasan ve Sünnî hadisçiler dinde halifenin otoritesinin sınırlarını test ettiler.

Sonraki asırlarda, dinî ve toplumsal kurumların halifenin siyasi kurumundan bu ilk ayrışma, daha da belirginleşmiş ve daha açık bir ifade kazanmıştır. Daha sonra halife, fiilî gücünü görünürde İslam'a sadık seküler askeri ve idari rejimlere kaybetmiştir. Aynı zamanda, bazı Sünnî ve Şîî topluluklar devlet ve imparatorluk sistemlerinden farklı dinî bakımından örgütlenmiş sosyo-dinî hayat formları geliştirdiler. Dolayısıyla, her yerde Müslümanlar bir yandan rejimin tebâsı olarak, diğer yandan ise dinî yapılardan – bir Sünnî fıkıh ekolü, Şîî mezhebi veya Sufî tarikat- birinin bağılı olarak tanımlanmaya başladı. Bu yüzyıllarda oluşan süreçle ilgili bilgimiz çok azdır ve

İslam sosyal tarihinin en önemli gereksinimlerden biri bu köklü ayrışmanın daha fazla araştırılmasıdır. Ulemâ ve onların dinî anlayışı, değerleri ve onların politika ve devlete yaklaşımları hakkında daha çok şey bilmemiz gerekiyor. Bilmemiz gereken şey, ulemânın din alanını devlet alanından ayrı değerlendirip değerlendirmedir.

İkincisi dinî hayatın sosyal yapısı üzerine daha çok araştırma yapmak gerekmektedir. Dinî topluluklar nasıl organize olmuşlardır? Ulemânın bunlar içinde oynadığı rol nedir? Sıradan insanlarla ne gibi ilişkileri olmuştur? Dinî ve mezhepsel tanımlar Müslüman kitleler içerisinde ne kadar derin ayrışmalara neden olmuştur? Ve tabîki günümüzdeki Müslüman toplumlarında ulemâ ve meydana gelmiş olan mezheplerin ne gibi sosyal ve dinî fonksiyonları olmuştur?

Üçüncüsü, Müslüman toplumlar ve Müslüman devletleri arasındaki ilişki meselesidir. Farklı rejimler altında bu ilişkiler nasıl oluşmuş ve zamanla nasıl değişmiştir? Devletin oluşumunda ulemânın rolü ne düzeydedir? Devlet, ulemâ ve mezhepleri hangi düzeyde kontrol etmiştir?

Son olarak din ve devlet arasındaki radikal ayrışma, mezhepler ve Müslüman devletleri arasındaki kadro, organizasyon ve işlev farklılıkları, ilerleyen yıllardaki din-devlet ayrışması göz önüne alındığında acaba İslam'da cami ile devlet arasında bir ayırmadan söz edemez miyiz? İslam toplumunda halifelğin başlangıcında olduğu varsayılan din-devlet ilişkilerindeki birlikteliğin Hıristiyan Avrupa'daki gibi bütünüyle kurumsal ayrışma şeklinde değil ise bu durumu nasıl izah edebiliriz? Bu konu önemlidir. Batıdaki devlet ve kilise ile İslam dünyasındaki devlet ve din şekilleri oldukça farklı olsa da, kendi teorisi içerisinde değerlendirilmesi kabil olan İslam toplumu, esasen dinî ve siyasi kurumların ayrı olduğu toplumlardan biridir. Rejimlerin işlemesi, toplumların yapısı, Müslüman mümin ferdin ahlaki durumu açısından bu gerçeğin etkileri İslam'ın bütün dokusuna sirayet etmektedir.

Kaynakça

- Arendonk, C. Van., *Zaidite, Les Debuts de l'Imamat Zaidite*, Leiden, 1960.
Baer, G. (ed.), *The Ulemâ In Modern History*, Kudüs, 1971.
Bercher, L., "L'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal selon al-Ghazali", *Institut de Belles Lettres Arabes*, XVIII (1955), 53-91, 313-21.
Beyhâkî, *Kitâbü'l-mehâsin ve'l-mâsavî* (ed: Schwally), Giessen, 1902.
Bulliet, R., *The Patricians of Nishapur*, Cambridge, 1973.
Cahen, C., "Points de vue sur la Revolution", *Revue Historique*, 230 (1963), 295-338.
Cahşiyârî, *Kitâbü'l-vüzerâ ve'l-küttâb*, Kahire, 1938.
Dourdel, D., "La Politique Religieuse du Calife Abbâside al-Ma'mûn" *Revue d'Etudes Islamiques*, XXX (1962), 27-48.
Ess, J. Van., "İbn Kullâb und die Mihna", *Oriens*, XVIII-XIX (1967), 92-142.

- Ezdi, *Tarih-i Mevsil*, Kahire, 1967.
- Gabrieli, *Al-Ma'mûn Egli Alâdi*, Leibzig, 1929.
- Gibb, H.A.R., "Constitutional Organization", *Law in the Middle East* (eds: Hadduri ve H. Liebesney), Washington, 1955, s. 3-27.
- Hatib el-Bağdâdî, *Tarih-i Bağdâd*, Beyrut, 1966, XII.
- Hodgson, M., "How Did The Early Shî'a Become Sectarian?", *Journal of the American Oriental Society*, LXXV (1955).
- İbn Batta, *La Profession de Foi* (ed: H. Laoust), Şam, 1958.
- İbnü'l-Mukaffâ, *Risâle fi's-sahâbe, Eseru İbnü'l-Mukaffaa*, Beyrut, 1966.
- İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî-tarih*, Kahire, hicri 1357, V.
 , *Uyûnü'l -hadâ'ik fî Ahbâri'l- Hakâik* (eds: M. J. de Goeje ve P. de Jong), Leiden, 1869.
- İbn Hacer el-Askalânî, *Tezhîbü't-tezhîb*, 12 cilt, Haydarabad, hicri 1328.
- İbnü'l-Imâd, *Şeceretü'z-zehâb*, Kudüs, hicri 1350, II.
- İbn-i Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Kahire, X, 248.
- İbnü'l-Murteza, *Die Classen der Mu'taziliten* (ed: Diwald-Wilzer Weisbaden, 1961).
- İbn Sa'd, *Tabakât* (ed: E. Sachau), 9 cilt, Leiden, 1905-21.
- İbn Tağrıbirdî, *en-Nücumü'z-zâhira*, (Kahire), II, 157, 162-3.
- İbn Tayfur, *Tarih-i Bağdâd*, Bağdat, 1968.
- Keddie, N. (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley ve Los Angeles, 1972).
- Kindî, *el-Vulât ve'l-Kudât*, Leiden, 1912.
- Lapidus, Ira M., "The Early Evolution of Muslim Urban Institutions", *Comparative Studies in Society and History*, XV (1973).
 , "Muslim Cities and İslamic Societies", *Middle Eastern Cities* (Berkeley ve Los Angeles, 1970), s. 47-76
- Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb*, Kahire, 1958, IV.
- Millward, W., "The Adaptation of Men to Their Time: An Historical Essay by al-Yakubi", *Journal of the American Oriental Society*, LXXXIV (1964), 329-44.
- Miskeveyh, *Tecâribü'l-Umum* (eds: M.J. De Goeje ve P. de Jong), Leiden, 1869.
- Omar, F., *The Abbâsid Caliphate*, Bağdat, 1969.
- Patton, W. M., *Ahmad Ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897.
- Schach, J., *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953.
- Shaban, M.A., *The Abbâsid Revolution*, Cambridge, 1970.
 -----, *Islamic History MS 600-750*, Cambridge, 1970.
- Subkî, *Tabakâtü'ş-şâfi'iyye*, II, Kahire, 1964.
- Sem'ânî, *Ensâb*, II ve III, Haydarabad, 1966.
- Taberî, *Târîhu'r-rûsul ve'l-mulûk*, Hüseyiniye baskısı, X.
- Veki', *Ahbâru'l-kudat*, III, Kahire, 1947-50.
- Watt, W. M., "The Political Attitudes of the Mu'tazilah", *Journal of the Royal Asiatic Society*, n.v. (1963), 38-57.
- Wellhausen, J., *The Arab Kingdom and Its Fall*, Kalküta, 1927.
- Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, Haydarabad, 1955.

BİR SEMPOZYUMUN ARDINDAN: “ULUSLARARASI MODERN ÇAĞ VE GAZZÂLÎ SEMPOZYUMU”

Mehmet Necmeddin BARDAKÇI*

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 12-14 Mayıs 2011 tarihleri arasında Isparta’da düzenlenen *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, 12 Mayıs 2011 günü saat 09.30’da İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Kemal Sözen’in açılış konuşmasıyla başladı. Sözen, vefatının 900. Yılında Gazzâlî’nin misyonu ve vizyonu hakkında kısa açıklamalar yaparak onun felsefe, kelam ve özellikle tasavvuf alanındaki etkileri üzerinde durdu. Daha sonra tebliğlerin sunulduğu oturumlara geçildi. 1. Oturumda Hüsameddin Erdem “Gazzâlî’de Akıl-İman İlişkisi” başlıklı tebliğinde, akıl ile imanın sahaları, mahiyetleri, sınırları, ortak yönleri ve ayrılıkları noktaların neler olduğu sorusu üzerinde durarak Gazzâlî düşüncesinde bunlara cevaplar arayıp çözümler üretmeye çalıştı. A. Kamil Cihan “Ahlakın Evrenselliği Sorunu Karşısında Gazali” adlı tebliğinde, aklen tayin edilen iyinin Allah’a nispetle zaruri olmadığı, ödev çatışmalarından hareketle aynı konuda farklı hükümler verilebileceği gerekçesiyle iyinin objektif bir nitelik olmadığını ve temel değerlerde farklılık olabileceğini vurgulayan Gazzâlî’nin bu teziyle evrensel ahlak için genel bir sınır çizdiğini ifade etmiştir. Mehmet Zeki İşcan ise “Dini İhya ve Islah Düşüncesinde Gazali’nin Önemi” adlı tebliğinde, Gazzâlî’nin ihyacı bir düşünür olmayı bazen aşarak tecdit taraftarı gibi düşünceler ileri sürdüğünü, katı mezhepçiliğin her zaman karşısında olduğunu, filozoflara reddiye yazarken sadece bir mezhepten yola çıkmadığını, Mutezile başta olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerinden de faydalandığını ifade etmiştir.

2. oturumda Mesut Okumuş “Gazzali’nin Tev’il Anlayışının Gelişim ve Değişim Seyri” adlı tebliğinde, Gazzâlî’nin kendi döneminde büyük önem arz eden dinî nassların tev’ili meselesine ciddiyetle yaklaştığını, birçok eserinde tev’il konusuna dair müstakil konu başlıkları açtığını ve bölümler tahsis ettiğini belirtmiştir. Belçika’dan Yahya Michot "An important reader of al-Ghazâlî: Ibn Taymiyya" başlıklı tebliğinde, İbn Teymiyye’nin Gazzâlî hakkındaki düşüncelerini özetlemeye çalışmıştır. Kemal Sözen “Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminde Zorunlu Varlık Tasavvuru” adlı tebliğinde, Gazzâlî’nin Tanrı’yı bir ve ilk sebep olarak gördüğünü, varlığını gerektiren kendinden ayrı bir mahiyeti

* Doç. Dr., SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Isparta.

bulunmadığını ve cisim niteliği taşımadığını vurgulamıştır. Onun Tanrı'nın sıfatları konusundaki düşüncelerini Farabî, İbn Sina, Behmenyâr, Levkerî ve İbn Rüşd gibi bazı filozoflarla karşılaştırmalı olarak vermiştir. Rusya Federasyonu'ndan Nikolay Victorovich Omelchenko "Al-Ghazzali on the Essence of Love" başlıklı tebliğinde Gazzâlî'nin insan sevgisine bakışı ve bu anlayışın Hıristiyan dünyasındaki yansımaları üzerinde durmuştur. Cenan Kuvancı "Gazzâlî Düşüncesinde Temsil" adlı tebliğinde, Gazzâlî'nin şehadet âleminin daha üst bir âleme çıkmak için bir merdiven, temsilin gerçek ve onun ötesinde bir hakikat ve mana olduğunu vurguladığını ifade etmiştir.

3. Oturumda İbrahim Maraş "Gazzâlî ve İbn Sina'da Kutsal Akıl Kavramı" başlıklı tebliğinde, Gazzâlî'nin İbn Sina'yı ve filozofları eleştirmiş olmakla birlikte özellikle son dönemlerinde yazdığı bazı eserlerinde İbn Sina'nın felsefi çizgisini takip ettiğini belirterek her iki mütefekkirin kutsal akıl konusundaki düşüncelerinin bir karşılaştırmasını yapmıştır. Tunus'tan katılan Dhoub Hamadî "Gazzâlî'nin Fıkıh Usûlü Çerçevesinde 'el-Mustafâ min 'İlmi'l-usûl' adlı Eserinin Konumu ve Kuzey Afrika Ülkelerindeki Mâlikî Mezhebine Etkisi" adlı tebliğinde, Gazzâlî'nin bu eserini üstadı Cüveynî'den mülhem olarak hazırladığını ve Mağrib'de özellikle Mâlikî mezhebi mensupları arasında, hatta İbn Haldun üzerinde etkileri olduğunu belirtmiştir.

13 Mayıs 2011 Cuma günü gerçekleştirilen 4. Oturumda Naim Şahin "Gazali'de Bir Değer Olarak Estetik (Güzellik)" başlıklı tebliğinde, Gazzâlî'nin sevgi, güzellik, zât, hüsn-i cemâl ve zevk hakkındaki düşünceleri üzerinde durmuştur. Süleyman Sönmez "Gazzâlî'de İmanın Rasyonelliği: Aklî Tetkikten Kalbî Tasdîke" adlı tebliğinde, Gazzâlî üzerinden keşfedilen geleneği çağdaş bir bakışla inşa ederken *keşfe dayalı inşa*da ılımlı rasyonel imanı önceleyen bir tutum sergileyerek aklı kalp ile buluşturan bir zeminde değerlendirmiştir. Ayşe Sıdika Oktay "Gazzâlî'de Dini Tecrübe Delili Olarak Keşf" başlıklı tebliğinde, Gazzâlî'nin imanı bir bilgi meselesi olarak görüp görmediği ve iman ve iman tasdik problemlerine yaklaşımı üzerinde durmuş ve Gazzâlî'nin keşfi nasıl bir dini tecrübe konusu olarak ele aldığını ortaya koymaya çalışmıştır. Muhammet Özdemir ise, "Modern Felsefe-Din İlişkilendirmelerinin Sorunlu Kıldığı Gazzâlî Algıları" adlı tebliğinde, Gazzâlî ile ilgili üç farklı bakış açısından hareketle onun bir dördüncü yaklaşımla nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur.

5. Oturumda M. Nuri Güler "Gazzâlî'ye Göre Fıkıhta Kıyasın Katî Delil Olabilirliği" başlıklı tebliğinde, Gazzâlî'nin ortaya koyduğu kıyasın zannî değerli bilgi veren temsil tipinden, kesin değerli bilgiye ulaştıran burhan tipine yükseltilebileceği ve böylece kıyasın hükmünün de tıpkı, Kur'ân, Sünnet ve İcmâ'nın hükmü gibi, bütün Müslümanları bağlayacağını belirtmiştir. Ömer Faruk Yavuz "Gazali ve İlmi Tefsir Anlayışı" adlı tebliğinde, Gazzâlî'nin ilmî tefsir anlayışını yansıtan görüşlerini ifade ettiği *Cevahiri'l-Kur'an* adlı eseri ile diğer eserlerindeki varlık, Kur'an ve yorum anlayışı hakkındaki araştırmaların Gazzâlî'nin bu tefsir ekolü tarafından istismar edilmiş olabileceğini gösterdiğini bazı örneklerle ortaya sermiştir. Murat Şimşek "Fıkıhta Dünyevileşmeye Tepki:

Gazzâlî Örneği” başlıklı tebliğinde, Gazzâlî’nin fıkıh usûlüne mantık konularının dâhil edilmesi, zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât şeklinde makâsıd-ı şerîanın sistemleştirilmesi konularındaki katkıları ve derûniliğin önemi üzerinde durmuştur. Nasuh Günay da “Gazzâlî’nin Dinler Tarihi Bilimine Katkıları” adlı tebliğinde, Gazzâlî’nin Hz. İsa’yı ilah olarak kabul eden Hıristiyanlığa karşı yazmış olduğu polemik niteliğindeki *er-Reddû’l-Cemîl li-İlahiyyeti İsa bi-Sarihi’l-İncil* adlı eserinin metodu, kaynakları ve işlediği konular üzerinde durarak genelde İslam düşüncesine özelde Dinler Tarihi bilimine katkılarını ortaya koymaya çalışmıştır.

6. Oturumda Hasan Ayık, “Gazzâlî’nin Felsefe Eleştirilerinin Bilimsel Değeri” adlı tebliğinde, Gazzâlî’nin felsefe eleştirilerinin döneminde bilim ile felsefenin iç içe olması nedeniyle, belli noktalarda bilimi de kapsadığını ve bir takım bilimsel sonuçların doğmasına zemin hazırladığını belirtmiştir. Eşref Altaş “Kelamın Metafizik Olarak İnşası Mümkün müdür? Gazzâlî’nin Kelam Tasavvuru” başlıklı tebliğinde, Gazzâlî’nin kelamın metafizik olarak tesisinin imkân ve gerekliliğine dair görüşlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Mustafa Yeşil “İbn Hazm ve Gazzâlî’ye Göre Mantığın Meşruiyeti Sorunu” adlı tebliğinde, Mantığın dinî ilimlerin metodu olarak kullanılması gerektiğini savunan İbn Hazm ve Gazzâlî’nin delillerinin karşılaştırmasını yaparak onların dinî ilimlerin terminolojisinden türetilen Mantık terimleri yerine teklif ettikleri terimler ve aralarındaki farklılıklar üzerinde durmuştur. Hülya Altunya “Mantıksal Bir Sorun Olarak Tanrı’nın Tanımlanması: Gazzâlî’nin Filozoflara Eleştirisi” adlı tebliğinde, Gazzâlî’nin, filozofların sadece akıldan hareket ederek Tanrı hakkında ulaştıkları bilgilerin Vahiyi kullanmadıkları için yeterli bulmadığını ifade etmiştir.

7. Oturumda Murat Sarıcık “Gazzâlî’nin Sahabe-i Kiram ve Ehl-i Beyt’e Bakışı: İhyâu Ulûmiddîn Örneği” adlı tebliğinde, Gazzâlî’nin Sahabe ve Ehl-i Beyt’e aynı sevgiyi beslediğini, aralarında ayırım yapmadığını belirterek hem sahabenin hem de Ehl-i Beyt’in üstünlüğü konusunda bazı deliller sunduğunu ifade etmiştir. Muhittin Uysal “Gazzâlî’de Hadis Kullanımı ve Sûfî Yazarlar Üzerindeki Etkileri (İhyâ Örneği)”, başlıklı tebliğinde *İhya*’da kullanılan hadislerin hadis usûlü açısından bir değerlendirmesini yapmıştır. Mehmet Necmettin Bardakçı “Gazzâlî’de Ölümsüzlük Düşüncesi” adlı tebliğinde, Gazzâlî’ye göre ölümün “ölmeden önce ölüünüz” sözünden hareketle ölümsüzlüğe geçiş, sevgili ve dostlarla buluşma olarak görüldüğünü, ölümün ayrılık değil, vuslat, yokluğa gidiş değil, yeniden can bulmak anlamına geldiğini, bedenden ayrılan ruhun Rabbine kavuşma çağrısına verdiği cevap olduğunu vurgulamıştır. Adil Yavuz “Gazzâlî’nin Yönetim Anlayışında, Hadis ve Sünnet Kültürünün İzleri” başlıklı tebliğinde, Bâtınîler ile mücadele içinde olan devrin yöneticileri ile ilişkilerinde ve yöneticilere tavsiyelerinde hadislerin önemli bir yeri olduğunu ifade etmiştir.

Mehmet Eren “İbnü’l-Cevzî’nin Gazzâlî’ye Yönelik Eleştirileri” başlıklı tebliğinde, muhaddis kimlikleri ile tanınan âlimlerin Gazzâlî’ye ve *İhya*’ya

yönelik eleştirilerine dair bilgi verdikten sonra özellikle İbnü'l-Cevzî'nin tenkitlerinin bir değerlendirmesini yapmıştır. Ömer Bozkurt "Gazali'de İmkânsızlığın Metafizikliği" adlı tebliğinde, Gazzâlî'nin "imkânsız" ve "imkânsızlık" kavramlarını ve onların varlıkla ilişkisini ele alış tarzını değerlendirmiştir. M. Nesim Doru "Süryanî Filozoflarda Mistik Düşüncenin Gelişmesinde Gazzâlî'nin Etkileri" başlıklı tebliğinde, İslam ve Süryani düşüncesinin etkileşimi, benzerlikleri ve farklılıkları üzerinde durmuştur. M. Kazım Arıcan "Dini Çeşitlilik Problemi ve Gazzâlî" başlıklı tebliğinde, dini çeşitlilik problemi bağlamında Gazzâlî'nin düşüncelerini yeniden okuma teşebbüsü yapmaya çalışmıştır. Hatice Toksöz "Gazzâlî'nin Felsefi Sisteminde Teleolojik Kavramlar ve Mükemmel Âlem Tasavvuru" adlı tebliğinde, Gazzâlî'nin âlemde çok mükemmel bir düzen olduğunu, bu düzenin sebebi olarak da Tanrı'nın hikmetini gösterdiğini belirtmiş, onun teleolojik düşünce konusunda İbn Sînâ ile benzer görüşleri paylaşmış paylaşılmadığı konuları üzerinde durmuştur.

9. Oturumda Öznur Özdoğan "Gazali ve Psikolojik Sağlık" başlıklı tebliğinde, Gazzâlî'nin eserlerindeki psikolojik arınma ve olgunlaşma sürecinden hareketle derûnî tecrübesi ile eserlerindeki günümüzün psikolojik sorunlarıyla başetme yöntemleri üzerinde durmuştur. Nejdet Durak "Gazzâlî'nin Erdem Anlayışı" adlı tebliğinde, Gazzâlî'nin ruh, akıl, mutluluk, devlet felsefesi ve erdem konularında kendisinden önceki felsefî mirastan faydalandığını belirterek tasavvuf ahlâkı ve mârifetullah hakkındaki düşüncelerini aktarmıştır. Sadettin Özdemir "Gazzâlî'nin Ahlâk Eğitimiyle İlgili Görüşleri" adlı tebliğinde, Gazzâlî'nin çocuk terbiyesi, nefis terbiyesi, kalb ve ruh temizliği gibi konularda kullandığı terimler üzerinde durmuştur. Bayram Akdoğan "Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'nin İslâm Anlayışında Müzik Sanatı, Müzik Âletleri ve Müzisyenler" başlıklı tebliğinde, Gazzâlî'nin *İhyâ*'nın "Âdâbu's-Semâ ve'l-Vecd" bölümünde mûsikî sanatı hakkında yaptığı değerlendirmelerin günümüz için de dikkate değer olduğunu ifade etmiştir. Ramazan Kazan "el-Gazzâlî'nin Eserlerinde Kullandığı Üslûb" adlı tebliğinde, Gazzâlî'nin bazı eserlerinde kullandığı üslûbunu ilmî, edebî, hitabet ve üslûbun vasıfları yönünden ele alıp incelemiştir.

10. Oturumda Çinli Bai Li "The Translation and Impact of al-Ghazali's Works in China" adlı tebliğinde Gazzâlî'nin Çinceye çevrilen eserlerinin etkileri üzerinde durup Müslümanların yaşadığı bazı bölgelerde bu etkinin daha belirgin olduğunu ifade etmiştir. Azerbaycan'dan Roida Rzayeva Oktay Kızı "Rusça ve Azarbaycanca Kaynaklar Işığında Gazzâlî ve Felsefesi" başlıklı tebliğinde, Gazzâlî'nin din-ilim ve din-felsefe ilişkilerine ait fikirleri ile mantığa verdiği önemin onun felsefî yaklaşımını ve felsefeyle ilişkisini gösterdiğini belirtmiştir. ABD'den Irfan A. Omar "The Reception of al-Ghazali' Thought in the West and its Implications for Interreligious Dialogue" başlıklı tebliğinde, bazı batılı Hıristiyan yazarların eserlerindeki Gazzâlî yaklaşımları ile Gazzâlî'nin fikirlerinin günümüzde İslâm ile diğer inançlar arasında nasıl bir bağ kurduğu ve

kurması gerektiği üzerinde durmuştur. John O’Kane “In the Ihya’ in the Book of God’s Oneness and Trust in God” adlı tebliğinde, Gazzâlî’nin hayatında gerçekleştirdiği tevhid anlayışının sıradan müslüman, kelamcı, filozof ve sûfî kimliğiyle ilgili dört aşaması hakkında bilgi verip onun bu konuda Ebu Sâid Ebu’l-Hayr’ın *Esrâru’t-Tevhid* adlı eserinden etkilendiğini ifade etmiştir.

Yurt içinden ve dışından kırktan fazla bildirinin sunulduğu, bazılarının oldukça iyi hazırlanmış bir kısmının ise derinlikten uzak olduğu gözlerden kaçmayan, *Uluslararası Modern Çağ ve Gazzâlî Sempozyumu*, kapanış oturumundaki değerlendirmelerle sona ermiştir. Sempozyum, kendisinden sonraki nesiller üzerinde büyük bir etki bırakan Gazzâlî’nin İslâmî ilimlerin çeşitli disiplinlerinde XXI. Yüzyılda etkisini devam ettirdiğini göstermiştir. Emeği geçen herkesi, özellikle 2011 yılında iki sempozyum gerçekleştiren SDÜ İlahiyat Fakültesini kutluyoruz.

“BİREYSEL VE AİLE İÇİ İLİŞKİLERDE İSLÂM’IN ŞİDDET KARŞITLIĞI” ADLI KİTABIN TANITIMI

Aşır ÖRENÇ*

Doç. Dr. Nuri Tuğlu, “*Bireysel ve Aile İçi İlişkilerde İslâm’ın Şiddet Karşıtlığı*”, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009, 287 sayfa.

Günümüzde şiddet olayları giderek artmakta ve konuyla ilgili yapılan çalışmalarda konunun dini boyutu dikkate alınmamaktadır. Özellikle 11 Eylül saldırıları sonrası batı dünyasında İslâm’ın bir şiddet dini olarak yansıtılma çabalarına karşı bu konuya İslâm’ın bakış açısının tespiti önem kazanmaktadır. Elimizdeki bu çalışma konuyla ilgili önemli bilgiler sunmaktadır.

Üç bölümden oluşan eserinde yazar, giriş kısmında problemin tespitine yönelik olarak şiddetin kaynağı itibariyle fitri olduğunu, fakat ortaya çıkış ve sonuçları itibariyle farklılık gösterdiğini ifade etmektedir. Çalışmada şiddet konusundaki araştırmaların çoğunluğunda konunun sosyolojik ve psikolojik boyutuyla ele alındığı, dini boyutuyla ise genellikle devlete başkaldırı ve terör bağlamında ortaya konulduğu belirtilmektedir. Yazar, Hz. Peygamber’in şiddet içeren davranışlara karşı yaklaşımıyla ilgili derli toplu bir çalışmanın olmamasından yakınmaktadır. Ayrıca şiddet ile ilgili yapılan araştırmalarda konunun aile içi ve bireysel bağlamda ele alınmayışı da bu konunun tespitindeki bir başka sebep olarak ortaya konmaktadır. (s. 17–18)

Akademik hadisçiliğin sosyal problemleri dikkate alan bir fonksiyonunun da olması gerektiğine dikkat çeken yazar, bu bağlamda toplumun sorunlarına yönelik bir araştırmaya öncülük etmektedir.

Giriş bölümünde ilahi dinlerdeki şiddet konusuna değinen araştırmacı, (s.22–32) dinlerdeki şiddet olgusu hakkında yapılan çalışmaların dinin buyruklarından ziyade marjinal grupların tutum ve davranışlarının esas alınarak yapıldığını belirtmektedir. Yine Yahudi ve Hıristiyanların kutsal kitaplarının güvenilir yollarla günümüze ulaşmaması, bu dinlerin şiddete bakış açısını tespit etmeyi güçleştirmektedir. Yahudiliğin şiddetle ilgili görüşlerini Tevrat’ın muhtelif yerlerindeki terör ve şiddet içeren pasajlarla sunan yazar, İncil’deki metinlerden verdiği örneklerden yola çıkarak Hıristiyanları şiddet eylemlerine yönelten pek çok ifadenin bulunduğunu söylemektedir.

* SDÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Doktora Öğrencisi.

Araştırmacı, kahsız yere bir kişiyi öldürmenin tüm insanlığı öldürmekle eş tutulduğu belirtilen (5/Maide, 32) İslâm'da, toplumdaki huzursuzlukların alternatifi olarak sevgi, barış ve hoşgörünün benimsendiğini, Kur'an ve hadislerden örnekler aktararak İslâm'ın ve Hz. Peygamber'in insani ilişkilerde şiddet yerine rahmet ve müsamaha yolunu benimsediğini dile getirmektedir.

Şiddetin tanımı, kaynağı, nedenleri ve çeşitleri başlığı altındaki birinci bölümde yazar, şiddet kavramının tanımları üzerinde durmakta¹, bu konunun analizinden yola çıkarak şiddet olgusunu belirlemeye çalışmaktadır. (s.39-41). Şiddet kavramına yüklenen anlamlardan hareketle anlam ve eylem olarak kavramın farklı şekillerde tanımlandığı, tanımların şiddet olgusuna yüklenen anlama göre farklılık arz ettiği ifade edilmektedir.

Şiddet sözcüğünün içerisine zulüm anlamının da dâhil olduğunu dile getiren müellif, Kur'an'da üç tip zulmün konu edildiğini ayrıntılı olarak açıklamaktadır. (s.44). Eserde şiddetin en belirgin özelliği olarak, iktidar, güç, otorite ve kuvveti sağlamak adına başvuru bir araç olduğuna dikkat çekilmektedir.

Şiddet algısındaki subjektifliğe de değinilen eserde, şiddetin olgusal farklılıklar gösterdiği, toplumdan topluma şiddet algısında değişiklikler görülebildiği, bu konudaki anlayış ve uygulama farklılıklarının giderilmesinde kanuni düzenlemelerin yapılması, sosyal kurumların güçlendirilmesi ve bireysel bilinçlenmenin gerekliliği dile getirilmektedir. Şiddetin kaynağı olarak yazar, insan fitratını, psikolojik ve sosyolojik sebepleri belli başlı maddeler halinde açıklamaktadır.

Şiddetin çeşitlerini dört başlık altında sunan araştırmacı, bunlardan fiziksel şiddetin sarsma, hırpalama, tokat, dayak, itme, kakma... vb durumlar olduğunu belirtir. Bazen şiddete maruz kalan kişide fiziksel tesirden daha ağır ve uzun süren etkiyi psikolojik şiddet olarak adlandıran yazar, bu gruptakilere de azarlama, başkaları önünde küçük düşürme, gururunu incitme... vb gibi durumları örnek vermektedir. Tarihi derinlikleri olan cinsel şiddeti ise kurbanın isteği dışında el, ağız veya cinsel organlarına zor kullanılarak yapılan tecavüz olarak nitelemektedir. Kişilerin çalışma ve gelir elde etme özgürlüklerinin elinden alınması, engellenmesi, çalışmaya zorlanması gibi durumların da ekonomik şiddet bağlamında değerlendirilebileceği ifade edilmektedir.

Birinci bölümün sonunda bütün çeşitleriyle şiddeti, bireylere acı veren ve yaşam sevinçlerini yok eden eylemler bütünü olarak tanımlayan yazar, İslâm'ın onaylamadığı bu şiddet eylemlerinin insan fitratıyla bağından dolayı tümüyle yok edilmesinin zorluğunu, bununla birlikte şiddet yönlü davranışların

¹ Yazar, şiddetin psikolojik kaynaklarını kişilik bozuklukları, tahakküm, hiddet, hırs, engelleme ve alkol; sosyolojik kaynaklarını ise öğrenme ve kültürel etkileşim, yapısal ve ekonomik nedenler başlıkları altında derinlemesine incelemektedir.

yaygınlığının önüne geçilerek oran itibariyle azaltılma imkânlarının olduğunu ifade etmektedir. (s.87).

Yazar, “İslâm ve Aile İçi Şiddet” adlı ikinci bölümde ailenin tanımını yapmakta, aile içi şiddetin aile bireylerinden birinin diğerine karşı sergilediği fiziksel zarar, ihmal, küçümseme, öldürme... vb davranışlar olduğunu belirtmektedir. Aile içi şiddete en çok maruz kalan kesimin kadın, çocuk ve yaşlılar olduğuna dikkat çeken yazar, bununla birlikte önemsenmeyen fakat azımsanmayacak oranda kadınlar tarafından erkeğe karşı da şiddet uygulamasının varlığından bahsetmektedir.

Doğulu ve batılı gözüyle kadına verilen değeri ortaya koyma adına önemli şahsiyetlerin sözlerini aktaran araştırmacı, (s. 94) kadın hakkında söylenen sözlerin erkeklerin zaviyesinden bir bakış olduğunu aktarmaktadır. Hz. Peygamber’in hadisleri ışığında konuyu inceleyen yazar, İslâm’ın kadına aile kurumunda önemli bir yer verdiğini zikretmektedir.

Müellif, kadına karşı sergilenen şiddetin nedenleri olarak, erkeğin beklentilerinin karşılık görmemesi veya aile içindeki statüsünün tehdit edilmesi, alkol... vb istenmeyen davranışların yanında ekonomik sıkıntılar, kıskançlık gibi sebepleri göstermektedir.(s. 98–100). Kadına yönelik aile içi şiddet biçimlerinden en zararlı ve yaygın olanının fiziksel şiddet olduğuna değinilen eserde Kur’an ve hadislerden verilen örnekler bağlamında İslâm’ın kadına yönelik fiziksel şiddeti yasakladığı, bunun yerine farklı muameleler belirlediği, Hz. Peygamber’in de şiddete maruz kalan kadınlar hakkında sert tepki verdiğini, tahammül etmediği ve eşine şiddet uygulayan kocayı hanımından ayırdığını örneklerle ortaya konmaktadır.²

Kadına karşı sergilenen şiddetin bir diğer biçimi olarak cinsel şiddete değinen yazar, kocası veya bir başkası tarafından kadının rızası dışında ilişkiye zorlanması, kürtaja mecbur edilmesi gibi durumların kadına yönelik şiddet kısmına girdiğini, bu hareketlerin erkeklerin daha çok iktidar ve kadınları denetleme arzusundan kaynaklandığını belirtir.

Kur’an-ı Kerim ve hadislerin aile hayatını korumak, toplumun geleceğini sağlam temellere oturtmak amacıyla gayr-i meşru ilişkilere izin vermediği zikredilen eserde, konuyla ilgili hadisler ışığında Hz. Peygamberin kadın ve erkeğin birbirlerinin ihtiyaçlarını gözetmeleri gerektiğine dair yaklaşımları ortaya konmaktadır. (s.143).

Kocasının karısına yeteri kadar harçlık vermemesi şeklinde tanımlanan ekonomik şiddet de kadına yönelik şiddet biçimlerinden bir diğeri olarak ifade edilmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Asr-ı Saâdetteki bazı olayları aktaran yazar, eşinin kendisine karşı oldukça cimri davrandığını belirten kadınlara karşı Hz. Peygamber’in, kadınların kendilerine ve çocuklarına yetecek kadar eşlerinin

² Konuyla ilgili ayet ve hadisler için bak: s. 115–138.

malından alabileceklerini belirttiği, ailesine geçim sıkıntısı verenlere yönelik tehditkâr ifadelerde bulunduğunu aktarmaktadır.³

Bir diğer madde olarak sözel/psikolojik şiddetin belirtildiği bölümde, bu tür şiddetin aşağılama, küfür ve hakaret şeklinde kadının özgüvenini yok etmeye yönelik bir saldırı olarak tanımlanmaktadır. Hz. Peygamber'in hayatı boyunca hiçbir kimseye hakaret etmediği gibi, hakaretvârî tutum ve davranışları da yasakladığı ifade edilmektedir.

İkinci bölümdeki ana başlıklardan birisi olan “*Ailede Çocuğa Yönelik Şiddet Olgusu*” konusunda yazar, ayet ve hadislerden yola çıkarak çocukların kıymetli bir varlık ve emanet olduklarını, yetiştirilirken önem gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bütün bu kıymetlerine rağmen çocukların da istismar ve ihmal olarak adlandırılacak şiddet olgusuna maruz kaldıklarını söyleyen yazar, toplumda çocuğa karşı gerçekleştirilen şiddet eylemlerinin artmasından dolayı bu problemi engellemek adına hukuki ve sosyal önlemlerin alınmaya çalışıldığını ve o konudaki çalışmaların devam ettiğini dile getirmektedir.

Çocuklara yönelik şiddet olgusunu fiziksel, cinsel, psikolojik ve ekonomik şiddet başlıkları altında değerlendiren yazar, toplumda en çok istismar edilen çocukların yetim, kimsesiz ve fakir çocuklar olduğunu ifade etmektedir. (s.179). Ayet ve hadislerin çocukların kötülüklerden korunmasını emrettiği ifade edilen bölümde çocuklara yönelik istismarın kademeli olarak önlenmesi için onlara her zaman iyi yönlerde örnek olunması ve kötülüklerin hazin sonuçlarının anlatılması suretiyle vicdani bakımdan geliştirilmelerinin sağlanması gerektiği tavsiye edilmektedir.

Aile içerisinde büyüklere karşı uygulanan şiddet olgusuna da değinen yazar, batılılara oranla az olsa da ülkemizde yaşlılara karşı şiddetin uygulandığını belirtmekte, onların şiddete maruz kalmasına zemin oluşturan etmenleri maddeler halinde açıklamaktadır. (s. 191). Yaşlılara karşı özellikle de anne-babaya karşı tavrımızın ne olması gerektiğini ayet ve hadislerden örnekler ifade eden araştırmacı, onlara yönelik şiddetin önlenmesinde geleneksel kültürün muhafazasının önemli olduğuna dikkat çekmektedir.

“*İslâm ve Bireysel Şiddet*” başlıklı üçüncü ve son bölümde yazar, bireysel şiddeti tanımlamakta, bireysel şiddet konusunu içeren şiddet türlerini incelemektedir. Genel başlıklardan fiziksel şiddet kısmında vurma/dövme ve öldürme (kan davası, namus cinayeti, intihar) başlıkları altında konuyla ilgili hadis rivayetleri sunarak meseleyi inceleyen yazar, Kur'an'da insanların şiddet içeren eylemlerinin yasaklandığını, insanları şiddet eylemlerinden engellemede kanuni düzenlemelerin yanında söz konusu davranışların insan onur ve şerefini

³ “Allah'ın kendisine bol rızık verdiği halde ailesine (çoluk-çocuğuna) geçim darlığı çekirenler bizden değildir.” hadisi meşhurdur. Deylemî, *Firdevs*, III, 416. Geniş bilgi için bak: s. 147.

zedelediği bilincinin de din eğitimi yoluyla bireylere kazandırılması gerektiği hakkında bilgi vermektedir. (s.231). Cinsel şiddet kısmında ise konuyu tecavüz, fuş ve kürtaj başlıkları altında incelemekte, İslâm’ın tüm cinsel içerikli şiddet eylemlerini yasakladığını, cinsel şiddet eylemine neden olacak sebepleri önleyici öneri, ilke ve yöntemler sunduğuna işaret etmektedir. Ekonomik ve psikolojik şiddet ile ilgili olarak da hırsızlık, gasp, yağma gibi konulardaki şiddet eylemlerini dile getiren yazar, bu tür şiddeti önlemeye yönelik olarak ilgili hadislerden örnekler sunarak Hz. Peygamber’in insanlığın huzurunu temin için birçok hususta tavsiyelerde bulunduğunu kaydetmektedir. Yazar, huzurlu bir toplum için güzel ahlaklı olmanın bütün fertler için zaruri olduğunu belirtmekle birlikte, aynı zamanda insanların huzurunu bozmaktan kaçınmanın da bir o kadar önemli olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak “*Bireysel ve Aile İlişkilerde İslâm’ın Şiddet Karşıtlığı*” başlıklı eserinde yazar, şiddetin genel bir tanımını yapmakta, aile içi ve bireysel şiddet içeren davranışları tahlil etmekte, bu sahada daha önce yapılmış olan çalışmalardan farklı olarak konuya ayet ve hadisler bağlamında yaklaşarak çözümler getirmektedir. Eserde şiddeti önleme adına idari, hukuki ve sosyal tedbirlerle birlikte, Hz. Peygamber’in doğru anlaşılıp uygulanabilen sünnetinin de olumlu yönde katkı sağlayacak özelliğine vurgu yapılmaktadır. Özellikle son yıllarda batı dünyasında İslâm’ın bir şiddet dini olarak yansıtılma çabalarına güzel bir cevap niteliği taşıyan eser, İslâm’ın bu sahada şiddet olaylarını tasvip etmediğini hatta şiddet olaylarını önleyici tedbirler getirdiğini ortaya koymaktadır.

YAYIN İLKELERİ VE MAKALE YAZIM KURALLARI

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki sayı halinde yayımlanan akademik ve hakemli bir dergidir. Dergi, *MLA International Bibliography* ve *Index Islamicus* adlı uluslararası indeksler tarafından taranmaktadır. Dergide orijinal ve akademik telif ve tercüme makale, sempozyum ve kitap tanıtımı gibi bilimsel çalışmalar yayımlanır. Makalenin başına 150 kelimeyi geçmeyecek şekilde Türkçe ve İngilizce bir özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Makale yazarının veya çevirmenin adı yazının sağ üst köşesinde, unvanı ve bağlı olduğu kurum ve çalışma alanı ise yıldızlı dipnotta gösterilmelidir. Makalenin sonunda yazıda kullanılan kaynaklar “Kaynakça” başlığı altında mutlaka verilmelidir. Makalenin başlığı büyük harf ve kalın, alt başlıkların ise sadece ilk harfleri büyük şekilde yazılmalıdır. Yazılar biri isimli, iki nüshası isimsiz olmak üzere üç nüsha halinde editör veya yardımcısına teslim edilir. Tercüme yazılarda orijinal metin de eklenmelidir. Yazılar yayın kurulunca ön inceleme yapıldıktan sonra, uygun görülenler ilgili hakemlere gönderilir. Hakem raporları doğrultusunda yayımlanmasına karar verilir, varsa gerekli düzeltmeler yazardan istenir. Yayın aşamasına gelen yazıların son hali aşağıda belirtilen ölçülere göre düzenlendikten sonra disket veya e-posta yolu ile editöre ulaştırılır. Yazılarda, Türk Dil Kurumu'nun imla kaideleri esas alınır. Yazı içinde kaynak ve dipnot gösterimiyle ilgili belirtilen usullere mutlaka uyulması gerekir. Kitapların dipnot gösterimi şu şekilde olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:) veya edisyon ise (ed.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (c.III), sayfası (s.); Yazma eser ise, yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphanesi, numarası (no:) varak numarası (örnek, vr. 15b). Makalelerin dipnot gösterimi ise şöyle olmalıdır: Yazar adı ve soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.:), yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek, sayı:3), sayfası (s.). Dipnotlarda bir kaynak ilk defa gösterildiğinde tam künyesi, daha sonra ise kısaltması, yani yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır. Yayımlanmayan yazılar geri iade edilmez.

Yazı tipi: Times New Roman, Ana Metin: 11 punto; Dipnot: 9 Punto

Sayfa Yapısı: Kenar Boşlukları: üst 7 cm, alt 4, sağ 4,5 sol 4,5

Biçim: Paragraf: tam satır aralığı 12 değer; Aralık: önce 3, sonra 3; Girinti: sol 0, sağ 0; Özel Değer: Ana metinde ilk satır 1,2; dipnota asılı 0,7.

PUBLISHING PRINCIPLES AND RULES FOR WRITING ARTICLES

Review of the Divinity Faculty of the Suleyman Demirel University is biannually published. The journal is indexed by *MLA International Bibliography* and *Index Islamicus*. The journal publishes original and academic articles, symposiums and book reviews. Turkish and English abstracts not exceeding 150 words and key words should be added to the beginning of the article. The name of the author or translator at the top right of the article, title and affiliated institution and study field should be included in the star footnote. The references used in the article should be given at the end of the article. Full title of the article should be with big letters and bold character, while only the first letters of subtitles within the article be bold and written with big letters. Three hard copies of the articles, two of them without a name, should be send to the editor or assistant editors. Translations should include the original texts. After first review of the Editorial Board, the article will be send to referees. The decision for publication will be made according to referee reports. If any change is required, they should be corrected by the author. The final version of the texts should be formatted as shown below list. Then the article should be sent to editor in floppy diskette or e-mail. In the articles, the spelling and writing style of Turkish Language Institution is followed. The given rules for the citations of sources and footnotes within the article should be always followed. The citations of the books in footnotes should be in the following way: Author's name and last name, work name (italic), if it is a translation, the name of translator (trans.), or an edition (ed.), publishing house, printing place and date, volume (vol. III), page (p.); For manuscripts, author's name, work name (italic), the Library, the number (no:) folio number (eg, fol. 15b). The citations of the articles in footnotes should be as follows: Author's name and surname, article title (in quotes), journal or work name (italic), if it is a translation, the name of translator (trans.), publishing house, printing place and date, volume (eg vol. IV), if periodicals, (example, number: 3), page (p.). Full citations of a source are shown in footnotes for the first time, then the abbreviation, ie, the famous author's surname or familiar name, short name of the work, volume and page number is written. Unpublished articles will not be returned to the authors but they will be informed.

Style: Times New Roman and 11 point in main texts, 9 points in footnotes.

Page setup: A4 paper, 7 cm. top, 4 cm. bottom, 4,5 cm left, 4,5 cm. right, 4,5 cm.

Format: Paragraph, full line spacing 12 point; Spacing: before 3 pt. after 3 pt;

Indentation: left 0 right 0; First line 1.25 cm. in main text, 0.7 in footnotes.